This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600107600K

Die

christliche Lehre

von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,

ordentl. Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen,
Ritter des Ordens der würtemb. Krone.

Erster Theil.

Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode von Chalcedon.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.
1841.

110. i. 39.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede.

Ich laſſe hier auf meine im Jahr 1838 erſchienene Geſchichte der Lehre von der Verſöhnung die gleiche Bearbeitung eines andern Theils der chriſtlichen Dogmengeſchichte folgen, der beiden Dogmen von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung, die ich aus Gründen, die in der Natur der Sache ſelbſt liegen, zuſammennehmen zu müſſen glaubte. Wie es die Aufgabe des Dogmenhiſtorikers iſt, die einzelnen Dogmen aus der iſolirten Stellung, in welche ſie durch die trennende und zerſtückelnde Anſicht der ältern Theologie gekommen ſind, ſo viel möglich herauszunehmen und in der Einheit des Dogma zu begreifen, ſo iſt es eigentlich die Lehre von Gott und dem Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen, wie es durch die Lehre vom Gottmenſchen beſtimmt wird, was ich hier zum erſtenmal zum Gegenſtand einer zuſammenhängenden geſchichtlichen Entwicklung mache. Es werden daher nicht nur jene kirchlichen Dogmen durchaus unter den ſpeculativen Geſichtspunct geſtellt, aus welchem die Idee Gottes aufgefaßt werden muß, ſondern es wird auch in der ſpätern Zeit, in welcher Philoſophie und Theologie ſich mehr ſcheiden, die Dogmengeſchichte in ein engeres Verhältniß zur Geſchichte der Philoſophie geſezt, als gewöhnlich geſchieht.

Ich kann meinen theologiſchen Standpunct für die Auffaſſung der Geſchichte des chriſtlichen Dogma aus meiner Schrift über die Lehre von der Verſöhnung als bekannt vorausſezen, aber dieſe Schrift legt mir nun auch die Nothwendigkeit einer Rechtfertigung deſſelben auf.

Je mehr es mein Beſtreben iſt, der ſogenannten Dogmengeſchichte eine tiefere wiſſenſchaftliche Bedeutung zu geben, und die Geſchichte als das aufzufaſſen, was ſie für den denkenden Geiſt ſeyn ſoll, deſto weniger kann es mich befremden, daß auch meine hiſtoriſch-theologiſchen Unterſuchungen denſelben Widerſpruch erfahren, welchem überhaupt die neuere wiſſenſchaftliche Theologie ausgeſezt iſt. Würde nur dieſer Widerſpruch ſich immer auch auf eine gründlichere und würdigere Weiſe vernehmen laſſen! Wenn ich aber die verſchiedenen Urtheile, die über meine frühere Schrift gefällt worden ſind, ſo weit ich ſie kennen zu lernen Gelegenheit hatte, mir vergegenwärtige, ſo weiß ich in der That nicht recht, was denn der eigentliche Gegenſtand meiner Rechtfertigung ſeyn ſoll. Man hat mir in materieller Hinſicht nichts Verfehltes und Unrichtiges nachgewieſen, meine Sorgfalt in Erforſchung und Benüzung der Quellen anerkannt, ſogar meiner Auffaſſung und Behandlung des hiſtoriſchen Stoffs im Allgemeinen das Lob nicht verſagt; und doch iſt es immer wieder Eines, was keiner meiner Kritiker mir hingehen laſſen kann, was nach allem, was ſie an meinen Schriften rühmen, das entſcheidende Uebergewicht immer wieder auf die Seite des Tadels legt, und ſo Manchen ſogar nur mit einem

tiefen Schmerz des Bedauerns von mir scheiden läßt, nämlich nichts anders, als daß ich ein Hegelianer sey. Hiemit ist mit Einem Male alles gesagt, was meinen Schriften und mir das Urtheil spricht, und es bleibt nun mir überlassen, in mich zu gehen und den ganzen schweren Inhalt dieses Endurtheils bei mir selbst zu bedenken.

Bei der Schwierigkeit, mir hierüber Rechenschaft zu geben, kann ich dem Herrn Professor Rettberg, welcher, wenn ich mich recht erinnere, zuerst mit einer Beurtheilung meiner Schrift auftrat *), nur Dank dafür wissen, daß er sich über meinen angeblichen Hegelianismus näher erklärte.

Das Hauptgebrechen meines auf der Grundlage der Hegel'schen Philosophie erbauten Standpuncts findet Herr Prof. Rettberg darin, daß ich dem Begriff die Rolle des sich selbst Entwickelns und sich mit sich selbst Vermittelns zutheile. Wie die Speculation in der Hegel'schen Schule nicht darin bestehe, daß der forschende

*) In den Götting. gel. Anz. 1839. S. 1769 f. St. 178 f. Die gelehrten Anzeigen der Georgia Augusta scheinen mir überhaupt nicht sehr gewogen zu seyn. Wie empfindlich hat sich Herr K. R. D. Lücke schon bei mehreren Gelegenheiten namentlich über meine Kritik der Schleiermacher'schen Lehre geäussert! Der süßen Behaglichkeit der Gefühlstheologie kann freilich die speculative Kritik, die keine Freundin des zweideutigen Schwankens ist, oder des unthätigen Zuwartens, „bis es etwa Gott gefällt, durch weitere Entwicklungen des christlichen Denkens und Lebens die Räthsel des Denkens zu lösen", nur als „die Tyrannei des philosophischen Begriffs" erscheinen.

Denker den Begriff unterſucht, analyſirt, entwickelt, ſondern, wie dem Begriff längſt zugemuthet werde, ſich ſelbſt zu entwickeln, ſobald er nur den Anſtoß erhalten habe, ebenſo führe ich dieſes Geſchäft durch die Geſchichte durch. Schon hier muß ich meinen Herrn Recenſenten fragen, ob ihm der Widerſpruch ganz entgangen iſt, in welchen er gleich in den erſten Säzen ſich mit ſich ſelbſt verwickelt? Das Weſen der Hegel'ſchen Speculation ſoll darin beſtehen, daß nicht der Denker den Begriff, ſondern der Begriff ſich ſelbſt entwickelt, und doch ſchreibt er eben dieſes Geſchäft des ſich ſelbſt entwickelnden Begriffs unmittelbar mir ſelbſt zu. Bin denn ich der Begriff, und wenn Hr. Rettberg ſo billig ſeyn wird, mich nicht für den Begriff zu halten, wird er nun nicht auch mich als forſchenden Denker gelten laſſen wollen, welcher den Begriff entwickelt? Worin beſteht alſo der Unterſchied meiner angeblich Hegel'ſchen Methode und jener andern? Wie ſchief und unrichtig iſt ſchon hier von vorn herein alles aufgefaßt! Nach ſolchem Anfang ſchreitet Hr. Rettberg zu der Anklage fort, daß die von mir in die Geſchichte der Dogmen eingeführte Potenz des Begriffs, deren Berechtigung ſich nur vom Boden der Hegel'ſchen Philoſophie herſchreibe, die weſentlichſten Forderungen des Proteſtantismus verleze. Nicht nur ſeyen die Kirchenlehrer, durch deren Thätigkeit die Entwicklung der Dogmen geſchah, in Gefahr, ihrer Bedeutung als intelligente, ſelbſtſtändige Individuen beraubt zu werden, ſie ſinken zu bloßen Vehikeln herab, an welchen ſich der Proceß des ſich ſelbſt forttreibenden

Begriffs realiſire, ſondern es bleibe die ſchwierigere Frage zurück, welche Stellung dieſe neu erwachte Potenz des Begriffs mit ihrer abſoluten Nothwendigkeit zu der kirchlichen Auctorität erhalten ſoll, die den Dogmen beizulegen ſey. Ein evangeliſcher Standpunct in der Beurtheilung der Dogmen ſey dieß doch in der That nicht, der von der normativen Auctorität der Schrift nichts wiſſe, wo vielmehr der Begriff eine ſo abſolute Selbſtſtändigkeit erhalten habe, daß ſie einer ſolchen Stüze gar nicht bedürfe. — Auch hier iſt ſogleich zu ſehen, wie wenig Hr. Rettberg über den wahren Stand der Sache orientirt iſt. Was verſteht er denn unter der normativen Auctorität der Schrift? Nur wenn dieſe Auctorität eine abſolute im ſtrengſten Sinne iſt, hätte er Recht, denn nur in dieſem Falle würde der ganze Inhalt des Dogma mit der in der Schrift enthaltenen Lehre in eine unzertrennliche, jede Bewegung des Begriffs ausſchlieſſende, Einheit zuſammenfallen, aber es bliebe in dieſem Falle auch nichts anderes übrig, als die ſchlechthinige Abhängigkeit von dem Buchſtaben der Schrift. Mag nun dieß die Anſicht Herrn Rettbergs ſeyn oder nicht, in jedem Fall wird er nicht läugnen können, daß eine abſolute Auctorität der Schrift in dieſem Sinne, wie ſie allerdings die ältern proteſtantiſchen Theologen, im offenbarſten Widerſpruch mit dem proteſtantiſchen Princip, dem freien Rechte der Schriftforſchung, behaupteten, längſt auf ſo vielen Puncten durchbrochen iſt, daß ſie nicht mehr als allgemein anerkannte Lehre angeſehen werden kann. Iſt aber die

normative Auctorität keine absolute, ist sie also nicht der absolute Begriff selbst, so ist sie ebendamit zu einem bloßen Moment des Begriffs herabgesezt, und die durch die Voraussezung der absoluten Auctorität der Schrift bedingte Form des Dogma ist selbst nur eine der verschiedenen Formen, die auf die Einheit des Begriffs bezogen und ihr untergeordnet werden müssen. Diese Verschiedenheit der Formen ist eine Thatsache der Geschichte, und es kommt daher die Einwendung Herrn Rettbergs nur auf die Frage zurück, warum es ungeachtet der normativen Auctorität der Schrift so viele Gestaltungen des Dogma gibt, welche die normative Auctorität der Schrift nicht als eine absolute anerkennen, worüber er doch nicht mit mir und meiner Methode wird rechten wollen.

Der Hebel, mit dessen Hülfe ich die Selbstentwicklung des Begriffs einführe, sagt Hr. Rettberg weiter, sey der Gegensaz des Subjectiven und Objectiven, der in großartigen Zügen das Netz (welche Vergleichung!) herleihen soll, worauf die einzelnen Erscheinungen eingetragen werden. Daß das Mittelalter bis zur Reformation die Zeit der unmittelbaren Objectivität sey, sey in mancher Hinsicht treffend, aber auch wieder zu allgemein und unbestimmt. Indeß trete doch der aufgestellte Character auf einem Puncte dieser Periode scharf ausgeprägt hervor, in der Anselm'schen Satisfactionstheorie. Ob aber dieser Character auch hinreiche, um ihn der ganzen Periode aufzudrücken? Welcher Gewaltstreich also, ein Jahrtausend geradezu

in eine Classification aufzunehmen, die ihr völlig fremd sey, deren Character erst nach Ablauf desselben durch die Genialität eines Denkers hervortrete! — Wie konnte aber Hr. Rettberg die von mir durch die ganze Entwicklung nachgewiesene Gleichartigkeit der Anselmischen Theorie mit der ihr vorangehenden völlig übersehen? Hätte er nicht schon den Ausdruck: „unmittelbare Objectivität" ganz mißverstanden (sofern er nämlich nicht zu ahnen scheint, daß diese Objectivität eine blos vorgestellte ist), so hätte ihm doch unmöglich entgehen können, daß die Versöhnung hier wie dort derselbe, von Gott veranstaltete, äussere geschichtliche Hergang ist, und daß es an sich derselbe, von Gott ausgehende und in Gott zurückgehende, Act ist, ob dem Teufel ein höheres oder geringeres Recht dabei zugeschrieben wird. Daß die Stellung des Teufels eine andere wird, ist nur der nothwendige Fortschritt, die Theorie selbst aber bleibt völlig dieselbe, wie ja auch schon daraus erhellt, daß der Prozeß fort und fort um dieselbe Grundidee sich bewegt, die Idee der Gerechtigkeit. Es ist daher nur die Unfähigkeit des Beurtheilers, sich in die Sache hineinzudenken und die verschiedenen Momente derselben zu unterscheiden, was ihn hier nur einen Gewaltstreich sehen läßt. Einen gleichen Beweis der Ungeübtheit, mit philosophischen Begriffen umzugehen, oder des Mangels an philosophischer Bildung, gibt Hr. Rettberg in allem demjenigen, was er über den Pelagianismus sagt, in dessen Nichtbeachtung er den größten Mißgriff bei Durchführung

meines Thema's erblicken zu müſſen glaubt, oder vielmehr, deſſen abſichtliche Nichtbeachtung (welche Verdächtigung!) allein die Durchführung deſſelben geſtattet habe. Gerade was ich die ſubjective Auffaſſung nenne, und erſt der zweiten Periode ſeit der Reformation zuſchreibe, daß der Menſch die Verſöhnung mit Gott in ſeinem Selbſtbewußtſeyn vollziehe, ſey ſo entſchieden Sache des Pelagianismus in allen ſeinen Formen, daß nur die gänzliche Reticenz davon mir geſtattet habe, die Objectivität jener Zeit ſo abſolut hinzuſtellen. So weit pelagianiſirende Elemente irgendwo vorhanden ſeyen, ſey auch der Character der Subjectivität damit gegeben, und ſo weit die katholiſche Kirche des Mittelalters jene pelagianiſche Tendenz verfolge, entſage ſie auf dem Boden dieſes Dogma der Objectivität durchaus. Was das Mönchsthum anders ſey, als ein Verſuch, durch Subjectivität die Verſöhnung mit Gott zu erwirken? Ob nicht Aſceſe, Kaſteyung auf daſſelbe hinauskomme? Gerade der Hochpunct des Mittelalters, wo nach meiner Theorie die volle Objectivität herrſchen müßte, das 13te Jahrhundert, rufe die Geiſſelbuße hervor, die doch in der That als die vollendetſte Subjectivität auf dieſem Gebiet gelten müſſe. Was ſey ferner von den guten Werken zu ſagen, was von dem Schaze der überflüſſigen Verdienſte, als Baſis der katholiſchen Ablaßtheorie? Es bleibe unbegreiflich, wie ich dieſe ſo entſcheidenden Partien in der Dogmatik des Mittelalters habe überſehen können, oder ſie zu verſchweigen gewagt habe, weil ſie ſofort

meine ganze Theorie über den Haufen werfen. — Eine in der That höchſt merkwürdige Stelle, bei welcher Hr. Rettberg wieder ſeiner Sache ſo gewiß iſt, daß er mich wiederholt beſchuldigt, in böslicher Abſicht ſolche Partien, die ich nicht brauchen konnte, verſchwiegen zu haben, eine Vorausſezung, bei welcher es doch gewiß, wenn es ſich ſo verhielte, auch abgeſehen von meinem Hegelianismus, gar zu traurig mit mir ſtünde! Die Geiſſelbuße alſo auf dem Hochpunct des Mittelalters iſt nach der Anſicht Herrn Rettbergs die vollendetſte Subjectivität und daher auch der vollendetſte Gegenſaz gegen die Anſelm'ſche Satisfactionstheorie! Hätte doch Herr Rettberg nur an das bekannte Lied der Geiſſler **Stabat mater dolorosa** gedacht, und an Verſe, wie: **Crucifixi fige plagas Cordi meo valide, Nati tui vulnerati, Tam dignati pro me pati, Poenas mecum divide — Fac me plagis vulnerari Cruce hac inebriari** u. ſ. w., es hätte ihm ſchon dieß den Zuſammenhang der Geiſſelbuße mit dem Satisfactionsdogma in ſeiner ganzen craſſen Geſtalt zeigen können. Aber freilich, um auch nur einen ſolchen Zuſammenhang zu ſehen, gehört mehr Gewandtheit im philoſophiſchen Denken dazu, als Herr Rettberg zu beſizen ſcheint. Er meint, alles ſey ſubjectiv, was am Menſchen vorgeht, und alles, was in einer gewiſſen Beziehung ſubjectiv iſt, ſey die abſolute Subjectivität ſelbſt. Deßwegen ſteht ihm der Geiſſler, welcher, von dem Zorne Gottes niedergedrückt, die **flagella Dei** über ſich ergehen läßt, mit dem ſpecu-

lativen Denker, welcher nur in dem Selbstbewußtseyn des Geistes die Macht erkennt, das Geschehene ungeschehen zu machen, völlig auf einer und derselben Stufe der vollendetsten Subjectivität. Kann es eine äusserlichere Auffassung geben? Die Geisselbuße ist allerdings die am Subject sich vollziehende Seite der von dem Gottmenschen geleisteten Satisfaction, aber welcher Denkende kann übersehen, daß die Geisselbuße das Satisfactionsdogma zu ihrer nothwendigen Voraussezung hat, und daß daher auch die Stellung des Subjects zu der objectiven Gottesidee, wie sie sich in der dem Satisfactionsdogma zu Grunde liegenden Idee der Gerechtigkeit ausdrückt, ganz dieselbe ist? Ist denn der unter den Schlägen der Geissel blutende, vor dem Zorn Gottes in knechtischer Angst sich beugende, Mensch das freie selbstbewußte Subject, und nicht vielmehr das gerade Gegentheil? Nicht anders verhält es sich mit allem Uebrigen, worauf sich Hr. Rettberg beruft. Wie äusserlich ist der ganze katholische Versöhnungsprozeß, welcher die versöhnende Macht in den Schaz der überfließenden Verdienste sezt! Hat nicht auch in dieser Beziehung das Subject seines Selbstbewußtseyns sich völlig entäussert und an eine rein äusserliche Objectivität hingegeben, zu welcher es in einem blos passiven Verhältniß steht? Der Prozeß der Versöhnung nimmt ausserhalb des Subjects seinen Verlauf, und das Subject ist ebensowenig wahrhaft dabei und als Subject thätig, als bei der eigentlichen Satisfaction. Da Hr. Rettberg das Wesen des Pela-

gianismus hauptſächlich in ſolche Erſcheinungen ſezt, wie die genannten ſind, ſo iſt ſchon dadurch das ganze Zeugniß, für welches er den Pelagianismus gegen mich aufruft, widerlegt, und ich bin daher nicht im Stande, einzuſehen, was ich durch die abſichtliche oder unabſichtliche Nichtbeachtung des Pelagianismus ſo ſchwer verſchuldet haben ſoll. Will aber Hr. Rettberg noch weiter das Verhältniß des Pelagianismus zum Auguſtinismus gegen mich geltend machen, ſo könnte ihm ſchon das Eine als Antwort genügen, daß ich ja nicht die Lehre von dem Verhältniß der Gnade und Freiheit, ſondern nur die Lehre von der Verſöhnung zum Gegenſtand meiner Unterſuchung gemacht habe, allein ich reiche damit noch nicht aus, indem meinem Herrn Recenſenten Pelagianismus und Subjectivität ſo ſehr identiſche Begriffe geworden ſind, daß er denſelben Pelagianismus, mit welchem er meine Auffaſſung des ältern Dogma beſtritten hat, nun auch als Grund zu der neuen, nicht minder ſchweren, Anklage gebraucht, ich habe, nur um meine Hypotheſe von der Subjectivität der Reformation durchzuführen, mich zu der gröbſten Entſtellung des reformatoriſchen Prinzips verleiten laſſen. Wenn der einzige Grund des Heils in der Gnade Gottes liege, wie ihn die Reformatoren ſo entſchieden fordern, wenn dem Subject durch die Lehre von der Erbſünde auch jeder Antheil an dem Werke der Verſöhnung abgeſprochen werde, wenn alles darauf hinauskomme, das ſubjective Verdienſt völlig zu negiren, ſo müſſe man an ſeinen geſunden Sinnen verzweifeln,

wenn nun doch der Reformation die Tendenz fürs Subjective aufgebürdet werde. Der einzige Grund, der sich hier scheinbar noch geltend machen ließe, würde der Grundsaz vom rechtfertigenden Glauben seyn, durch welchen die Versöhnung, als im Gebiete des Subjects geschehen, gefordert würde. Allein der Glaube sey ja die totalste Entäusserung der Subjectivität, er sey ja das vollste Verzichten auf die eigene Thätigkeit, und die freudige Hingabe an das fremde Objective, und nehme man dazu, daß auch der Glaube erst als eine Wirkung des heiligen Geistes in uns betrachtet werde, so sey auch hier die ganze Grundlage streng objectiv geworden. Nur so weit ein pelagianisirendes Element den Grundsäzen der Reformation nachgesagt werden könnte, ließe sich die angebliche Subjectivität rechtfertigen, und dieß würde in der lutherischen Kirche auf jenes Minimum der Selbstthätigkeit hinauskommen, wo dem Menschen die selbstständige Annahme des angebotenen Heils zugestanden werde, was aber doch ein so untergeordneter Punct, der ganzen Lehre von der Erbsünde gegenüber, seyn werde, daß wiederum nur mit gänzlicher Verbannung der reformatorischen Tendenzen darin ein Hervorbrechen der Subjectivität gefunden werden könnte. Die Behauptung einer Schule, die deßhalb in der Reformation eine Tendenz zum Subjectiven nachzuweisen suche, sey hienach nur aus ihrem gänzlichen Nichtachten der historischen Thatsachen selbst zu erklären, und um so mehr sey zu beklagen, daß mein sonst gewiß so tüchtiger Sinn für historische Auffassung sich hier habe

Vorausſezungen hingeben können, die bei einiger Prüfung ſich ſofort als unhaltbar ergeben. Der Begriff des Subjectiven ſey viel zu allgemein und unbeſtimmt, gleiche viel zu ſehr einer wächſernen Naſe, um darauf die Grundzüge der Reformation zurückführen zu können. Auch das formale Princip der Reformation von der alleinigen Auctorität der Schrift gehöre nur der erſten Begeiſterung Luthers in der wieder erlangten evangeliſchen Freiheit an, ſey aber nachher ebenſo entſchieden wieder ausgeſtoßen worden (welche grundfalſche Behauptung, und welcher Widerſpruch mit der obigen, von der normativen Auctorität der Schrift gegen mich genommenen, Einwendung!). Objectivität falle zuſammen mit der anſelmiſch-kirchlichen Anſicht von dem Dogma, Subjectivität dagegen mit dem pelagianiſchen Abfall davon, und dadurch ſey am vollſtändigſten das ganze Phantom von dem ſich ſelbſt forttreibenden Begriff zerſtört, denn nun liege auf allen Entwicklungspuncten der Kirche überall das Objective neben dem Subjectiven; als zwei einander ſtets begleitende und bekämpfende Potenzen, im Fünften Jahrhundert ſey dieſer Gegenſaz zwiſchen Auguſtin und Pelagius ſchon ebenſo ſcharf ausgebildet, als im ſechszehenten zwiſchen der evangeliſchen Theorie und der ſocinianiſchen, oder im achtzehenten zwiſchen den Anhängern der kirchlichen Lehre und dem Rationalismus. Daß von jenen zwei Richtungen in der Auffaſſung des Dogma zu verſchiedenen Zeiten die eine mehr als die andere hervortrete und darin auch wohl ein ewiges Geſez des menſchlichen Geiſtes erkannt werden könne,

will Hr. Rettberg mir zwar einräumen, allein nur mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß zu jeder Zeit auch die andere Seite ſich geltend gemacht habe, und daß deßhalb ein ſo durchgeführter Fortſchritt des ſich ſelbſt vermittelnden Begriffs, wornach eine einmal überwundene Form des Dogma nicht wieder hervortreten könnte, zu den hiſtoriſchen Gewaltſchritten gehöre, wozu die ſpröden Thatſachen der unbefangenen Geſchichtsbetrachtung nie ſtimmen. — Somit wären wir endlich bei dem wichtigen Reſultat angelangt, daß es, ſo gewiß Auguſtinismus und Pelagianismus Gegenſäze ſind, die ſich durch alle Zeiten hindurchziehen, ſo gewiß auch immer ein Objectives und Subjectives gegeben habe, und es wäre nun dem Scharfſinn des Gegners mit leichter Mühe gelungen, meine ganze Theorie und hiſtoriſche Conſtruction über den Haufen zu werfen, aber auch nur in den Augen ſolcher, die mit ihm auf demſelben Hochpunct philoſophiſcher Speculation ſtehen. Wie wenig muß ein proteſtantiſcher Theologe über das Weſen der Reformation nachgedacht haben, und ihr Princip zu begreifen im Stande geweſen ſeyn, wenn er es in ſeinem Denken hierüber nicht weiter gebracht hat, als bis zu der armſeligen Reflexion, daß die Reformation nichts anders ſey, als die Erneuerung deſſelben Gegenſazes zwiſchen dem Auguſtinismus und Pelagianismus, wie ſich derſelbe ſchon im fünften Jahrhundert in ſeiner ganzen Schärfe ausgebildet hatte. Kann es eine traurigere und geiſtloſere Auffaſſung des Entwicklungsgangs der Geſchichte geben, als diejenige iſt, die auch in den

großartigſten, nach der allgemeinen Anerkennung Epoche machenden, Erſcheinungen nichts anders ſehen kann, als die Rückkehr alter, verſchollener Gegenſäze, und ſomit in der Geſchichte im Ganzen nichts anders, als ein ewiges Einerlei, in welchem alle Gedanken des Geiſtes in ein leeres Nichts zuſammenſinken? Allein, was auch Hr. Rettberg dagegen ſagen mag, es bleibt deswegen doch dabei, daß die Macht jener Objectivität, die dem Mittelalter und der ganzen alten Zeit ihren eigenthümlichen Character gibt, erſt durch die Reformation ſo gebrochen worden iſt, daß das Subject eine ganz andere Bedeutung gewann, als es zuvor hatte, daß es erſt durch das Princip der Reformation zum freien, ſelbſtbewußten Subject geworden iſt. So wenig aber beſteht die durch die Reformation zu ihrem Recht gekommene, freie Subjectivität in jenem Pelagianismus, in welchen Hr. Rettberg das Princip der Subjectivität ſezt, daß vielmehr erſt durch die völlige Entäuſſerung von allem Pelagianismus das Subject zur wahren Freiheit des Selbſtbewußtſeyns kommen konnte. Jene pelagianiſche Freiheit des liberum arbitrium iſt ja nur jene ſchlechte, inhaltsleere Freiheit, die das Subject an die Macht der Objectivität und die Aeuſſerlichkeit der Werke dahingibt. Ich laſſe mir gern gefallen, wenn man von dem Glauben nicht in dem gewöhnlichen flachen Sinn, ſondern, wie ſich von ſelbſt verſteht, nach ſeinem ächt proteſtantiſchen Begriffe ſagt, er ſey das Minimum der pelagianiſchen Selbſtthätigkeit, ja ich ſage noch mehr, er iſt die völlige Negation derſelben, aber wie will denn Hr.

Rettberg erklären, daß der Glaube in allen Lehrbegriffen der durch die Reformation entstandenen Parteien durchaus die wesentliche Form ist, ohne welche nichts in das Subject aufgenommen werden kann, was für dasselbe eine wahrhaft christliche Bedeutung haben soll? Das ist das unmittelbare, lebendige Dabeiseyn des Subjects bei allem, was für das Subject seyn soll die unendliche Macht des Selbstbewußtseyns, und dieser Umschwung aus der Objectivität in die Subjectivität verliert dadurch nichts an seiner innern Bedeutung, daß das Princip, das ihn hervorrief, noch nicht in seiner Reinheit durchdrang, und die freie Subjectivität, wie die Geschichte es zeigt und die Natur der Sache mit sich bringt, eine noch vielfach gebundene und gehemmte blieb, und selbst erst ihren eigenen Proceß der Vermittlung durchlaufen mußte.

Was ist denn nun aber, muß ich nach allem diesem fragen, mein angeblicher Hegelianismus, durch dessen Anschuldigung Herr Prof. Rettberg meine historischen Untersuchungen für bloße Misgriffe und Gewaltschritte erklärt, und alle Resultate derselben über den Haufen werfen zu können meint? Ist es nicht das offenbarste Unrecht, das er an mir begangen hat, und habe ich nicht das volle Recht, zu sagen, was er Hegelianismus nennt, ist nichts anders als das gerade Gegentheil von allem demjenigen, was er in der Beurtheilung meiner Schrift an den Tag gelegt hat, die wissenschaftliche Betrachtung der Sache, gegenüber einem durchaus unwissenschaftlichen, von völligem Mangel an philosophischem Denken zeugenden Verfahren? Nenne man die speculative Me-

thode Hegelianismus, oder wie man ſonſt will, das Weſen der Speculation iſt und bleibt die denkende Betrachtung des Objects, mit welchem man es zu thun hat, die Stellung des Bewußtſeyns zu demſelben, in welcher es als das erſcheint, was es wirklich iſt, das Beſtreben, ſich in den objectiven Gang der Sache ſelbſt hineinzuſtellen, um demſelben in allen ſeinen Momenten, in welchen er ſich ſelbſt fortbewegt, zu folgen. Das geſchichtlich Gegebene ſoll alſo nicht blos äuſſerlich, nach dieſer oder jener zufälligen Beziehung, in welche das Subject zu demſelben ſich ſezt, aufgefaßt, ſondern nach ſeinem innern weſentlichen Zuſammenhang begriffen werden. Die einzige Vorausſezung, die dabei gemacht wird, iſt, daß die Geſchichte nicht blos ein zufälliges Aggregat, ſondern ein zuſammenhängendes Ganzes iſt. Wo Zuſammenhang iſt, iſt auch Vernunft, und was durch die Vernunft iſt, muß auch für die Vernunft ſeyn, für die denkende Betrachtung des Geiſtes. Ohne Speculation iſt jede hiſtoriſche Forſchung, mit welchem Namen ſie auch prangen mag, ein bloßes Verweilen auf der Oberfläche und Auſſenſeite der Sache, und je wichtiger und umfaſſender der Gegenſtand iſt, mit welchem ſie ſich beſchäftigt, je unmittelbarer er dem Element des Denkens angehört, deſto mehr kommt es darauf an, nicht blos, was der Einzelne gedacht und gethan, in ſich zu reproduciren, ſondern die ewigen Gedanken des ewigen Geiſtes, deſſen Werk die Geſchichte iſt, in ſich nachzudenken. Man glaube doch nicht, daß durch eine ſolche Betrachtung des Allgemeinen die Individuen zu

kurz kommen, es bleibt für ſie noch ein weites Feld, auf welchem ſie mit ihren ſubjectiven Intereſſen und Motiven ſich herumtreiben können, noch genug des Endlichen und Beſchränkten, des Zufälligen und Willkürlichen, das jeder vernünftigen Betrachtung widerſtrebt; was wäre aber alles Einzelne und Individuelle ohne das Allgemeine und Abſolute, mit welchem es weſentlich zuſammengehört, wie gleichgültig kann es uns ſeyn, ob das eine Individuum Athanaſius, das andere Arius hieß, Neſtorius oder Cyrillus, alle geſchichtlichen Perſonen ſind für uns bloße Namen, wenn nicht, was Jeder gedacht und gethan und zur Aufgabe ſeines Lebens und Strebens gemacht hat, ein im Weſen des Geiſtes ſelbſt begründeter Gedanke iſt, ein Moment des fortgehenden Proceſſes, in welchem der Geiſt mit ſich ſelbſt ringt, um alle Gegenſäze, die immer wieder eine neue Schranke ſeines Selbſtbewußtſeyns ſezen, zu überwinden. Man nehme dieſen allgemeinen geiſtigen Zuſammenhang, in welchem allein das Geſchehene auch ein Gedachtes wird, aus der Geſchichte hinweg, wie leer, wie arm an jedem höheren Intereſſe, wie geiſtlos wird ihr ganzer Inhalt? Dieſen Zuſammenhang zu erforſchen und von dieſem Geſichtspunct aus den Entwicklungsgang des chriſtlichen Dogma aufzufaſſen, iſt mein Beſtreben, und ich kann daher gewiß Jedem nur dankbar ſeyn, welcher mir belehrende Winke hierüber ertheilt, und mir den rechten Weg, wo ich ihn verfehle, zu zeigen ſucht, mein Streben überhaupt aber zu tadeln, durch falſche Beſchuldigungen zu verdächtigen, und über

meine Unterſuchungen in der Weiſe, wie hier geſchehen iſt, abzuſprechen, kann ich nur für eine Anmaßung erklären, die einem Manne, wie Herr Prof. Rettberg, gar übel anſteht, deren Einſicht für ihn erſt der erſte Anfang des Philoſophirens werden könnte.

Es thut mir bei meiner, auch ſchon öffentlich bezeugten, Achtung gegen Hrn. Prof. Rettberg in der That leid, alles dieß, was keineswegs ihm allein gilt, ſondern weit mehr einer ganzen Claſſe von Gegnern, gerade gegen ihn ausſprechen zu müſſen. Herr Rettberg hat nur auf eine gar zu naive Weiſe die Gedanken ſeines Innern geoffenbart. So Viele, die in philoſophiſchen Dingen auch nicht weiter ſehen, ja ohne Zweifel ſich noch weit größere Blößen geben würden, greifen die Sache darin klüger und geſchickter an, daß ſie ſich in keine Erörterungen dieſer Art einlaſſen. Es iſt ja gar nicht nöthig, ſich darüber weiter zu erklären, was man unter dem Hegelianismus verſteht, und in eine ſpeciellere Beſtreitung deſſelben einzugehen; wenn nur einmal der Vorwurf ſelbſt gemacht iſt, kann man die Hauptſache, um welche es zu thun iſt, den Zweck der Verdächtigung, weit einfacher und ſicherer erreichen. Hegelianismus iſt ja der Name, in welchem man jezt alles zuſammenfaßt, wovon man durch den Fortſchritt der Wiſſenſchaft, durch das vernünftige Denken in der Theologie, für die Stabilität des kirchlichen Glaubens und für den Erfolg der hierarchiſchen Tendenzen einer Zeit, welche die Bauſteine zum Ausbau ihrer ſichtbaren Kirche von allen Seiten ſo geſchäftig

und eifrig zuſammenträgt, wie wenn es keine unſichtbare Kirche gäbe, und nicht dieſe allein die Wahrheit der ſichtbaren wäre, irgend eine Gefahr fürchten zu müſſen glaubt. Wie es die Gegner der Wiſſenſchaft zu allen Zeiten im Gebrauch gehabt haben, gegen jeden Philoſophen und ſpeculativen Theologen, der durch den neuen Aufſchwung, welchen er dem geiſtigen Leben gibt, ihre kleinlichten Intereſſen verlezt, die alten, trivialen Vorwürfe ſo lange zu wiederholen, bis man ſie auf einen neuen Namen übertragen kann, ſo hat man ſich nun ſchon ſeit einiger Zeit mit Schelling und Schleiermacher nach ſo Vielem, was auch bei dieſen Heroen teutſcher Wiſſenſchaft zu ihrer Zeit nur zum Anſtoß und Aergerniß gereichte, ausgeſöhnt, um nun den Namen Hegels um ſo ausſchließlicher zum Gegenſtand aller gegen die Philoſophie und ſpeculative Theologie gerichteten Angriffe machen zu können. Je perſönlicher man die Sache wendet, deſto leichter und gewiſſer kann man ſeinen eigentlichen Zweck erreichen. Indem man nicht gegen die Wiſſenſchaft ſelbſt, ſondern nur gegen einen einzelnen Philoſophen, welcher der ſtehenden Vorausſezung gegenüber, von welcher man ausgeht, nur abſolut Unrecht haben kann, nur gegen einen Abgott der Zeit, welcher den ſchlimmſten Gözendienſt einführt, eine Begriffsvergötterung, welche den Menſchengeiſt auf den Thron des ewigen Gottes ſezt (Fleiſch und Blut darauf zu ſezen, darf man ſich freilich nie ſcheuen!), nur gegen ein ſolches Extrem ſeine Stimme zu erheben ſcheint, iſt man nicht nur der Mühe

überhoben, durch ernsteres Eindringen in ein System, wie das Hegel'sche ist, sich mit der Sache, über welche man absprechen will, erst näher bekannt zu machen, sondern man kann nun auch seinen eigenen Mangel an Bedeutung für die Wissenschaft, seine geistige Unfreiheit, alles, was man gegen die Denk- und Lehrfreiheit thut, als deren offener Gegner man freilich nie angesehen seyn will, unter dem glänzenden Schilde eines Verfechters der heiligen Sache des christlichen Glaubens verbergen, kann das Werk seiner sichtbaren Kirche um so freudiger treiben, und dem hierarchischen Geiste der Zeit, der seinen Dienern einen ganz andern Lohn zu bieten weiß, als die Wissenschaft es vermag, um so ungescheuter nach seiner innersten Neigung huldigen. Dieß ist der Geist, der gegenwärtig in der teutschen Wissenschaft, in der Theologie der protestantischen Kirche, immer weiter um sich zu greifen droht, und wenn selbst solche Männer, welche die heilige Weihe der Wissenschaft gegen ein solches Blendwerk ganz anders schüzen sollte, den dämonischen Eingebungen dieses Geistes der Zeit nicht zu widerstehen vermögen, so ist dieß nur ein um so sprechenderes Zeichen der Zeit, in welcher wir leben.

Bei diesem Stande der Dinge kann es nur als ein sehr undankbares Geschäft erscheinen, sich mit Untersuchungen abzugeben, welche aufs neue den Beweis geben, daß der absolute Punct, in welchem die sichtbare Kirche sich in sich selbst abschließen und alle Anforderungen des wissenschaftlichen Denkens von sich zurückweisen zu können meint, in keinem Zeitalter der christlichen Kirche zu

finden ist, daß die Geschichte des christlichen Dogma, je tiefer man in sie eindringt, nur um so mehr auch als die eigene innere Kritik derselben erscheint, die mit unwiderstehlicher Macht fort und fort weiter treibt, und dem denkenden Bewußtseyn immer wieder eine neue Aufgabe vorhält, nach deren Lösung erst zu ringen ist; aber gleichwohl wird es auch ferner nicht an Solchen fehlen, die, unbekümmert um die Anfeindungen der Gegner, auf dem schmalen, nur von Wenigen gekannten, Pfade fortzugehen, für ihren Beruf halten werden.

Schließlich kann ich es nur mit der Reichhaltigkeit des Stoffs, welchen die ersten Jahrhunderte in Dogmen, die nach der gewöhnlichen Ansicht schon in so früher Zeit zu ihrem vollkommenen Abschlusse gekommen sind, jedem darbieten, welcher sich von den großentheils so oberflächlichen Arbeiten der Vorgänger zu den Quellen wendet, entschuldigen, daß ich die Geschichte derselben in diesem ersten Bande, ungeachtet seines Umfangs nicht weiter fortzuführen vermochte, als bis zu der Synode von Chalcedon. Da ich mich ganz nach dem Gegenstand richte, so kann ich nicht voraus bestimmen, ob ich das angefangene Werk in Einem oder in zwei Bänden (die jedoch in keinem Falle dem ersten an Umfang gleichkommen werden) zu vollenden im Stande seyn werde. Mein Wunsch und Streben ist nur, auch mit diesem Werke, soweit es meine Kräfte gestatten, der Sache der Wahrheit zu dienen.

Inhalt.

Einleitung.

	Seite
Beſtimmung der Aufgabe	1 — 5
Die vorchriſtlichen Religionen	5 — 78
I. Das Heidenthum	5 — 46
1. als Religion in ſeinen verſchiedenen Formen	5 — 37
Jüdiſche Religion: Brahmanismus und Buddhaismus	7 — 19
Perſiſche Religion	19 — 23
Aegyptiſche Religion	23 — 28
Griechiſche Religion	28 — 37
2. als Platonismus	37 — 46
II. Das Judenthum	46 — 78
1. als altteſtamentliche Religion . .	46 — 59
2. als alexandriniſche Religions-Philoſophie	59 — 78
Die chriſtliche Lehre des neuen Teſtaments . . .	78 — 102
Das Chriſtenthum als abſolute Religion .	78 — 80
Die Elemente des chriſtlichen Trinitätsbegriffs im neuen Teſtament	80 — 92
Verhältniß des johanneiſchen Logos zum philoniſchen	92 — 102
Der allgemeine Entwicklungsgang des kirchlichen Dogma und die Perioden deſſelben	102 — 107
Die bisherigen Bearbeitungen der Geſchichte des Dogma	108 — 128
G. Bull, D. Petau u. a. Möhler . . .	108 — 114
Souverain, Stark, Löffler, Martini, Münſcher u. a.	114 — 119
Neander, Baumgarten-Cruſius u. a. . .	119 — 128

Erſte Periode.

Seite

Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode in Chalcedon . . . . . 129 — 948

Ueberſicht 131

Erſter Abſchnitt.

Von der älteſten Zeit bis zur Synode in Nicäa.

Die Homouſie des Sohns mit dem Vater 132 — 341

Erſtes Kapitel.

Die älteſten, der Logos-Idee vorangehenden und von ihr unabhängigen Vorſtellungen . . . 132 — 163

Die apoſtoliſchen Väter . . . . . 132 — 137

Die gnoſtiſchen Syſteme . . . . . 137 — 149

Die pſeudoclementiniſchen Homilien und der Ebionitiſmus . . . . . 149 — 159

Uebergang . . . . . 159 — 163

Zweites Kapitel.

Die von der Logos-Idee ausgehenden Kirchenlehrer . 163 — 186

Juſtinus der M., Tatianus, Theophilus, Athenagoras, Irenäus, Tertullian . . . 163 — 181

Phyſiſcher Prozeß der Emanations-Idee . . 182 — 184

Das Verhältniß Gottes und der Welt: Tertullian und Hermogenes . . . . . 184 — 186

Drittes Kapitel.

Die alexandriniſchen Kirchenlehrer Clemens und Origenes . . . . . 186 — 243

Die Verſchiedenheit des Standpuncts der älteſten Kirchenlehrer . . . . . 186 — 191

Die Abſtractheit der Gottes-Idee . . . . 191 — 194

Die Logoslehre des Clemens . . . . . 194 — 196

Origenes . . . . . 196 — 241

Seine Lehre von der Trinität . . . . 196 — 208

Sein Syſtem im Ganzen . . . . . 208 — 242

Lehre von der Welt . . . . . 208 — 216

Die Menſchwerdung des Logos . . . 216 — 222

Seite

Die Seele und der Leib Christi . . . 222 — 229
Die Wiederbringung aller Dinge . . . 230 — 233
Allgemeiner Character des Systems . . . 233 — 243

Viertes Kapitel.

Die Monarchianer oder die Unitarier . . . 243 — 305
1. Die Eine Seite der Unitarier . . . 243 — 275
Praxeas . . . . . 245 — 254
Noetus . . . . . 254 — 256
Sabellius . . . . . 256 — 275
2. Die andere Seite der Unitarier . . . 275 — 305
Theodotus und Artemon . . . . 275 — 283
Beryllus . . . . . 284 — 292
Paulus von Samosata . . . . 293 — 305

Fünftes Kapitel.

Die Schüler des Origenes, der alexandrinische und römische Dionysius, der Anfang des arianischen Streits, die Synode zu Nicäa . . . 306 — 341
Theognostus, Pierius, Gregorius Thaumat. . 307 — 309
Subordinationssystem des Dionysius von Alex. 309 — 311
Der römische Dionysius und der Conflict drei verschiedener Vorstellungen . . . . 311 — 320
Arius . . . . . 320 — 324
Der Widerspruch der Gegner . . . . 324 — 329
Die Bedeutung des Arius und seiner Lehre . 329 — 333
Die Synode in Nicäa . . . . . 334 — 341

Zweiter Abschnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zur Synode in Constantinopel im J. 381.

Die Homousie des Sohns und des Geistes mit dem Vater . . . 342 — 558
Uebergang . . . . . 342 — 343

Erstes Kapitel.

Der arianische Lehrbegriff . . . . . 343 — 395
Die Lehre des Arius in ihrer weitern Entwicklung 343 — 350
Character des Arianismus . . . . . 350 — 361

	Seite
Arius	361 — 365
Eunomius	365 — 387
Seine Lehre vom Sohn Gottes	365 — 373
Sein speculativer Standpunkt	373 — 380
Seine Differenz von Arius	380 — 387
Dialectischer Character des Arianismus	387 — 395

Zweites Kapitel.

Der nicänisch athanasianische Lehrbegriff, 1. nach der Entwicklung des Athanasius	395 — 440
Die Hauptmomente des Athanasius	395 — 425
Die absolute Idee Gottes des Vaters	396 — 409
Die absolute Idee des Sohns	409 — 416
Der absolute Inhalt des christl. Bewußtseyns	416 — 425
Das Eigenthümliche des athanas. Trinitätsbegriffs	425 — 440

Drittes Kapitel.

Der nicänisch athanasianische Lehrbegriff. 2. nach der Darstellung der übrigen orthodoxen Kirchenlehrer, des Basilius, Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyssa	441 — 470
Die Momente des Unterschieds und der Einheit	441 — 465
Das Ungenügende der Versuche ihrer Vermittlung	465 — 470

Viertes Kapitel.

Der semiarianische Lehrbegriff	471 — 490
Die Lehre des Eusebius von Cäsarea und des Cyrillus von Jerusalem	471 — 475
Die antiochenischen und sirmischen Glaubensformeln	475 — 482
Der eigentliche Semiarianismus	482 — 490

Fünftes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geist	491 — 525
Das Schwankende der bisherigen Lehrweise. Der Uebergang zu der Lehre von der Homousie	491 — 502
Das spekulative Moment derselben und ihre positive Begründung	502 — 516
Die Einwendungen und die Lehre der Gegner	516 — 522
Ihre Widerlegung und die Fixirung der Lehre	522 — 525

Sechtes Kapitel.

	Seite
Die Lehre des Marcellus und Photinus . . .	525 — 558
Die Lehre des Marcellus vom Logos . .	525 — 539
Seine Lehre vom heiligen Geiſt	539 — 541
Die Lehre des Photinus	542 — 548
Das Verhältniß der Lehre des Marcellus zur nicäniſchen und ihre ſpeculative Tendenz .	548 — 558

Dritter Abſchnitt.

Von der zweiten ökumeniſchen Synode in Conſtantinopel im J. 381 bis zur ökumeniſchen Synode in Chalcedon im J. 451.

Die Homouſie des Sohns mit der Menſchheit	559 — 825

Erſtes Kapitel.

Erſte Bewegung des Dogma von der Homouſie des Sohns mit der Menſchheit. Zuſammenhang mit dem arianiſchen Streit	559 — 585
Die Gnoſtiker, Tertullian und Origenes . .	560 — 566
Die Lehre der Arianer	566 — 570
Die Lehre des Athanaſius	570 — 585

Zweites Kapitel.

Apollinaris und deſſen Gegner	585 — 647
Standpunct des Apollinaris	585 — 592
Seine Lehre von der gottmenſchlichen Einheit .	592 — 613
1. Der Menſch iſt an ſich mit Gott Eins .	592 — 601
Einwendungen der Gegner . . .	601 — 609
2. Gott iſt Menſch	609 — 613
Die Möglichkeit dieſer nothwendigen Einheit, oder die Theorie des Apoll. von der Perſon Chriſti	613 — 622
Begründung derſelben	617 — 622
Ihr ſpeculativer Werth	623 — 626
Die Polemik der Gegner	626 — 639
Der Conflict der Speculation und der Tradition in Apollinaris	639 — 644
Verdammung des Apollinarismus . . .	645 — 647

Drittes Kapitel.

	Seite
Die orthodoxen Kirchenlehrer: Gregorius von Nazianz u. Gregorius von Nyssa, Hilarius von Pictavium	648 — 692
Die Aufgabe dieser Kirchenlehrer . . .	648 — 649
Die Realität des Menschlichen wird zwar behauptet, aber es wird zu einem verschwindenden Moment des Göttlichen	649 — 660
Versuche einer speculativen Auffassung bei Greg. von Naz. u. Greg. von Nyssa . . .	660 — 678
Die Lehre von Einer Natur	678 — 681
Hilarius von Pictavium	681 — 692

Viertes Kapitel.

Der Gegensaz der alexandrinischen und antiochenischen Theologie. Theodorus von Mopsuestia, Diodorus von Tarsus	693 — 727
Die absolute Gottes-Idee und die in ihr liegende Verschiedenheit der Ansicht über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen . . .	693 — 695
Die alexandr. und antioch. Theologie . . .	695 — 699
Theodorus von Mopsuestia	699 — 713
Diodorus von Tarsus	713 — 717
Der speculative Standpunct des Theodorus von Mops. und der Character der antioch. Theologie	717 — 727

Fünftes Kapitel.

Nestorius und Cyrillus von Alexandrien . . .	727 — 777
Die Lehre des Nestorius	727 — 739
Die Lehre des Cyrillus	739 — 749
Ihre Verwandtschaft mit der des Apollinaris .	749 — 752
Die Argumente des Cyrillus	753 — 758
Die Anathematismen des Cyr. und Nest. . .	758 — 763
Theodoretus	763 — 768
Die Einseitigkeit der beiderseitigen Standpuncte .	769 — 774
Die Synode zu Ephesus	774 — 777

Sechstes Kapitel.

Vergleich zwischen Cyrillus und den Orientalen. Eutyches und Leo, der römische Bischof. Die Synode in Chalcedon im J. 451.	778 — 825

Seite

Die Stellung der beiden Parteien . . . 778 — 782
Das Symbol der Orientalen . . . . 782 — 786
Die Annahme des Symbols von Seiten des Cyrillus und die Rechtfertigung deſſelben . . 786 — 795
Weitere Entwicklung der Lehre des Cyrillus . 795 — 800
Eutyches . . . . . 800 — 805
Die Räuberſynode . . . . . 805 — 807
Leo der Große . . . . . 807 — 817
Die Synode zu Chalcedon und ihr Symbol . 817 — 825

Vierter Abſchnitt.

Auguſtinus . . 826 — 948
Uebergang . . . 826 — 828

Erſtes Kapitel.

Die auguſtiniſche Auffaſſung und Darſtellung der Trinitätslehre . . . . . 828 — 888
Tendenz der auguſt. Lehre: er ſucht die Ungleichheiten aus dem Trinitätsverhältniß zu entfernen, hebt aber auch das Widerſprechende des Begriffs um ſo klarer hervor . . . 828 — 844
Verſuch, die Trinitätslehre aus der geiſtigen Natur des Menſchen abzuleiten . . . . 845 —
aus dem Weſen der Anſchauung . . . 845 — 849
aus dem Weſen des Geiſtes ſelbſt, oder dem Denken, ſofern es ſeiner Natur nach ein dreieiniges iſt . . . . . 849 — 853
Der Geiſt des Menſchen als Bild Gottes, und der Unterſchied zwiſchen dem Bild Gottes, und Gott dem dreieinigen . . . . . 854 — 865
Die ſpeculative Theologie des Auguſt. . . 865 — 868
Die Momente des Denkproceſſes . . . . 868 — 874
Die lezte Schranke in der Speculation des Auguſt., das Mangelhafte ſeiner Lehre, ſein blos pſychol. Standpunct . . . . . 874 — 885
Seine Lehre von der Perſon Chriſti . . . 885 — 888

Zweites Kapitel.

	Seite
Das dogmatisch-theologische System des Augustinus .	888 — 948
Die Welt und der Sohn in ihrem Verhältniß zu Gott. Immanentes Verhältniß zwischen Gott und der Welt	888 — 900
Die Welt an sich gut und vollkommen . .	900 — 904
Das Böse und der Fall der Creatur . . .	904 — 921
der Engel	904 — 913
der Menschen	913 — 921
Die Aufhebung des Gegensazes in der Einheit der Welt mit Gott	921 —
Das Böse die Vermittlung des Guten . .	921 — 928
Die civitas Dei, ihre Ergänzung durch die Menschen, die Prädestination	928 — 937
Die Nichterwählten und die ewige Verdammniß .	937 — 945
Die Seligkeit der Erwählten	945 — 948

Einleitung.

Beſtimmung der Aufgabe. Die vorchriſtlichen Religionen: das Heidenthum als Religion in ſeinen verſchiedenen Hauptformen und als Platonismus; das Judenthum als altteſtamentliche Religion und als alexandriniſche Religions-Philoſophie. Die chriſtliche in den Schriften des N. T. enthaltene Lehre. Der allgemeine Entwicklungsgang des kirchlichen Dogma und die bisherigen geſchichtlichen Darſtellungen deſſelben.

Unter den zur Theologie im engern Sinn gehörenden Lehren iſt die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes nicht nur an ſich die wichtigſte und inhaltsreichſte, ſondern auch diejenige, welche als der Mittelpunct aller auf dieſer Seite des chriſtlichen Dogma liegenden Lehren anzuſehen iſt. Wie durch ſie erſt die Idee Gottes den beſtimmten Inhalt erhält, welchen ſie für das chriſtliche Bewußtſeyn haben muß, ſo können auch die Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, und von den Engeln, ſowohl den guten als den böſen, nur vom Mittelpunct dieſer Lehre aus auf ihren adäquaten Begriff und Ausdruck gebracht werden. Iſt die Welt, ihrem allgemeinſten Begriffe nach, das von Gott Unterſchiedene, das Andere, das Gott, das abſolute Subject, ſich als Object gegenüberſtellt, ſo kann auch das Verhältniß des Sohnes zu Gott, als dem Vater, nur durch dieſelbe allgemeine Kategorie, das Moment des Unterſchieds beſtimmt werden. Wie die Welt das Andere iſt, das Got, als Object gegenüberſteht, ſo iſt der Sohn, als Subject, der

Andere, in welchem Gott in den Unterschied von sich heraustritt, sich selbst gegenständlich wird, aber nur um in diesem Unterschied zugleich mit sich selbst Eins zu seyn. Und wenn nun das Verhältniß dieses doppelten Unterschieds zu Gott, als dem absoluten Subject, näher bestimmt werden soll, so kann dieß nur so geschehen, daß im Begriffe der Welt zwar das Moment des Unterschieds, in dem Begriffe des Sohnes aber neben dem Moment des Unterschieds zugleich das Moment der den Unterschied wieder aufhebenden Einheit mit Gott festgehalten wird. Auf der einen Seite würde der in den Sohn gesezte Unterschied nicht, wie er es dem Begriff nach seyn soll, ein wahrhaft wirklicher und realer seyn, sondern nur der Schein eines Unterschieds, wenn in dem Begriffe des Sohnes nicht zugleich auch die durch ihn geschaffene Welt mitgesezt wäre, auf der andern Seite kann die Einheit der in die volle Wirklichkeit des Unterschieds von Gott herausgetretenen Welt mit Gott nur durch den mit Gott ebenso identischen als von ihm unterschiedenen Sohn vermittelt werden. Ist die christliche Lehre von der Schöpfung der Welt in dem Saze enthalten, daß die Welt aus Nichts geschaffen ist, so hat dieser Saz seine nothwendige Ergänzung in dem andern, daß sie im Sohn, oder durch die Vermittlung des Sohns, geschaffen ist. Schon aus diesen allgemeinen Bestimmungen ist demnach zu ersehen, daß weder die Lehre von der Dreieinigkeit von der Lehre von der Welt, noch die lezztere von der erstern getrennt werden kann, wenn jede dieser beiden Lehren aus dem ihrem Begriff entsprechenden Gesichtspunct aufgefaßt werden soll. Die Lehre von den Engeln hat besonders in der ältern Geschichte des christlichen Dogma eine Gestalt, in welcher sie die Trinitätslehre sehr nahe berührt, sofern die schon mit dem Trinitätsverhältniß gesezte Mehrheit des göttlichen Wesens in den Engeln sich ins Unendliche zu erweitern scheint, ganz besonders aber schließt die in der Lehre von den bösen Engeln enthaltene

Idee des Abfalls von Gott auch die Frage in sich, wie sich der auf das Princip des Bösen zurückzuführende Abfall von Gott zu dem sowohl in dem Sohn als in der Welt gesezten Unterschied von Gott verhalte. Schon wegen ihrer nahen Beziehung zu der Lehre von der Welt hängt daher die Lehre von den Engeln auch mit der Lehre von der Dreieinigkeit so zusammen, daß beide nur in ihrer gegenseitigen Beziehung richtig aufgefaßt werden können. Die Lehre vom Gottmenschen steht an sich schon in einem sehr nahen Verhältniß zur Lehre von der Dreieinigkeit, dieses Verhältniß erscheint aber als ein noch engeres und wesentlicheres, wenn wir die Bedeutung erwägen, die überhaupt die Lehre von der Dreieinigkeit hat. Besteht das Wesentliche dieser Lehre auf die zuvor bemerkte Weise in den beiden sich gegenseitig bedingenden Momenten, dem Momente des Unterschieds und dem Moment der den Unterschied aufhebenden Einheit, und zwar so, daß das eine dieser beiden Momente, das des Unterschieds, auf die Seite der Welt, das andere, das der Einheit, auf die Seite des Sohnes fällt, so können diese beiden Seiten selbst nur durch den Begriff des Gottmenschen vermittelt werden. Die Wahrheit der aus Nichts geschaffenen endlichen Welt ist nur der Mensch, als die an sich seyende Einheit des endlichen und unendlichen Geistes, d. h. als der Gottmensch. So bilden alle diese zur Theologie im engeren Sinn gehörenden Lehren, sobald sie ihrem logischen Verhältniß nach gedacht werden, einen eng geschlossenen Kreis, dessen Mittelpunct die Lehre von der Dreieinigkeit ist, welche selbst erst durch diese Beziehung auf die mit ihr zusammengehörenden Lehren so bestimmt wird, wie es ihr Begriff erheischt. Nur wenn, was in der Idee der Dreieinigkeit ideell enthalten ist, der Unterschied und die Einheit, in der Welt und in dem Gottmenschen zu seinem realen Unterschied sowohl als zu seiner realen Einheit gelangt, ist die Lehre von der Dreieinigkeit zu ihrer Wahrheit für die denkende Betrachtung erhoben,

ohne dieſe reale Beziehung aber bleibt das Dogma von der Einheit des Weſens und einer Dreiheit von Perſonen, welche Perſonen ſind und nicht ſind, ein bloßer Schematiſmus, ein nichtsſagendes Spiel mit leeren Begriffen. Je mehr ein theologiſches Syſtem als eine organiſch ſich entwickelnde, in ſich geſchloſſene, Einheit ſich darſtellt, deſto gewiſſer wird es nicht anders als aus dem Geſichtspunct derſelben Momente, die der weſentliche Inhalt der Dreieinigkeits-Idee ſind, in ſeinem organiſchen Zuſammenhang aufgefaßt werden können. Alle Theile des Syſtems können ja ihren gemeinſamen Ausgangs- und Endpunct, das allgemeine Princip, durch welches ſie beſtimmt werden, nur in der Idee Gottes haben, die ohne eine ſolche Beziehung nur eine abſtracte Vorſtellung wäre. Sobald aber die Idee Gottes aus ihrer abſtracten Einheit heraustritt und mit ihrem concreten Inhalt ſich erfüllt, wird ſie zur Idee des dreieinigen Gottes, zu welcher daher auch alles, was zum Inhalt des Syſtems ſelbſt gehört, in einer beſtimmten Beziehung ſtehen muß. Daher müſſen nun für eine tiefer eindringende geſchichtliche Unterſuchung alle jene ſo eng ineinander eingreifenden Lehren zuſammengenommen werden. In ihrer geſchichtlichen Entwicklung ſelbſt liegen ſie freilich großentheils ſehr weit auseinander, und jede derſelben ſcheint ſogar, mehr oder minder unabhängig von den andern, nur ihren eigenen Weg zu gehen; allein dieſes Mangelhafte der Entwicklung iſt ſelbſt nur der geſchichtliche Proceß, welchen die höhere geſchichtliche Betrachtung nach ſeinen einzelnen Momenten nachzuweiſen hat, und nur vom Standpunct der Idee aus nachweiſen kann. Auf der andern Seite aber laſſen ſich auch erſt von dieſem höheren Standpuncte aus die Momente auffinden, in welche die Dogmen bei aller Trennung und Vereinzelung doch auch wieder der ſie verbindenden inneren Einheit zugekehrt ſind. Nur wer den ſpeculativen Inhalt des Dogma ſtets vor Augen hat, wird im Stande ſeyn, den oft ſo verborgenen Fäden nachzugehen, an welchen

der dem Dogma immanente Gedanke fortläuft, um ihn auch in der so inadäquaten Form, in welcher er bald da bald dort, durch seine eigene Natur getrieben, sich hervordrängt, zu erkennen und festzuhalten.

Wie die Lehre von der Dreieinigkeit als der Mittelpunct der Lehren anzusehen ist, welche die Theologie im engeren Sinn in sich begreift, so ist sie überhaupt diejenige, in welcher das christliche Gottesbewußtseyn seit der ältesten Zeit seinen wesentlichsten und eigenthümlichsten Inhalt erkannt hat. Daß Gott ein dreieiniger Gott ist, ist die das Christenthum sowohl vom Heidenthum als Judenthum unterscheidende Grundlehre. An dieser Lehre muß sich daher auch ganz besonders der characteristische Unterschied des Christenthums von jenen beiden Religionsformen herausstellen. Je mehr wir aber diese Lehre selbst in ihrer tiefern, in die übrigen Lehren und den ganzen Zusammenhang des christlichen Dogma eingreifenden Bedeutung aufzufassen suchen, desto weniger werden wir uns damit begnügen können, den Unterschied des Christenthums vom Heidenthum und Judenthum, so weit er diese Lehre betrifft, nur so zu bestimmen, das Heidenthum kenne Gott nur in der Vielheit, das Judenthum nur in der Einheit, das Christenthum aber gleiche sowohl die Einheit als die Vielheit des göttlichen Wesens in der Idee des dreieinigen Gottes aus. Daß diese Idee dem Christenthum ebenso wesentlich zukommt, als sie jenen andern Religionen fehlt, hat seinen Grund überhaupt in allem demjenigen, was diese Religionen als untergeordnete Stufen der religiösen Entwicklung vom Christenthum unterscheidet, und wir müssen daher, um den wesentlichen Inhalt der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit festzustellen, auf das Verhältniß des Christenthums zu den vorchristlichen Religionen etwas näher eingehen. Im Allgemeinen aber werden wir, wenn wir die beiden Momente des Unterschieds und der Einheit als das Wesentliche der christlichen Dreieinigkeitslehre betrachten, und diese Lehre auf

die angegebene Weiſe nicht blos auf das Verhältniß Gottes zu ſich, ſondern auch zur Welt und zum Menſchen beziehen, das Characteriſtiſche des Heidenthums und Judenthums in dieſer Hinſicht vielmehr ſo zu beſtimmen haben, daß, während im Heidenthum das Moment des Unterſchieds noch nicht einmal zu ſeinem Rechte kommt, im Judenthum zwar der Unterſchied in ſeiner vollen Realität geſezt iſt, um ſo mehr aber das andere Moment, die den Unterſchied aufhebende Einheit, demſelben noch fremd geblieben iſt. Dieß iſt es demnach, was, um der chriſtlichen Idee der Dreieinigkeit näher zu kommen, den Uebergang auf den eigentlichen Gegenſtand machen muß.

Im Heidenthum iſt das Moment des Unterſchieds noch nicht zu ſeiner Wirklichkeit gekommen. Das Heidenthum iſt, ſeinem allgemeinſten Charakter nach, die unmittelbare Einheit des Natürlichen und Göttlichen. Gott als Geiſt iſt noch nicht der freie, ſelbſtſtändige, ſelbſtbewußte Geiſt, welcher die Welt als ſein Anderes ſich ſelbſt gegenüberſtellt, um in ihr, als dem Endlichen, das Bild ſeines eigenen Weſens anzuſchauen und zu verwirklichen, ſondern Gott iſt hier nur der von der Natur noch gebundene und mit ihr noch verſchlungene, mit dem Momente der Natürlichkeit behaftete, von dem unwiderſtehlichen Zuge zur Materie beherrſchte und in ihren Banden feſtgehaltene Geiſt. Daher iſt auch, ſoweit Gott und Natur auseinandertreten, das Subſtanzielle nur die Natur und das Göttliche nur ein Accidens derſelben, eine rein ſubjective Vorſtellung, in welcher das die Natur anſchauende Subject, auf dem Wege der Reflexion und Abſtraction und mit Hülfe des verſinnlichenden Bildes, ſeine eigene Geſtalt ſich gegenüberſtellt, und wenn das auf dieſe Weiſe geiſtig thätige Subject ſich zur höchſten Abſtraction erhebt, ſteigert es ſich ſelbſt zum abſoluten Ich, das das Endliche und Unendliche, das Menſchliche und Göttliche als Einheit in ſich begreift. Das iſt der Character der Subjectivität, welchen

das ganze Heidenthum als ſein innerſtes Princip in ſich trägt, und je weniger der Geiſt der alten Religion eine beſtimmte Form des natürlichen Seyns feſthält, deſto entſchiedener gibt ſich dieſer Character der Subjectivität als das allgemeine, dieſen Standpunct des religiöſen Bewußtſeyns beſtimmende, Princip zu erkennen, wie wir dieß vor allem in dem Brahmanismus der indiſchen Religion vor uns ſehen.

Brahma, oder Brahm [1]), iſt zwar das ſchlechthin Eine, das Eine allgemeine, den Dingen immanente, mit ihnen identiſche Seyn, das Seyn ihres Seyns, die unbeſtimmte Identität oder abſolute Subſtanz, aber als ſolche eine bloße Abſtraction, die nur dem vorſtellenden Subject angehört. Darum iſt dieſes reine, nur in die Abſtraction des vorſtellenden Bewußtſeyns fallende Seyn, was damit weſentlich zuſammenhängt, auch das reine Denken ſelbſt, das denkende Ich als abſtracte Ichheit. Alles iſt zulezt nur Denken und durch die Thätigkeit des Denkens geſezt. Das einſam mit ſich ſelbſt brütende Eine höchſte Urweſen bringt durch die Kraft der Contemplation die Welt hervor, die Schöpfung iſt der Uebergang aus dem Zuſtande des Nichtunterſcheidens, der Bewußtloſigkeit in den Zuſtand des erwachten Selbſtbewußtſeyns, und die Momente dieſes geiſtigen Proceſſes ſind ebenſoviele Momente der Weltſchöpfung. Der Geiſt objectivirt und verkörpert ſich im Univerſum als einem menſchlichgeſtalteten Organiſmus, die Schöpfung prägt an ſich die Geſtalt des Menſchen ab, und das Weltall iſt ebenſo nur der Weltmenſch im Großen, wie der Menſch das Weltall im Kleinen. In der menſchlichen Geſtalt, als der ſchönſten und vollkommenſten, nach der Lehre der Vedas, hat alſo das höchſte Ur-

1) Man vgl. über den Brahmanismus im Allgemeinen Hegel Philoſ. der Rel. Bd. I. S. 284. f. Vermiſchte Schriften Bd. I. (Werke Bd. XVI.) S. 361. f. Stuhr, die Religions-Syſteme der heidniſchen Völker des Orients. Berlin 1836. S. 69. f.

weſen, oder der unendliche Geiſt die wahrhafte Form ſeines Daſeyns. Schon darin liegt, daß der menſchliche Geiſt, als die in dem Weltall ſich objectivirende abſolute Ichheit, die Einheit Gottes und des Menſchen iſt. Dieß iſt das Weſen der indiſchen Alleinheitslehre, wie ſie ſich uns in der Perſon Kriſchna's darſtellt. Als der Gottmenſch der indiſchen Religion iſt Kriſchna [2]) Alles in Allem, die dem Auge des Geiſtes ſichtbar gewordene Macht, in deren in ſich einigem Weſen das Weltall beſteht und ſich bewegt. Dieſe Macht iſt aber der menſchliche Geiſt ſelbſt, ſofern der Menſch, da alles Geiſtige an ſich Eines und daſſelbe iſt, in ſich ſelbſt, in ſeinem eigenen geiſtigen Selbſt, alle übrigen Geſchöpfe und in ihnen Gott erkennt. Darum ſah Ardſchuna, welchen Kriſchna als deſſen Wagenlenker in den das Erdenleben mit ſeinen Kämpfen in ſich abſpiegelnden Kampf der Pandus und Corus begleitete, als er den Kriſchna bat, ſich ihm ſeinem Weſen nach zu zeigen, und ihm ſeine göttliche Größe und Erhabenheit zu offenbaren, mit dem göttlichen Auge, das Kriſchna ihm hiezu lieh, d. h. in ſeinem eigenen, göttlich erleuchteten, zum Bewußtſeyn ſeiner Unendlichkeit erhobenen Selbſt, den Kriſchna zum Himmel emporragend, ohne Anfang, Mitte und Ende, mit vielen Köpfen, Augen und Armen, tauſende von göttlichen an Farbe und Umriſſen verſchiedene Geſtalten in ſich vereinigend, das Weltall mit ſeinem Glanze erwärmend, und in ihm alle Götter von dem im Lotuskelche ſizenden Brahma an, alle Weiſen und die ganze Schaaren der Geſchöpfe jeglicher Art, das Weltganze in ſeiner Einheit und Getheiltheit, wie es nicht blos alle Arten des Seyns umfaßt, ſondern auch das Nichtſeyende iſt, Unſterblichkeit und Tod, was iſt und was nicht iſt. Der Standpunct der Subjectivität, der der heidniſchen Religion überhaupt eigen iſt,

2) Vgl. W. v. Humboldt Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epiſode des Maha-Bharata. Berlin 1836. S. 14.

steigert sich hier zum Standpunct der absoluten Subjectivität. Alles Seyende und Nichtseyende, Gott und Welt, Endliches und Unendliches gehört nur der subjectiven Betrachtung des in der Unendlichkeit seines Wesens sich selbst anschauenden Subjects an. Dagegen stellt sich uns die Einheit des göttlichen und natürlichen Seyns, wie sie zum Character der alten Religion gehört, in den übrigen mit dem Brahmanismus zunächst zusammenhängenden Formen der indischen Religion dar, vor allem in den dem Brahma am nächsten stehenden beiden großen, in das religiöse Volksleben der Indier so tief eingreifenden Gottheiten, Wischnu und Siwa. In dem ersteren derselben wird das Göttliche oder Substanzielle der Natur unter der Form des Wassers oder der Luft, in dem leztern unter der des Feuers angeschaut. Mystisch dargestellt ist diese Einheit des Natürlichen und Göttlichen, oder das zur indischen Weltanschauung wesentlich gehörende Verhältniß der Immanenz Gottes und der Welt in den Avataras oder Verkörperungen Wischnu's, welchen der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Welt für sich nicht bestehen kann, sondern nur durch göttliche Vermittlung, durch die unmittelbare Dazwischenkunft der Gottheit selbst, in ihrem Seyn und Bestand erhalten werden kann. Sowie daher die Gottheit aus der Welt sich zurückzieht, ihr Einfluß auf sie schwächer zu werden beginnt, oder, subjectiv betrachtet, das Gottesbewußtseyn in der Menschheit seine Kraft und Wirksamkeit verliert, geht die Welt unvermeidlich ihrem Untergang entgegen. Daher muß die Gottheit von Zeit zu Zeit bald in dieser bald in jener Gestalt in die endliche Ordnung der Dinge eingreifen, um das immer mehr in der Welt überhand nehmende Böse zu bekämpfen, und die entschwundene Tugend und Religiosität wiederherzustellen. Wischnu ist daher in dieser Eigenschaft vorzugsweise der erhaltende Gott. Insofern ist der Gegensaz zu ihm Siwa, welcher, wie er gewöhnlich genommen wird, seiner Haupteigenschaft nach der Zerstörer ist, nur

ist Siwa als Zerstörer auch wieder der Erzeuger, indem er diese beiden Seiten des Naturlebens in sich vereinigt, die producirende und destruirende, und überhaupt der Gott des im Schaffen und Erzeugen, wie im Zerstören und Vernichten alles Erschaffenen und Gewordenen sich fort und fort entwickelnden Naturprocesses ist.

Wie alles dieß immer wieder seine nähere oder entferntere Beziehung auf die Momente hat, durch welche die Idee der Dreieinigkeit sich mit sich selbst vermittelt, so will man in der indischen Religion auch noch einen bestimmtern und unmittelbarern Ausdruck dieser Idee finden. Die Trias der drei indischen Götter gilt längst als eine der sprechendsten Analogien der christlichen Wahrheit, die die heidnische Religion aufzuweisen hat, und in der That läßt sich auch kaum verkennen, wie die allgemeine logische Grundform, auf welcher die christliche Lehre von der Dreieinigkeit beruht, hier deutlicher, als sonst irgendwo innerhalb der Sphäre der heidnischen Religion, hervortritt, nur bedarf der Gesichtspunct, aus welchem dieses Verhältniß gewöhnlich betrachtet wird, noch einer genaueren Bestimmung. Nimmt man, wie gewöhnlich geschieht, Brahma als Schöpfer, Wischnu als Erhalter, Siwa als Zerstörer, so hat man zwar eine bestimmte Begriffs-Einheit, da aber Siwa nicht blos Zerstörer, sondern auch Erzeuger ist, so sollte er als Zerstörer und Erzeuger das zweite Moment, und Wischnu dagegen das dritte seyn, während gewöhnlich Wischnu als das zweite und Siwa als das dritte gilt. Ist aber dieses leztere Verhältniß, so scheint mit Recht zu gelten, was Hegel [3]) sagt: „das dritte ist Siwa, der große Gott. Dieß müßte die Rückkehr in sich seyn. Das Erste, nemlich Brahma, ist die entfernte, in sich verschlossene Einheit, das Zweite, Wischnu, die Manifestation (die Momente des Geistes sind insoweit nicht zu verkennen),

3) Philos. der Rel. I. S. 299.

das Leben in menſchlicher Geſtalt. Das Dritte müßte die Rückkehr zum Erſten ſeyn, damit die Einheit geſezt wäre, als in ſich zurückkehrende, aber gerade dieß iſt das Geiſtloſe; es iſt die Beſtimmung des Werdens überhaupt, oder des Entſtehens und Vergehens. Es iſt geſagt: die Veränderung überhaupt iſt das Dritte, ſo iſt die Beſtimmung Siwa's einerſeits die ungeheure Lebenskraft, andrerſeits das Verderbende und Verwüſtende, die wilde Naturkraft überhaupt." Allein dieſe Auffaſſungsweiſe der indiſchen Trias harmonirt mit den ſonſtigen Beſtimmungen, die Hegel in Anſehung der Trinitätslehre gibt, ſelbſt nicht genau. Als das Weſentliche derſelben muß ja feſtgehalten werden, daß jedes der drei Momente auch wieder eine Totalität für ſich iſt, ſomit beide Momente zugleich in ſich begreift, ſowohl das des Unterſchieds, als das der Einheit, weßwegen die Bewegung des Begriffs nur darin beſtehen kann, daß der in dem erſten Moment bloß ideell geſezte Unterſchied in den folgenden mehr und mehr zu ſeiner vollen Realität kommt, ſoweit er aber auseinander geht, auch wieder in der Einheit aufgehoben iſt. Haben wir daher die Reihe der drei Momente Brahma, Wiſchnu und Siwa, ſo iſt in Brahma, nehmen wir ihn nun abſtract als das Eine, Allgemeine, die unendliche Subſtanz, oder concreter als Weltſchöpfer, das Verhältniß Gottes und der Welt nur als verſchwindendes Moment geſezt, es iſt die Immanenz Gottes und der Welt, in welcher Gott allein das Seyende, die Welt das Nichtſeyende iſt. In Wiſchnu, dem Erhalter, tritt das Verhältniß Gottes und der Welt ſchon mehr auseinander, der Begriff der Welt iſt in ſeiner realen Wirklichkeit geſezt, als Gegenſtand der Erhaltung iſt die Welt das für ſich Seyende, das die göttliche Thätigkeit der Erhaltung mit der an ſich ſeyenden Einheit der Welt mit ſich ſelbſt, welche ihr in ſich ſelbſt zerfallendes Fürſichſeyn zur nothwendigen Vorausſezung hat, vermitteln ſoll. Iſt Wiſchnu auf dieſe Weiſe, als das zweite Moment,

die Welt in ihrer immanenten Identität mit sich selbst, so ist Siwa, das dritte Moment, die Natur, der Gegensaz sowohl als die Einheit des Erzeugens und Zerstörens, der in der Reihe der einzelnen Erscheinungen, in welchen der Wechsel des Naturlebens besteht, sich stets wiederholende Proceß des Sezens und Aufhebens. Die Momente der indischen Trinitätslehre wären demnach die drei Begriffe Gott, Welt und Natur, und das Mangelhafte derselben müßte (abgesehen davon, daß der Fortgang des einen Moments zum andern überhaupt nicht logisch bestimmt ist) vor allem darin gefunden werden, daß dieser göttliche Lebensproceß zwar zu der Natur, als dem Momente der Einzelnheit, sich fortbewegt (sofern Siwa nicht wie Wischnu, das Moment der Besonderheit, die Welt als objective Einheit, sondern die Natur in ihrem getheilten und vereinzelten Seyn ist), zugleich aber auch in dem Processe des äusseren sinnlichen Naturlebens stehen bleibt, ohne aus dem zweiten und dritten Moment zum ersten sich zurückzubewegen. Allein diesem Mangelhaften steht auf der andern Seite auch wieder die Ahnung des Richtigen darin gegenüber, daß, wie Hegel [4]) selbst bemerkt, das, was Wischnu heißt, selbst wieder von sich sagt, er sey alles, Brahm sey der Mutterleib, in dem er alles erzeuge, er die absolute Formthätigkeit, ja er sey Brahm, und ebenso, wenn Siwa redend eingeführt wird, so ist er die absolute Totalität, das Feuer der Edelsteine, die Kraft im Manne, die Vernunft in der Seele, er ist auch wieder Brahm. So sind demnach auch Wischnu und Siwa wieder Brahma selbst, oder vielmehr Brahma kehrt in Wischnu und Siwa zu sich selbst zurück, nur ist diese Einheit Brahma's mit sich selbst, indem die Momente der Einheit und des Unterschieds noch nicht so festgestellt sind, um in dem rechten Verhältniß in einander einzugreifen, noch nicht die wahrhaft concrete, son-

4) a. a. O. S. 301.

dern nur die abſtracte unterſchiedsloſe Einheit, die der Begriff Brahma's überhaupt iſt.

Dieſe Darſtellung der brahmaniſchen Dreieinigkeitslehre mag uns zugleich überhaupt klar machen, wie die Idee der Dreieinigkeit den allgemeinen Geſichtspunct feſtſtellt, von welchem aus die in einer beſtimmten Religionsform enthaltene Geſtaltung des religiöſen Bewußtſeyns aufzufaſſen iſt. Um ſo weniger dürfen wir daher Bedenken tragen, auch die zweite Hauptform der religiöſen Weltanſchauung der Indier, den dem Brahmanismus zur Seite gehenden Buddhaismus unter denſelben Geſichtspunct zu ſtellen, ſo wenig auch in einer Religion, die ſich zum objectiven Begriff Gottes ſo negativ verhält, wie die buddhaiſtiſche, von einer Dreieinigkeitslehre die Rede ſeyn zu können ſcheint. Der Buddhaismus [5]) kennt, wie wenn in ihm das Subjective der Idee Brahma's zum Bewußtſeyn gekommen wäre, eine weltſchöpferiſche Gottheit gar nicht, er iſt, ſo zu ſagen, ſeinem Princip nach Atheismus; ſtatt zwiſchen Gott und Welt zu unterſcheiden, unterſcheidet er nur zwiſchen Geiſt und Materie, aber auch was er Geiſt nennt, bedarf erſt einer näheren Beſtimmung. Es führt, wie Stuhr [6]) mit Recht gegen Schmidt

5) Man vgl. beſonders J. J. Schmidt in den Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg. VI. Serie. Sciences politiques, Histoire, Philologie T. I. 1830. S. 89. f. S. 221. Die beiden Abhandlungen über einige Grundlehren des Buddhaismus. T. II. 1832. S. 1. f. Ueber die ſogenannte dritte Welt der Buddhaiſten als Fortſezung der Abhandlungen über die Lehre des Buddhaismus. S. 41. f. Ueber die tauſend Buddhas einer Weltperiode der Einwohnung oder gleichmäßigen Dauer. Stuhr a. a. O. S. 147. f. Hegel hat, was freilich in Folge der von ihm benüzten Quellen geſchah, den Buddhaismus zu niedrig genommen. Jedenfalls ſteht er jezt in der neuen Ausg. der Rel.Phil. richtiger nach dem Brahmanismus.

6) Die chineſiſche Reichsreligion und die Syſteme der indiſchen Philoſophie u. ſ. w. Berlin 1835. S. 79.

bemerkt, zu einer unrichtigen Vorstellung, wenn man das, was im Buddhaismus als das Höchste und Göttliche gilt, als absolute Intelligenz oder abstracte Universal-Intelligenz bezeichnet, und die in der Welt herumirrenden athmenden oder belebten Wesen als von jener Ur-Intelligenz ausgeflossene, in die Materie zerstreute und auseinander getheilte, und dadurch gefesselte und verfinsterte Intelligenzen betrachtet. Nicht blos die Idee einer weltschöpferischen Gottheit, auch die Idee einer absoluten Intelligenz, oder eines ewigen absoluten Geistes, ist dem Buddhaismus fremd, er kennt nur Geister in der Mehrheit, lehrt aber über ihren Ursprung nichts, sondern behauptet vielmehr geradezu, daß man darüber nichts wissen könne. Das höchste Weltprincip ist dem Buddhaismus nicht Gott, nicht der Geist, sondern die Materie, oder vielmehr das unbegreifliche Gesez der Nothwendigkeit, mit welcher in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen, in stets sich wiederholenden Umwandlungen und Zerstörungen, alles entsteht und vergeht, das sogenannte buddhaistische Schicksal, das insofern kein blindes und vernunftloses ist, sofern es auf dem, in dem steten nothwendigen Zusammenhang von Schuld und Strafe sich realisirenden, Begriff der Gerechtigkeit beruht, welcher die Materie, deren immanente Eigenschaft diese Gerechtigkeit ist, selbst wieder unter den Begriff des Geistes stellt, wie ja überhaupt in dem alten, in dem Gegensaz von Geist und Materie sich bewegenden Dualismus Geist und Materie nicht so geschieden sind, daß der Geist nicht auch Materie und die Materie hinwiederum selbst auch Geist wäre. Dieser geistige durch den Begriff der Gerechtigkeit bestimmte Character der Materie gibt ihr in Beziehung auf den Geist nur die Bedeutung eines sollicitirenden Princips. Wie Brahma der denkende und durch das Denken thätige, schaffende, Geist, also nur insofern das höchste Urwesen und der Weltschöpfer ist, sofern er wesentlich das Denken selbst oder der Geist ist, so geht der Buddhaismus auf eine höchst eigenthümliche Weise zu dem Bewußtseyn fort,

daß der Geiſt nur inſofern wahrhaft Geiſt iſt, ſofern er durch ſeine eigene ſittliche Selbſtthätigkeit ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Daher weiß dieſes Syſtem von einem an ſich ſeyenden und ſchon von Anfang an in ſich vollendeten Geiſte gar nichts, der Geiſt exiſtirt hier nur in der Form freier ſelbſtthätiger Individuen. Der abſolute Geiſt, der im Brahmanismus am Anfang des Syſtems ſteht, ſteht hier erſt am Ende, wenn der individuelle Geiſt durch ſeine ſittliche Kraft das abſolute Weſen des Geiſtes erſt aus ſich heraus entwickelt, durch ſein ſittliches Streben ſich als Geiſt bethätigt hat. Dieß iſt der Begriff des Buddha, ſofern es zum Weſen des Buddha gehört, was er dem Begriff ſeines Weſens nach iſt, nicht ſchon von Anfang an auf abſolute Weiſe zu ſeyn, ſondern erſt zu werden. Deswegen exiſtirt das wahre Weſen des Geiſtes nur in der Form des menſchlichen Daſeyns, und dieſe Form der Exiſtenz iſt die nothwendige Vorausſezung, wenn der Geiſt ſich zur abſoluten Idee ſeines Weſens erheben ſoll. Es iſt eine der weſentlichſten Lehren des Buddhaismus, daß alles, was zur Buddha-Würde gelangen will, zuvor Menſch geweſen und auf dieſer Stufe die Pflichten erfüllt und die Prüfungen und Läuterungen beſtanden haben muß, die den Eingang in das Nirwana bedingen. Damit aber der Geiſt in dieſe dem Begriff ſeines Weſens entſprechende Thätigkeit verſezt werde, bedarf er eines ihn beſtimmenden Princips, der Sollicitation der Materie, von welcher auf dieſe Weiſe abhängig zu ſeyn, die Gebundenheit des Geiſtes durch die Materie, ſein noch unfreier Gegenſaz zu derſelben iſt. Die Materie muß durch ihre überwiegende Macht den Geiſt binden, damit der Geiſt durch ſeine Befreiung von der Materie ſeine geiſtige Kraft entwickeln kann. Daher geſchieht der Anfang der Weltentwicklung, ſo unmotivirt iſt derſelbe, durch plözlich hervorbrechende Sturmwinde. Zugleich entſteht eine Anzahl von Lichtweſen, die, ſich vermehrend und allmälig ausartend, niedere Gattungen erzeugen, bis zulezt

dieſe körperliche Welt ins Daſeyn tritt, und durch immer tieferes Sinken und ſtete Verminderung des geiſtigen Lichtſtoffs die Materie immer gröber und die Finſterniß immer finſterer wird. Auf der andern Seite aber gibt es auch eine Vergeiſtigung der lebenden Weſen durch ſtufenweiſe Beförderung in höhere Geburten bis zu den höchſten Geiſtesregionen hinauf, wodurch das Weltgebäude entvölkert, alles Intellectuelle aus der Materie befreit und zur Einheit vereinigt wird, und unnennbare Zeiten hindurch, bis zum Beginn einer neuen Schöpfung, in völliger Ruhe bleibt. Auf dieſem Verhältniß des Geiſtes zur Materie beruht der Gegenſaz der beiden Zuſtände, welche als der Gegenſaz des Dieſſeits und Jenſeits durch die beiden Sanskritwörter Sanſara und Nirwana bezeichnet werden. Sanſara iſt die Welt der vergänglichen Erſcheinungen, der Kreislauf der Metempſychoſe, die Welt des Wechſels und der Geburt, in welcher das Geſez der nothwendigen Verkettung der Urſachen und Wirkungen waltet. Nirwana iſt die ewige Glückſeligkeit, die gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in derſelben, das Einswerden mit dem Abſoluten. Daher iſt die höchſte Aufgabe des Buddhaiſten, aus dem Sanſara in das Nirwana, aus der Welt der verkettenden Nothwendigkeit zur abſoluten Freiheit des Geiſtes zu gelangen, zur Befreiung von der Materie und den Entwicklungen der Natur. Wer aus den hemmenden Schranken der Natur herausgetreten iſt, an einen ſolchen macht das Geſez des Schickſals der Thaten keine Anforderungen mehr, er hat den höchſten Grad der Erkenntniß und des Wiſſens erreicht, und es ſteht nun in ſeinem freien Willen, ſich in das Jenſeits aller Erkenntniß und alles Wiſſens, in das abſtracte Immaterielle, in die abſolute Einheit Buddha's zu verſenken. Es iſt dieß das ſogenannte Leere der Buddhaiſten. Dem freien Geiſt iſt die Natur das Leere, Nichtige, Nichtdaſeyende, weil er es weiß, daß ſie nur in der Unfreiheit des Geiſtes ihre Realität hat, in ihrem Daſeyn, ihrer Fortdauer, ihren For-

men und Geſezen nur das Vermittelnde für die Thätigkeit des Geiſtes iſt. Daher wird in den Schriften der Buddhaiſten ſelbſt die Grundidee des Buddhaismus in dem Saze ausgeſprochen: zwiſchen Sanſara und Nirwana iſt kein Unterſchied, d. h. der Sanſara iſt nur inſofern von dem Nirwana verſchieden, ſofern er den Geiſt in den Lockungen der Sinnenwelt zu halten, und ihm das Bewußtſeyn, daß er dem Nirwana angehöre, zu rauben ſucht. Das an ſich Seyende, wahrhaft Subſtanzielle, iſt nur das Nirwana, der Sanſara hat an ſich keine Realität, er exiſtirt nur als ſinnlicher Schein. Dieſelbe Grundanſicht drücken die Buddhaiſten auch durch den Saz aus: alle drei Welten ſind leer, d. h. es iſt an ſich nur Eine oder vielmehr keine Welt, weil, was den Unterſchied der Welten macht, nur das vom Geiſt Verſchiedene, das Materielle, iſt, alles aber, was nicht zum Weſen des Geiſtes ſelbſt gehört, ein blos ſcheinbares Daſeyn hat, nur eine ſich ſelbſt zum Nichtigen und Leeren aufhebende Realität. Auf den Gegenſaz des Sanſara und Nirwana müſſen wir demnach zurückgehen, um das Verhältniß der buddhaiſtiſchen Religionsform zur Idee der Dreieinigkeit richtig aufzufaſſen. Dieſelben Momente, die überhaupt der Idee der Dreieinigkeit weſentlich zu Grunde liegen, ſind uns auch hier gegeben, das Moment des Unterſchieds und das der Einheit. In dem Sanſara ſteht der Geiſt im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, in dem Nirwana iſt dieſer Widerſpruch wieder aufgehoben, und der Geiſt kehrt zu ſeiner Einheit und Freiheit mit ſich ſelbſt zurück. Es fragt ſich nur, von welchem Puncte die Diremtion in dieſe beiden Momente ausgeht? Es iſt nicht Gott, nicht die Materie, nicht der Geiſt, da ſich der individuelle Geiſt unmittelbar in dieſen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſezt ſieht. Auch die den Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen verkettende Nothwendigkeit, das Geſez, das Schickſal der Thaten, die das Verhältniß der Schuld und Strafe beſtimmende Idee der Gerechtigkeit, kann nicht als höchſtes

Princip betrachtet werden, da der Geiſt, ſobald er in das Nirwana eingeht, ſich auch darüber erhebt. Es kann daher nur der Geiſt an ſich ſeyn, welcher in dieſe beiden Momente der Vermittlung mit ſich ſelbſt, das der Unfreiheit und das der Freiheit, ſich ſelbſt dirimirt. Aber eben dieſes, jeder Selbſtvermittlung vorangehende, Anſichſeyn des Geiſtes iſt der noch dunkle, unbegriffene Punct des Buddhaismus. Die Momente der Bewegung ſind zwar gegeben, aber es fehlt der ſich ſelbſt beſtimmende Anfang der Bewegung, daher erſcheint, wo der Geiſt wenigſtens als die an ſich ſeyende Einheit geſezt ſeyn ſollte, nur die Materie, als die unmittelbar überwiegende, den Geiſt bindende, Macht, und es iſt daher auch bei dem gegenſeitigen Ineinandergreifen der beiden Principien, indem der Geiſt die Materie zu ſeiner Vorausſezung hat, und die Materie hinwiederum ohne den Geiſt nichts iſt, ſchwer zu ſagen, welches der beiden Principien das abſolute iſt. Dieſes noch ungeſchiedene Ineinanderſeyn von Geiſt und Materie gehört jedoch zum Character der alten Religion überhaupt.

Wie der Brahmanismus ſeine Trinität hat, ſo begegnet uns auch im Buddhaismus die merkwürdige Erſcheinung, daß die Idee der Dreieinigkeit als ausdrückliche Lehre des Syſtems hervortritt. Die buddhaiſtiſche Trinitätslehre iſt die Lehre von den ſogenannten drei Kleinodien, Buddha, Dharma, Sanggha [7]). Buddha iſt die im Pradſchna, d. h. im Uebergang zur Offenbarung ſtehende, hiſtoriſch erſchienene Perſon des Sakyamuni, Dharma iſt das geoffenbarte Wort Buddha's, die Lehre aller Buddha's, durch welche der Weg zum Bodhidſchnana gezeigt wird, und Sanggha iſt inſofern der Sohn beider, als darunter der Verein derer verſtanden wird, die als treue Anhänger Buddha's, in Folge ſeiner und ſeines Worts Offenbarung, dieſen Weg wandeln, und ſich alſo

7) Vgl. Schmidt in der dritten der oben S. 13. genannten Abhandlungen a. a. O. S. 3. f.

dem Sanſara entziehen oder entzogen haben; es wird darunter die Schaar der Bodhiſatwas, Pratjekas und Srawakas (die verſchiedenen Klaſſen der Jünger und Nachfolger Buddhas) begriffen. In dieſer Trias iſt das ganze Heil für die athmenden Weſen gegeben. Es iſt dieß zwar nur eine ſogenannte ökonomiſche Trinität, aber die drei, in dieſer Beziehung zu einander geſezten, Begriffe ſind durch ein inneres, weſentliches Verhältniß verbunden. Iſt Buddha, als das Princip der göttlichen Offenbarung, gleichſam der Vater, ſo iſt das von ihm geoffenbarte Wort, ſeine Lehre als objective Einheit, der Sohn, und das Dritte, dasjenige, worin jenes Objective ſich ſubjectiv verwirklicht, iſt die buddhaiſtiſche Gemeinde, als der Verein derer, die durch daſſelbe Geſammtbewußtſeyn und die Wirkſamkeit deſſelben geiſtigen Princips zur Einheit unter ſich verbunden ſind.

In der perſiſchen oder zoroaſtriſchen Religion ſtellt ſich uns die, der alten Religion überhaupt eigenthümliche, unmittelbare Einheit des Natürlichen und Göttlichen darin dar, daß das Licht unmittelbar auch das Gute, die Finſterniß unmittelbar auch das Böſe iſt. Derſelbe Gegenſaz, der die Natur und das geſammte Naturleben in zwei völlig verſchiedene Seiten theilt, beſteht auf dieſelbe Weiſe auch für das geiſtige Leben. Natur und Geiſt ſind demnach noch nicht ſo geſchieden, daß das Eine auch ohne das Andere gedacht werden könnte, beide ſind unmittelbar Eins, und das religiöſe Bewußtſeyn iſt noch ganz an das natürliche Seyn, als ſeine nothwendige Vermittlung, gebunden. In dem Gegenſaz, in welchen ſich hier alles ſpaltet, kommt der Unterſchied zu ſeinem vollen Recht, aber auch die Einheit, die der Unterſchied zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung hat, macht ſich wenigſtens dadurch geltend, daß das Verhältniß der beiden feindlich einander entgegenſtehenden Principien als ein Kampf dargeſtellt wird, in welchem das gute, lichte Princip zulezt nothwendig den Sieg gewinnt. Der ganze Verlauf des Kampfs

erfolgt in bestimmten Perioden. In der ersten sind die beiden Principien nur erst an sich geschieden, ohne noch in die aus ihrem Gegensaz nothwendig hervorgehende Thätigkeit überzugehen, in der zweiten entwickelt sich die Macht des bösen Princips, und steigert sich bis zu dem höchsten Grade ihrer Wirksamkeit, welcher aber zugleich, da er nur die innere Negativität des Bösen offenbart, der Moment seiner, sich in sich selbst auflösenden, Unmacht ist, weswegen die dritte Periode diejenige ist, in welcher die Macht des guten Princips immer mehr die überwiegende Herrschaft gewinnt, bis es zulezt Alles in Allem ist. Das Ende des Kampfs ist daher die Affirmation des guten Princips, sofern es die in dem feindlichen Princip gesezte Negation seiner selbst selbst wieder negirt, und aus dem überwundenen Gegensaz zu sich selbst zurückkehrt. In dem mythischen Proceß des Kampfes läßt sich auf diese Weise die immanente Bewegung der Idee erkennen. Woher aber dieser Gegensaz der Principien selbst kommt, der Anfang und das Princip der ganzen Bewegung, die in den Unterschied und Gegensaz sich spaltende Einheit der Idee, bleibt völlig unerklärt. Darüber gibt auch das, nach der gewöhnlichen Darstellung über den beiden Principien, Ormuzd und Ahriman, als höhere Einheit stehende, Princip Zeruane Akerene keinen weitern Aufschluß, da in diesem Princip, der unendlichen Zeit, nur die äussere Form, welche der in der Reihe der Jahrhunderte des großen Weltjahrs sich entwickelnde Kampf zu seiner Voraussezung hat, die Zeit, als abstracte Vorstellung fixirt ist. Die Tendenz wenigstens, die in Ormuzd und Ahriman noch äusserlich getrennt aus einander liegenden Principien, als Momente deſſelben Begriffs, zur Einheit zu verknüpfen, sehen wir in dem persischen Mithras [8]). Das Eigenthümliche seines Wesens ist, daß er, wie er ja auch aus-

8) Vgl. meine Symb. und Mythol. oder die Naturrelig. des Alterthums. Stuttg. 1825. II. 2. S. 65. f.

drücklich Mittler genannt wird, an der Natur der beiden entgegengesezten Grundwesen Theil nimmt, indem er, um das Reich der Finsterniß um so kräftiger zu bekämpfen, auch um so tiefer in dasselbe eingeht und eindringt, sich gleichsam selbst zuvor von ihm überwinden läßt, um es um so siegreicher zu überwinden. Darum ist Mithras, wie er schon im Zendavesta geschildert wird, der kräftigste und siegreichste Ized, und in Beziehung auf die Sonne, in welcher Eigenschaft er besonders in der Verbreitung seines Cultus in die westlichen Länder erscheint, nicht die Sonne schlechthin, sondern die mit dem winterlichen Dunkel ringende, aus demselben erst mit aller Macht sich emporarbeitende Sonne, der **Sol invictus** in diesem bestimmten Sinne. Er nimmt also die dem Licht feindliche Finsterniß als die Negation seines Wesens in seine Lichtnatur selbst auf, und bethätigt sich dadurch, daß er diese Negation seiner selbst selbst wieder negirt, als die affirmativste Lichtnatur. So steht er, als der in die Tiefe aller dieser Gegensäze eingehende und sie vermittelnde, als der sich selbst erniedrigende und durch seine Erniedrigung erhöhte Gott, an derselben Stelle, welche im Christenthum Christus einnimmt, und je größer die Ehre ist, die ihm, als dem Vater Mithras, in seinem spätern Cultus erwiesen wurde, desto mehr repräsentirt er das Wesen Ormuzds selbst, nur ist er nicht Ormuzd schlechthin, sondern immer nur der aus der Ueberwindung des Gegensazes, der Negation seines Wesens, aus dem Unterschiede von sich selbst, in welchen er aus sich selbst herausgetreten ist, zur Einheit mit sich selbst zurückkehrende, höchste Gott.

Es ist ein sehr hoher Standpunct, auf welchen diese orientalischen Religionssysteme, von welchen bisher die Rede war, sich stellen. Das Absolute des Geistes ist in ihnen zum Bewußtseyn gekommen, auf der einen Seite aber fällt dieses Absolute noch in die Sphäre des subjectiven Bewußtseyns, auf der andern ist der Geist, auch wenn er sich über die Sub-

jectivität zur Objectivität erhebt, noch ſo ſehr an ſeinen Gegenſaz gebunden, daß er von demſelben nicht frei werden kann. Materie und Geiſt ſind noch nicht ſtreng geſchieden, aber ungeachtet dieſes Ineinanderſeyns ſind ſie zugleich noch in einem durchaus unverſöhnten Verhältniß zu einander, es gibt noch kein Mittleres, in welchem ſich Geiſt und Materie harmoniſch durchdringen und zu einem ſchönen Ganzen vereinigen, ſo daß beide, wie Inhalt und Form, ſich ſelbſt ſuchen und, wie zur Befriedigung eines gegenſeitigen Bedürfniſſes, ſich zuſammenſchließen. Der Geiſt iſt zwar zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt erwacht, aber je mehr er ſeiner ſelbſt ſich bewußt iſt, deſto mehr will er ſich in ſeiner reinen Abſtractheit feſthalten und in ihr ſich abſchließen. Daher iſt er, ſo wie er aus ſich herausgeht, und in die Materie und die Wirklichkeit des Lebens ſich einzulaſſen beſtimmt wird, immer zugleich in der Flucht aus ihr, oder im Kampfe mit ihr, begriffen. Dadurch iſt der Fortgang zu einer weitern Religionsform bedingt. Alle jene Gegenſäze, die in den orientaliſchen Religionsſyſtemen noch ſo weit auseinanderliegen, die Gegenſäze zwiſchen Geiſt und Materie, zwiſchen Gutem und Böſem, Licht und Finſterniß, Leben und Tod, müſſen ſich enger zuſammenſchließen und in einer verſöhnenden Mitte ausgleichen. Solange dieß nicht geſchehen iſt, gibt es kein wahrhaftes Leben, da das Leben ſeinem Begriff nach nichts anders iſt, als die harmoniſche Einheit der Gegenſäze. Iſt nun die Religion ihrem wahren Begriff nach die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, wie kann dieſe Einheit ſich realiſiren, wenn nicht zuvor die Einheit, die ſie zur Vorausſezung hat, zur Wirklichkeit geworden iſt? Solange die Natur nur aus einem dualiſtiſchen Geſichtspunct betrachtet wird, nur als der Gegenſaz feindlich ſich abſtoßender Principien, nicht als die ſchöne Einheit eines lebendigen Organismus, kann auch Gott nicht wahrhaft Eins werden mit dem Menſchen. Der nächſte Punct alſo, welchen die fortſchreitende religiöſe

Entwicklung erreichen muß, iſt die Anſchauung der Natur, als eines Organismus, in welchem die beiden Principien ſich wie Seele und Leib zu einander verhalten. Gott muß zuvor in der Natur ſich verleiblichen, im Leben der Natur gleichſam Fleiſch und Blut annehmen, ehe es zur eigentlichen Menſchwerdung Gottes im Menſchen ſelbſt kommen kann.

Dieß iſt der Geſichtspunct, aus welchem wir die ägyptiſche Religion als den unmittelbaren Uebergang zur griechiſchen betrachten müſſen. Sie hat den abſtracten Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie ſchon hinter ſich, ſteht ſchon auf dem feſten Boden des concreten Naturlebens, und iſt daher noch in einem beſtimmtern Sinn, als dieß von den orientaliſchen Religionen geſagt werden kann, Naturreligion. Von dieſem Geſichtspuncte aus werden wir daher auch ſogleich auf die Hauptform der ägyptiſchen Religion hingewieſen, auf den eigentlichen Volks- und Landesgott Oſiris, deſſen mythiſche Geſchichte alle, für den Zweck unſerer Unterſuchung wichtige, Momente enthält [9]). Oſiris iſt Nil-, Jahres- und Naturgott, und in allen dieſen Beziehungen ſtellt ſich uns in ihm die Einheit des Göttlichen und Natürlichen in der unmittelbarſten Anſchauung des concreten Naturlebens dar. Die Natur, und zwar, wie ſie ſich dem Menſchen in der ganzen Fülle ihres Lebens, in der Reihe der für ihn ſegensvollſten Erſcheinungen vor Augen ſtellt, iſt gleichſam der Leib des Oſiris, in welchem ſeine Seele ebenſo wohnt, wie in ſeinem heiligen Stiere Apis, dem Repräſentanten des animaliſchen Naturlebens, in welchem alle Individuen der Thierwelt, welche gleichſam nur Glieder des Leibes des Oſiris ſind, ihre Einheit haben. Aber dieſer ſchöne Leib, in welchem alle Fülle des Segens wohnt, unterliegt dem gewaltſamſten Tod, und Oſiris iſt ſeinem weſentlichſten Begriffe nach ein leidender und ſterbender Gott. Wenn der Nil aus dem überflutheten

9) Vgl. meine Symb. u. Mythol. II. S. 161. f.

und befruchteten Lande sich wieder zurückzieht, und um dieselbe Zeit die Natur überhaupt in einen leidensvollen Zustand übergeht, in welchem sie verödet, in düsteres, winterliches Dunkel gehüllt, ihr schöner Leib gleichsam zerrissen ist, dann erduldet Osiris das bekannte traurige Schicksal durch seinen Widersacher Typhon. Dieser böse Gott, Typhon, steht zwar dem guten Gott, Osiris, mythisch als dessen Feind gegenüber, aber Osiris hat den Feind, der die Ursache seines Untergangs ist, in sich selbst; mit dem concreten Begriffe des Lebens, dessen Subject Osiris ist, ist auch die Negation des Lebens, der das Leben zerstörende Tod, gesezt, jedoch nur, um selbst wieder negirt zu werden. Diese Selbstbewegung der Idee ist auch in der Form des Mythus der göttliche Lebensproceß des Osiris. Osiris stirbt zwar, aber er lebt nach dem Tode noch fort, nicht nur in seinem Sohne Horos, in welchem er vom Tode wieder aufsteht, und in den heiligen Thieren, in welchen, wenn auch das Individuum stirbt, doch die Gattung fortbesteht, sondern auch unmittelbar dadurch, daß er, wenn er in der Oberwelt gestorben ist, in die Unterwelt hinabgeht, um daselbst als König und Richter der Todten seine Herrschaft fortzusezen. Wie er auf der obern Welt mit seiner Gattin, Isis, herrscht, so sind beide auch Fürsten der Unterwelt. Ja, das Verhältniß zwischen Leben und Tod kehrt sich sogar geradezu um, und Osiris beginnt dann erst wahrhaft zu leben, wenn er in der Oberwelt gestorben ist. In der ganzen Weltansicht der Aegyptier trat ja das Diesseitige gegen das Jenseitige, das Leben in der Gegenwart gegen die Fortdauer nach dem Tode, zurück. Nach dieser Ansicht ist demnach auch das Seyn des Osiris in der Unterwelt allein das wahre Seyn, erst in der Unterwelt ist er der wahrhaft gute, der den Menschen freundlich gesinnte und wohlwollende Gott, der allen Segen aus der Tiefe spendet. Die für die alte Religion so bedeutungsvolle Ansicht, daß die Gottheiten der Tiefe, der Unterwelt, die Mächte alles Se-

gens ſind, hat in Aegypten ihren eigentlichen Siz. So ſehr demnach auf dieſer Stufe der religiöſen Entwicklung die ganze religiöſe Anſchauung auf das äuſſere Naturleben gerichtet iſt, ſo daß alles wahre Seyn nur mit dem Seyn und Leben der Natur identiſch iſt, und daher auch nichts das religiöſe Gefühl tiefer verlezt, als was die Realität des äuſſern Naturlebens hemmt und aufhebt, ſo kommt ſie doch zugleich zum Bewußtſeyn, daß dieſes äuſſere Naturleben, dieſes natürliche Seyn, erſt negirt werden muß, wenn der Begriff des Lebens ſeine affirmative Bedeutung erlangen ſoll. Erſt wenn Oſiris in der Oberwelt geſtorben iſt, und durch den Tod in die Unterwelt hinabgeht, iſt er wahrhaft der Gott alles Lebens und Segens. Die wahre Realität liegt daher nicht in der äuſſeren Natur, ſondern nur in demjenigen Seyn, das, wenn es auch in ſeiner unmittelbaren Natürlichkeit negirt und aufgehoben iſt, doch als ein mit ſich ſelbſt identiſches feſtſteht. Das iſt die Bedeutung, die hier der Tod hat, als das durch die Negation ſeiner ſelbſt ſich ſelbſt affirmirende Leben. Ein in der Negation ſeiner ſelbſt ſich ſelbſt affirmirendes Leben gibt den Begriff des freien, ſich ſelbſt ſezenden und beſtimmenden, Subjects. In der ägyptiſchen Religion ſollte uns daher, wenn der Tod wirklich dieſe Bedeutung der Negation hat, auch der wahre Begriff der Subjectivität begegnen. Es hat allerdings bei dem erſten Anblick etwas Ueberraſchendes, hier einen leidenden und ſterbenden und durch Leiden und Tod zum wahren Leben hindurchgehenden, den Tod überwindenden, Gott zu finden, aber Oſiris hat kein wahrhaft perſönliches Leben, ſondern er iſt eine bloße Perſonification. Daher iſt auch ſein Tod kein wirklicher Tod, und der ganze Proceß, deſſen Momente Leben und Tod ſind, hat kein Reſultat, ſondern es iſt immer nur dieſelbe, nur nach verſchiedenen Seiten angeſchaute, Natur, die ſich den Schein des freien, geiſtigen Lebens gibt. Was ſich daher auch über die Sphäre der Natur zur freien Subjectivität zu erheben ſcheint,

fällt doch immer wieder in den Boden des bloßen Naturlebens zurück. Es drängt hier zwar die Ahnung durch, daß erst hinter diesem äussern natürlichen Seyn, das in seiner unmittelbaren Natürlichkeit sich selbst aufhebt, die wahre Realität des Lebens, das durch die Negation seiner selbst affirmirte Leben, seinen Anfang nimmt, wenn aber Osiris schon als Naturgott eine bloße Personification des Naturlebens ist, so fällt er nur um so mehr als ein vom Natürlichen, Sinnlichen Abgeschiedener der bloßen Vorstellung anheim. Osiris ist eine blos vorgestellte Subjectivität [10]), und eben dieß ist nun das Räthselhafte dieser Stufe der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns, daß es auf der einen Seite seinen festen Haltpunct nur in der Unmittelbarkeit des natürlichen Seyns finden kann, und doch zugleich auf der andern Seite aus diesem Diesseits der Anschauung immer wieder hinausgetrieben wird in das abstracte Jenseits der bloßen Vorstellung, ohne diese selbst zur substanziellen Realität des sich selbst sezenden Begriffs erheben zu können. Das Moment der Negation tritt also zwar in sein Recht ein, aber es fehlt diesem Proceß, wie es sein mythischer Character von selbst mit sich bringt, noch die Kraft des affirmativen Moments, oder vielmehr der wesentliche Mangel besteht darin, daß der Standpunct, von welchem die Betrachtung ausgeht, nur das natürliche Seyn ist, die Einheit des Natürlichen und Geistigen, die als eine unmittelbare gesezt ist, so daß demnach hier noch das tiefere Bewußtseyn der Nothwendigkeit der Vermittlung fehlt. Es wird von der Einheit des Natürlichen und Göttlichen ausgegangen, aber diese Einheit ist ja selbst eine bloße Voraussezung, und wenn der das natürliche Leben negirende natürliche Tod selbst wieder negirt und durch diese Negation erst der wahre Begriff des Lebens realisirt werden soll, so muß das natürliche Leben selbst schon als die Negation des

10) Vgl. Hegel Philos. der Rel. I. S. 361.

an ſich ſeyenden Lebens begriffen werden können. Darauf führt zulezt die Anſicht der Aegyptier von dem Verhältniß des gegenwärtigen und des künftigen Lebens, und ihre Lehre von der Wanderung und der Palingeneſie der Seelen, aber dieſe verſchiedenen Elemente haben ſich bei den Aegyptiern noch nicht zu einem tiefer begründeten Religionsſyſtem zuſammengeſchloſſen.

In der ägyptiſchen Religion ſind Gott und Natur unmittelbar Eins, der ſchroffe Gegenſaz, in welchem Geiſt und Materie zu einander ſtehen, iſt in der harmoniſchen Einheit des Naturlebens verſöhnt. Welche Vorſtellungen auch ſonſt in die religiöſe Weltanſicht der Aegyptier eingreifen mögen, die weſentliche, in den beiden hohen Volks- und Landesgottheiten, Oſiris und Iſis, vor uns liegende, Grundanſchauung bleibt doch immer dieſe: die Natur iſt der Leib der Gottheit, in welchem ſie ſelbſt, als die alles durchdringende und belebende Weltſeele, wohnt. Von dieſem Standpuncte gehen nun aber zwei verſchiedene Richtungen aus. Da das natürliche Seyn und Leben in dem Tode, welchem die Natur in dem jährlichen Wechſel ihrer Erſcheinungen unterliegt, ſeine eigene Negation in ſich trägt, ſo wird das religiöſe Bewußtſeyn immer wieder dahin zurückgetrieben, die in dem Leben der Natur angeſchaute Einheit des Natürlichen und Göttlichen nicht als die wahre Realität des Lebens anzuſehen. Der Gegenſaz der beiden Principien, Geiſt und Materie, welcher in der Einheit des Naturlebens ausgeglichen und verſöhnt zu ſeyn ſchien, macht ſich wieder geltend, und es dringt ſich dem, ſeines Unterſchieds von der Materie ſich bewußten, Geiſt aufs neue das Bedürfniß auf, ſich aus ſeinem Zuſammenſeyn mit der Materie in ſich ſelbſt zurückzuziehen, und die Bande des materiellen Lebens ſo viel möglich aufzulöſen, wie ſich denn auch in der ägyptiſchen Religion und der ganzen religiöſen Weltanſicht der Aegyptier dieſe Flucht aus der Gegenwart des Lebens und die Tendenz, ſich zu dem

Dualismus der orientalischen Religionssysteme zurückzuwenden, deutlich genug zu erkennen giebt. Auf der andern Seite hat sich nun aber einmal der Geist in den Realismus des Naturlebens so vertieft, daß er sich ihm ebenso wenig wieder entziehen, als sich selbst in ihm aufgeben kann. Aus dieser Aeusserlichkeit, in welcher er gleichsam sein eigenes Selbst verloren, aus der Materialität des Naturlebens, in die er versunken ist, wie dieß am auffallendsten in der überwiegenden Sinnlichkeit der vorderasiatischen Religionen hervortritt, muß er zu sich selbst zurückkehren, in seiner Identität mit der Natur sich auch wieder von ihr unterscheiden und sich durch sich selbst über sie erheben. Es kann dieß nur dadurch geschehen, daß der Begriff des freien, persönlichen Subjects, in der Form der menschlichen Individualität, welcher zwar schon in dem menschlich gedachten, allen Wechsel menschlicher Schicksale an sich erfahrenden, Osiris sich zu verwirklichen beginnt, aber noch zu sehr der bloßen Vorstellung und dem mythischen Bilde anheimfällt, zu seiner festen Consistenz und Realität gelangt.

Dieß ist die neue, wichtige Stufe, zu welcher wir die religiöse Entwicklung in der griechischen Religion fortschreiten sehen. Die Individualität des freien, selbstbewußten Geistes kommt in ihr erst zum klaren Bewußtseyn, und dieser eigenthümliche Character der griechischen Religion ist es, in Folge dessen sie sich der Objectivität der orientalischen Religionen, als die andere, subjective Seite, gegenüberstellt. Während in den erstern der, an den Gegensaz der Materie gebundene, mit dem unwillkürlichen Zuge zu ihr behaftete, Geist immer tiefer in das materielle Naturleben hineingezogen wird, ist dagegen in der griechischen Religion der Wendepunct, von welchem aus der Geist die entgegengesezte Richtung nimmt, und im Gegensaz zu der Materie und dem materiellen Naturleben den Begriff der freien, selbstbewußten Subjectivität in sich zu realisiren sucht. Aus dieser Verschiedenheit des ganzen Standpuncts ist es zu erklären, daß die orientalischen Religionen ebenso kosmogoni-

ſchen Inhalts ſind, wie dagegen die griechiſche Religion nur mit einer Theogonie beginnen kann. Gott iſt hier nicht das abſolut Seyende, die abſolute Subſtanz, oder das abſolute Subject, ſondern wie hier alles erſt aus dem urſprünglichen, formloſen Urſtoff ſich entwickeln muß, ſo kennt die griechiſche Religion auch nur werdende und gewordene Götter. Daher ſteigt in der heſiodeiſchen Theogonie die ganze Entwicklung durch eine vierfache Gradation aufwärts. Auf der erſten Stufe ſteht das Chaos, auf der zweiten die Gäa mit Uranos, auf der dritten die Rhea mit dem Kronos, auf der vierten Zeus mit der Here. Das bewegende Princip dieſer ganzen Reihe aber iſt der bei Heſiod ſchon neben dem Chaos, Erebos, der Nacht und dem Tartaros zugleich genannte Eros, in welchem der erſte Keim der ſich allmälig aus der chaotiſchen Maſſe entwickelnden Intelligenz geſezt iſt, der Schöpfungs- und Bildungstrieb, der als das innerlich wirkende, geiſtige Princip die Urſache iſt, daß in dem urſprünglich Ungeſchiedenen die Kräfte ſich ſcheiden und beſtimmte Formen ſich geſtalten. Auf dem Wege dieſes Entwicklungsproceſſes erhebt ſich daher auch das, von Anfang an den materiellen Elementen inwohnende, geiſtige Princip, indem ſich das Geiſtige vom rein Natürlichen mehr und mehr ſondert, zum freien, ſelbſtbewußten Subject. Was den Zeus von den ihm vorangehenden Urweſen und insbeſondere von Uranos und Kronos weſentlich unterſcheidet, iſt eben dieß, daß er allein das wahrhaft geiſtige Subject, Subject im abſoluten Sinne, iſt. Daher wird in den verſchiedenen Momenten dieſes theogoniſchen Proceſſes der Eine immer wieder durch den Andern geſtürzt, bis endlich Zeus die Zügel der Herrſchaft ergreift. In der Natur iſt ein ſteter Wechſel des Entſtehens und Vergehens, ein Geſchlecht folgt dem andern, nichts hat hier feſten Beſtand. Alles iſt den Veränderungen der Zeit unterworfen, die alles verſchlingt und verzehrt, aber auch alles in einem beſtimmten Kreislauf wieder erneuert und gleichſam wieder von ſich

gibt. Solange wir uns daher nur in der Sphäre des Naturproceſſes befinden, haben wir auch nur Endliches und Vergängliches vor uns, nicht das Abſolute und Bleibende. Wenn nun aber Zeus nicht mehr demſelben Schickſal unterworfen iſt, wenn es für ihn keinen Stärkeren gibt, der ihn ebenſo ſtürzt, wie er ſelbſt den Kronos und Kronos den Uranos geſtürzt hat, wenn die zwar auch in Beziehung auf ihn noch ausgeſprochene Drohung, durch einen mächtigeren Sohn ſelbſt wieder vom Throne der Herrſchaft geſtürzt zu werden, wenigſtens nicht in Erfüllung geht, und die Gefahr jedesmal abgewandt wird, was iſt dadurch anders ausgedrückt, als daß er die über die Sphäre der Natur hinübergreifende Macht iſt, nicht ein bloßes Naturweſen, wie Uranos und Kronos, ſondern der von der Nothwendigkeit der Natur freie, über ihr ſtehende, ſelbſtbewußte Geiſt? Was über die Natur hinausgeht, in Beziehung auf ſie das übergreifende Princip iſt, kann nur der Geiſt ſeyn [12]). Wie auf dieſe Weiſe in dem

12) Nach dem Spruche des Schickſals würde der Sohn der Thetis dem Zeus die Gefahr, von dem Throne der Herrſchaft geſtürzt zu werden, gebracht haben, wenn nicht Prometheus das ihm von der Mutter Themis anvertraute Geheimniß dem Zeus nicht länger vorenthalten und durch ſeinen Rath, der Umarmung der Thetis ſich zu enthalten, das drohende Geſchick abgewandt hätte. Eine gleiche Gefahr drohte dem Zeus von der Metis. Denn auch die Metis, die Tochter des Okeanos und der Thetis, ſollte den Sohn gebären, der mächtiger als der Donner, in gewaltiger Kraft des Geiſtes Götter und Menſchen beherrſchen würde (Heſ. Theog. v. 890). Zeus wandte zwar den Sturz ſeiner Herrſchaft dadurch von ſich ab, daß er die Metis verſchlang und die Pallas Athene aus ſeinem Haupte gebar, alſo das Princip des abſoluten Geiſtes, das die Metis nach Namen und Begriff in ſich darſtellt (wie ja ausdrücklich von ihr geſagt wird, daß ſie weit vor den Göttern und Menſchen die weiſeſte geweſen ſey, Theog. v. 901.), in ſich aufnahm. Daß aber doch immer wieder von einem Mächtigeren, als Zeus,

griechiſchen Zeus, als dem Handhaber aller Ordnungen und Geſeze des geſelligen und ſittlichen Lebens, und dem höchſten

---

die Rede iſt, und die Möglichkeit vorausgeſezt wird, es könne ein Anderer nach ihm kommen, welcher ihn ſelbſt ſtürze und ſeine Herrſchaft als eine endliche negire, ſchließt auf dem Standpunct des griechiſchen Mythus ſelbſt das Bewußtſeyn in ſich, daß auch in Zeus das Abſolute noch nicht erreicht ſey. Zwar tritt der verkündigte mächtigere Sohn des Zeus nicht wirklich ins Daſeyn, ſtatt eines Sohnes von Zeus gebiert die Thetis von dem menſchlichen Vater Peleus den ſterblichen Achilleus, aber die Idee wenigſtens eines ſolchen mächtigeren Sohnes bleibt auch ſo, und in Anſehung des verkündigten Sohnes der Metis läßt ſich nicht einmal eine ſolche Erfüllung des Schickſalſpruches nachweiſen, wie in Beziehung auf die Thetis durch ihren Sohn Achilleus. Wenn auch Zeus die Metis verſchlang und die Pallas Athene, als Tochter der Metis, aus ſeinem Haupte gebar, ſo ſtand doch noch immer für die Zukunft die Geburt eines Sohnes der Metis bevor. Ein ſolcher Sohn der Metis wurde nie geboren, darum blieb auch dem Zeus ſeine Herrſchaft ſtets unangefochten, aber nur um ſo merkwürdiger weiſt ein ſolcher, innerhalb der griechiſchen Religion nie in Erfüllung gegangener, Schickſpruch, die Weiſſagung eines Gottes, welcher mächtiger als Zeus, die Negation des Zeus ſeyn ſollte, über die griechiſche Religion ſelbſt hinaus. Da die Idee der Metis, als des höchſten Geiſtes, nicht in ihrer Tochter Athene, ſondern nur in einem noch größeren Sohn, mit welchem, als einem männlichen Weſen, allein der Begriff einer wahrhaft freien Perſönlichkeit verbunden werden kann, ſich realiſiren ſollte, ſo iſt ebendamit das Bewußtſeyn ausgeſprochen, daß in dem griechiſchen Zeus, ſomit überhaupt in der griechiſchen Religion, die Idee des abſoluten Geiſtes ihren abſoluten Ausdruck noch nicht gefunden hat. Das Negative der griechiſchen Religion in ihrem Verhältniß zur abſoluten tritt hier ganz beſonders hervor. Ein mit dem Weſen des abſoluten Geiſtes identiſcher Gott iſt zwar Ahnung und Idee, die Verwirklichung dieſer Idee aber fällt nicht mehr in die Sphäre der griechiſchen Religion; nur

Weltregenten, der Begriff des abſoluten Subjects ſich mehr und mehr entwickelte und vergeiſtigte, ſo daß der freie, perſönliche Gott in ſo vielen erhabenen Schilderungen ſeiner Herrſchermacht und ſeiner ſittlichen Eigenſchaften, beſonders bei den tragiſchen Dichtern, das ihn noch umſchwebende mythiſche Gewand vollends ganz von ſich werfen zu wollen ſcheint, wie aber gleichwohl auf der andern Seite auch in dem griechiſchen Zeus, da auch er nur ein gewordener Gott war, und auch als Lenker der Weltordnung ſeiner Abhängigkeit von der Macht des Verhängniſſes ſich nie ganz entſchlagen konnte, die Idee des Abſoluten nicht erreicht und auf

---

in der Ahnung und Weiſſagung weiß ſie ſich mit der abſoluten Religion identiſch, aber eben dieß iſt gewiß höchſt bedeutungsvoll. Auf eine bemerkenswerthe Weiſe hebt den Unterſchied des Zeus, ſofern er, wenn auch nicht der abſolute Geiſt, doch weſentlich Geiſt iſt, von Uranos und Kronos, als bloßen Naturweſen, der tiefſinnige Chorgeſang bei Aeſchylus Agam. v. 160. f. hervor. Die Hauptidee iſt: Wie Zeus ſich als Sieger und Herrſcher in dritter Ordnung nur dadurch behauptet, daß er der Gott des φρονεῖν, der Intelligenz, der ſich ſelbſt beſtimmenden Vernunft iſt, ſo iſt auch für den Menſchen das φρονεῖν die Bedingung des Heils. Wer aber der rohen, geſezloſen Gewalt vertraut, der fällt auf dieſelbe Weiſe, wie Uranos und Kronos als Herrſcher gefallen ſind. Uranos und Kronos ſind dadurch als bloße Naturweſen charakteriſirt, die von ſittlicher Mäßigung und Selbſtbeſtimmung nichts wiſſen. Zeus aber iſt der höchſte Gott dadurch, daß von ihm das σωφρονεῖν ausgeht, daß er der Inhaber des ſittlichen Geſezes iſt, das jedem Menſchen Weisheit, Selbſterkenntniß und Mäßigung gebietet, das ihm das Gewiſſen in ſein Inneres gepflanzt hat. Was hier von Zeus zunächſt nur in ſittlicher Beziehung geſagt iſt, gilt von ihm, als der höchſten Intelligenz, überhaupt. Darum iſt auch Zeus nur der wahrhaft perſönliche Gott, während bei Uranos, dem Himmel, oder dem unendlichen Raum, und bei Kronos, der ſich ſelbſt verzehrenden Zeit, das Perſönliche ſich von ſelbſt aufhebt.

ihren adäquaten Ausdruck gebracht werden konnte, daran ist hier nur kurz zu erinnern, um von diesem Puncte aus die in der griechischen Religion auf die Idee der Dreieinigkeit sich beziehenden Momente hervorzuheben. Die eigentliche Trias der griechischen Religion bilden mit Zeus die beiden ihm zunächst stehenden hohen Gottheiten, Apollon und Athene, in welchen sich uns die geistigsten Elemente der griechischen Religion darstellen. Im Bewußtseyn des griechischen Volks selbst scheinen diese drei Gottheiten seit der ältesten Zeit, als die erhabensten, auch als die am engsten verbundenen betrachtet worden zu seyn. Daher die bei Homer so gewöhnliche Formel: Komm doch, o Vater Zeus, und Pallas Athen' und Apollon! Daß dieß nicht blos eine zufällige, poetische Zusammenstellung ist, sehen wir daraus, daß dieselben drei Gottheiten, ohne irgend eine Beziehung auf die homerische Formel, bei dem Redner Demosthenes zusammengenannt werden [13]). Entwickeln wir nun die, in diesen drei Gottheiten enthaltene, Idee der Dreieinigkeit, so stellt sich unter diesem Gesichtspunct der Inhalt der griechischen Religion in seinen wesentlichsten Momenten dar. In Apollon, dem Sohne des Zeus, geht der höchste Gott aus sich selbst heraus. Als Prophet Gottes im höchsten Sinn, wie Apollon schlechthin genannnt wird, als Heiland und Erlöser, als reinigender und versöhnender Gott, vereinigt er Elemente in sich, die ihm für die griechische Religion dieselbe Bedeutung geben, welche Christus in der christlichen hat, nur ist freilich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie sie zum Begriffe des Erlösers gehört, bei ihm eine bloße ästhetisch schöne Anschauung, die noch nicht die concrete Bedeutung der Wirklichkeit des Lebens hat. Gleichwohl aber geht er in den genannten Beziehungen in die Endlichkeit der menschli-

13) Orat. in Midiam c. 54.: „Bei dem Zeus und dem Apollon und der Athena schwör' ich Euch!" Vgl. Buttmann, Mythologus. I. S. 29.

chen Lebensverhältniſſe ein, und ſtellt in ſeiner mythiſchen Lebensgeſchichte beides in ſich dar, ſowohl die Schuld, die an dem ſchuldbefleckten Leben der Menſchen haftet, als auch die Reinigung, die nur er ſelbſt, als der Gott der Reinigung, geben kann, ja der urſprüngliche großartige Sinn des Mythus ließ ohne Zweifel ihn, den reinen Gott, den Flüchtling vom Olympos, zur Sühnung ſeiner Schuld, zur Strafe für die Tödtung des Python, ſelbſt in den Hades hinabſteigen und dem Könige der Unterirdiſchen dienen, damit dadurch die Erniedrigung aufs ſtärkſte ausgedrückt würde, da ſonſt dem Gott nichts mehr zuwider iſt, als Tod und Unterwelt [14]). In ihm, dem Sohne des Zeus, entäuſſert ſich alſo der höchſte Gott zur Endlichkeit des menſchlichen Daſeyns. Es iſt das menſchliche Leben, und zwar ſeiner ſittlichen Seite nach betrachtet, worin durch die Vermittlung Apollons der höchſte Gott ſich ſelbſt objectivirt. In einem andern Sohne des Zeus, dem tief unter Apollon ſtehenden, aber in mehrfacher Beziehung ihm ſehr nahe verwandten, Dionyſos, wird die äuſſere, reale Natur als das von Zeus Unterſchiedene, aber zugleich mit ihm Identiſche, angeſchaut. Dionyſos iſt ſchon nach ſeinem gewöhnlichen mythiſchen Begriff der Gott der bunten, wechſelnden Erſcheinungswelt, ganz beſonders aber iſt er, als der von den Titanen zerriſſene Zagreus, die von dem Schmerze der Endlichkeit und des Todes durchdrungene, in der Vielheit ihres getheilten Seyns in ſich ſelbſt zerfallende, endliche Welt. In dieſen beiden Söhnen des Zeus, Apollon und Dionyſos, ſo wie in der, dem Dionyſos parallel ſtehenden, Demeter-Perſephone, in welcher die Urſache des Leidens der Götter, der Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen, wie er ſich in dem jährlichen Verlauf des Naturlebens für das Bewußtſeyn herausſtellt, in einer neuen Geſtalt zur Anſchauung kommt, macht ſich demnach das Moment des Un-

14) Vgl. K. O. Müller, Proleg. zu einer wiſſenſch. Mythol. Göttl. 1825. S. 299. f.

terſchieds in ſeinem ganzen Umfang geltend. Der höchſte Gott ſezt ſich in den von ihm erzeugten Söhnen die Welt der endlichen Natur und des endlichen Geiſtes, als das von ihm Unterſchiedene, gegenüber. Was dagegen das andere, zur Einheit mit Zeus zurückführende, Moment betrifft, ſo liegt es, was den Apollon betrifft, ſchon in ihm ſelbſt, da Apollon auch im Zuſtande ſeiner Erniedrigung aus ſeiner Einheit mit Zeus nie ſo heraustritt, daß er erſt einer beſondern Vermittlung bedürfte. Er iſt vielmehr ſelbſt die höhere Einheit, durch welche dem unter ihm ſtehenden Dionyſos ſeine Einheit mit Zeus vermittelt wird. In mehrfacher Beziehung iſt Apollon in einer höhern Sphäre daſſelbe, was Dionyſos in einer niedrigern iſt. Was in Apollon reine, von der vollen Klarheit des Bewußtſeyns begleitete, Begeiſterung iſt, die ideale Erhebung über die gemeine Wirklichkeit, iſt in Dionyſos trunkene Extaſe; iſt Apollon die Phantaſie, ſo iſt Dionyſos die Sinnlichkeit, wenn auch nicht die gemeine, doch die vergeiſtigte; was jener in der Einheit iſt, iſt dieſer in der Vielheit. Dieſes Verhältniß der beiden Götter veranſchaulicht der Mythus von Dionyſos-Zagreus auf ſprechende Weiſe dadurch, daß er den Apollon auf des Zeus Befehl den zerſtückelten Leib des Zagreus auf ſeinem heiligen Berge begraben läßt. Wie Dionyſos, iſt auch Apollon ein Sohn des Zeus, aber er hat das ideale göttliche Princip ſeines Weſens, das Dionyſos durch die Luſt am Realen getrübt hat, reiner in ſich bewahrt. Darum kann er die Glieder wenigſtens des Zerſtückelten ſammeln, und den in die Vielheit der Erſcheinungswelt Verlorenen in ſeiner göttlichen Einheit bergen. Schon Apollon ſelbſt iſt demnach, als Sohn des Zeus, nicht blos der von dem höchſten Gott verſchiedene, ſondern auch der in der Einheit mit Gott bleibende und ſie in ſich erhaltende Sohn, aber das eigentliche Princip der immanenten Einheit iſt die Pallas Athene. Was Horaz in der bekannten Stelle von Jupiter und dem Verhältniß der Pallas zu ihm

ſagt, es ſey „nihil majus generatur ipso, nec viget quidquam simile aut secundum, proximos illi tamen occupavit Pallas honores“, bezeichnet ganz das Weſen der Athene. Wie Zeus der abſolute Gott iſt, ſo repräſentirt auch ſie die Idee des Abſoluten, und iſt daher ſelbſt mit Zeus weſentlich Eins. Als die aus dem Haupte des Zeus geborne Tochter der von Zeus verſchlungenen Metis (der Intelligenz) iſt ſie der Geiſt, die denkende Vernunft in Zeus, ſein ſinnender Verſtand, ſeine ewige Weisheit, die Idee ſeiner Weltregierung, als Metis der λόγος ἐνδιάθετος und als die aus dem Haupte entſprungene Göttin der λόγος προφορικὸς, der im Geiſt verſchloſſene Gedanke ſowohl, als das ausgeſprochene Wort. Sie ſteht daher noch höher, als Apollon, als das immanente, höchſte, geiſtige Princip des höchſten Gottes, als die ſubſtanzielle Kraft, in welcher allem natürlichen und geiſtigen Leben ſeine Einheit und ſein ewiger Beſtand geſichert iſt. Iſt es Apollon, der die Glieder des zerſtückelten Zagreus ſammelt und auf ſeinem heiligen Berge begräbt, ſo iſt es die Pallas Athene, die ſein noch ſchlagendes Herz, den innerſten Mittelpunct des Lebens, den Titanen entreißt und dem Vater Zeus übergibt. Als das immanente, ſubſtanzielle Princip alles Seyns knüpft ſie ſo das in die Vielheit und Einzelnheit herausgetretene Seyn wieder an die höchſte Einheit. Ihr Verhältniß zu Dionyſos bezeichnet auch ſchon der gewöhnliche Mythus ſehr treffend dadurch, daß er ſie ebenſo aus dem Haupte des Zeus hervorſpringen läßt, wie dagegen Dionyſos aus der Hüfte des Zeus geboren ſeyn ſollte. Wie alſo Dionyſos der Gott des leiblichen Lebens iſt, welcher, wenn Zeus ſelbſt als der große Naturleib gedacht wird, die Mitte deſſelben einnimmt, als den eigentlichen Mittelpunct des leiblichen Lebens, ſo iſt ſie das Princip des geiſtigen Lebens. Dieſem Begriff ihres Weſens gemäß iſt ſie nicht nur ſelbſt mit Zeus weſentlich Eins, ſondern auch das zur Einheit mit Zeus zurückführende Princip. Daher ſteht ſie in einer beſon-

ders nahen Beziehung zu derjenigen Gottheit, in welcher die Verleiblichung Gottes in der Natur, das Heraustreten Gottes aus seinem Ansichseyn in die ganze Aeusserlichkeit und Mannigfaltigkeit des Daseyns sich am sichtbarsten darstellt. Wie sie sich in dieser Hinsicht zu Dionysos-Zagreus verhält, ist schon bemerkt, in einem ähnlichen Verhältniß steht sie aber auch zur Persephone. Sie sieht, wie der Neuplatoniker Proklus [15]) in dieser Beziehung von ihr sagt, der Kore oder Persephone bei, bestimmt ihren ganzen Hervorgang und wendet sie wieder zu sich selbst zurück. Sie ist überhaupt das Princip, das alles, was in dem Gegensaz zwischen Gott und der Welt von der höchsten Einheit sich entfernt und losgetrennt, und in die Vielheit des Seyns sich verloren hat, wieder zurückführt und das immanente Verhältniß der realen Welt mit Gott, als der absoluten Einheit, vermittelt. Stellt also Apollon, welcher als Sohn des Zeus mit Dionysos und der Persephone eine fortlaufende Linie bildet, diejenige Seite des Trinitätsverhältnisses da, auf welcher Gott aus sich herausgeht, sich in Unterschied mit sich selbst sezt, so steht die Athene auf der andern Seite, um die Immanenz in Gott, die Rückkehr aus dem Unterschied in die Einheit in sich darzustellen, und wir können demnach sagen: ist Zeus, als der höchste Weltregent, der Vater, so entspricht Apollon im Allgemeinen dem Begriffe des Sohns, und die Athene dem Begriffe des Geistes.

Die mythische Volksreligion, von welcher bisher die Rede war, ist nur die eine Seite der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns der Griechen, die andere ist die griechische Philosophie. Auch auf diese müssen wir daher noch Rücksicht nehmen, um die verschiedenen Formen der Dreieinigkeits-Idee, die sich schon in der vorchristlichen Zeit vorfinden, kennen zu lernen. Unter den verschiedenen Systemen der grie-

15) Vgl. Creuzer Symb. u. Mythol. Zweite Ausg. Bd. II. S. 803.

chischen Philosophie ist es jedoch nur die platonische, die in dieser Beziehung in Betracht kommen kann, da nur in ihr die Idee Gottes eine dem religiösen Bewußtseyn des Christenthums entsprechendere Gestalt gewonnen ist. Und wie sie ihrem ganzen Charakter nach die vollendetste Form der griechischen Philosophie ist, so hat in ihr eigentlich nur die, schon der mythischen Volksreligion zu Grund liegende, Ansicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt ihren bestimmteren, dem Begriff der Sache adäquateren, Ausdruck gefunden [16]).

Wie alt die Meinung ist, daß der Platonismus bei dem längst anerkannten Verwandtschafts-Verhältniß, in welchem er zum Christenthum steht, auch in der Lehre von der Dreieinigkeit mit demselben übereinstimmen müsse, beweisen gerade die unhaltbaren Stellen der pseudoplatonischen Schriften, auf welche man früher diese Analogie zunächst gründen zu können glaubte. In den ächten Schriften Plato's ist vor allem bemerkenswerth, wie Plato das Princip des vernünftigen Denkens in dem Wesen Gottes hervorhebt. Die Vernunft (der νοῦς) wird nicht nur das über das Ganze herrschende ursächliche Princip genannt, sondern es wird auch ausdrücklich gesagt, da Weisheit und Vernunft unmöglich ohne Seele seyn könne, so müsse man sagen, in der Natur des Zeus wohne eine königliche Seele und eine königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache. Aus dem Begriffe der absoluten Ursache wird demnach abgeleitet, daß in dem Begriffe Gottes die drei Momente unterschieden werden müssen, die an sich seyende Natur Gottes, die Seele und die Vernunft, d. h. daß Gott ebensosehr die absolute Substanz, als das absolute Subject ist. In der denkenden Vernunft ist Gott das durch das Wissen seiner selbst sich mit sich selbst vermittelnde Subject: durch

16) Vgl. meine Abhandlung: Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Tüb. 1837., in welcher die platonischen Stellen, die der folgenden Darstellung zu Grunde liegen, angegeben sind.

die Vermittlung der Seele, als des objectiven Princips des Selbſtbewußtſeyns, in welchem das Seyn zum Denken und Wiſſen ſeiner ſelbſt übergeht, ſchließt ſich das an ſich ſeyende Weſen Gottes zum ſubjectiven Bewußtſeyn auf. Wie Plato hier eine objective und ſubjective Seite im Weſen Gottes unterſcheidet, ſo unterſcheidet er in Beziehung auf die Idee Gottes auch einen Vater und Sohn. Er ſpricht von einem Sprößling des Guten und dem Guten ſelbſt, als dem Vater deſſelben. Das Gute hat einen Sprößling, welchen es nach der Aehnlichkeit mit ſich erzeugt hat, ſo daß das Gute in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten ſich ebenſo verhält, wie die Sonne in dem Gebiet des Sichtbaren zu dem Geſicht und dem Geſehenen. Was dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, iſt die Idee des Guten, wie aber Licht und Geſicht zwar für ſonnenartig zu halten ſind, nicht aber für die Sonne ſelbſt, ſo ſind auch Erkenntniß und Wahrheit zwar für gutartig zu halten, für das Gute ſelbſt aber nicht, ſondern die Beſchaffenheit des Guten iſt noch höher zu ſchätzen, es iſt eine überſchwängliche Schönheit, wenn es Erkenntniß und Wahrheit hervorbringt, ſteht aber ſelbſt noch über dieſen an Schönheit. Was Plato hiemit ſagen will, iſt offenbar nichts anders, als dieß: das Gute iſt zwar das an ſich Seyende, Abſolute, aber zum Begriff des Abſoluten gehört es, daß es ſich ſelbſt gegenſtändlich wird, in dem ſubjectiven Bewußtſeyn des erkennenden Subjects, daß es alſo nicht blos Object, ſondern auch Subject iſt, nicht das an ſich Seyende, ſondern auch das Wiſſen dieſes an ſich-Seyns, das Wiſſen ſeiner ſelbſt. Wie die Sonne die Urſache des Sehens iſt, und das Sehen zwar nicht die Sonne ſelbſt iſt, aber doch in einer weſentlichen Beziehung zur Sonne ſteht, ſofern die Sonne erſt durch das Sehen für das Subject iſt, zum Object eines wiſſenden Subjects wird, ſo verhält es ſich auch mit dem Guten, das nicht das wahrhaft Abſolute ſeyn würde, wenn

es nicht in dieſen Unterſchied des Objectiven und Subjectiven ſich ſelbſt ſpaltete. Wie das Wiſſen das Seyn zu ſeiner Vorausſezung hat, ſo gehört es zum Begriffe des Seyns, daß es durch das Wiſſen ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, das Abſolute alſo nicht blos Subſtanz iſt, ſondern auch Subject. Auf dieſer im Weſen Gottes, als des Abſoluten, der denkenden Vernunft, oder des abſoluten Subjects vorauszuſezenden Unterſcheidung des Objectiven und Subjectiven, des Seyns und Wiſſens, beruht die von Plato in dieſem Sinn nicht weiter entwickelte Idee eines von Gott erzeugten Sohnes. Erſt im Timäus kommt Plato im Zuſammenhang der in demſelben enthaltenen Lehre auf die Idee eines Sohnes Gottes wieder zurück, und zwar iſt es nun die Welt, welche Plato als den Sohn Gottes von Gott unterſcheidet. Die Welt, als ein ſich ſelbſt genügendes, keines andern bedürfendes, ſich ſelbſt bekanntes und befreundetes Weſen, wird von Plato ein aus Gott erzeugter, ſeliger Gott genannt. Gott erzeugt alſo einen andern Gott, die Welt, die, von ihm hervorgebracht, der Sohn Gottes iſt. Das Vermittelnde aber, das, was die geſchaffene Welt zu einem Gott macht, oder zum Sohn Gottes, iſt der Gedanke Gottes. Ein ſeliger Gott, oder der Sohn Gottes, iſt nämlich die Welt wegen ihrer Vollkommenheit, der Vollkommenheit ihrer Geſtalt und Bewegung. Dieſe Vollkommenheit ſelbſt aber hat, wie Plato ausdrücklich ſagt, darin ihren Grund, daß der in Wahrheit ſtets ganze Gedanke Gottes den einſt werdenden Gott (die Welt) zum Gegenſtand des Denkens machte. Als der Reflex des göttlichen Verſtandes, als das ſich ſelbſt gegenſtändlich gewordene göttliche Denken, iſt demnach die Welt der Sohn Gottes, und ſelbſt ein ſeliger Gott. Darin liegen unmittelbar die beiden, das Verhältniß Gottes zur Welt beſtimmenden, Momente. Die von Gott geſchaffene Welt kann nur etwas anderes, als Gott, ſeyn, ſie iſt aber auch wieder Eins mit Gott, da ſie der vollkommenſte Reflex des göttlichen

Denkens iſt. Die ganze platoniſche Lehre von der Weltſchöpfung und dem Verhältniß Gottes zur Welt iſt nur eine weitere Entwicklung dieſer beiden Begriffe der Einheit und des Unterſchieds. Voran aber ſteht als höchſtes Princip der Saz, daß Gott vermöge ſeiner abſoluten Güte die Welt geſchaffen habe. Er iſt gut, ſagt Plato, das Gute aber hat auf keinerlei Weiſe irgend einen Neid in ſich, als der völlig Neidloſe wollte er alles ſo ähnlich als möglich mit ſich ſelbſt machen, alles ſollte gut und ſo viel möglich nicht ſchlecht ſeyn. Hiemit iſt ausgeſprochen, daß Gott ſich ſelbſt in der Welt geoffenbart, die Welt der offenbar gewordene Gott ſelbſt iſt, daß ſie, ſo groß auch der Unterſchied zwiſchen ihr und Gott ſeyn mag, doch an ſich, ihrem innern Weſen nach, mit Gott identiſch iſt, weil Gott, als der abſolut Neidloſe, ſich nicht in ſich ſelbſt Verſchließende und Zurückhaltende, ſelbſt ſein Weſen der Welt mitgetheilt hat. Dieſes Verhältniß der Identität ſowohl als des Unterſchieds beſtimmt Plato durch den Gegenſaz des Ewigen und Werdenden, oder des Denkens und der Vorſtellung. Das Eine wird vom Denken durch den Begriff erfaßt, als das immer ſich ſelbſt gleich Bleibende, das Andere gehört der Vorſtellung an, als das Werdende und Vergehende und niemals wirklich Seyende. Die Welt iſt auf der einen Seite, da ſie ſichtbar und körperlich iſt, entſtanden, auf der andern Seite aber iſt ſie, da ſie das Schönſte unter allem Entſtandenen iſt, und den beſten Urheber hat, nach dem geſchaffen, was mit der Vernunft und dem Begriff als das immer ſich gleich Bleibende erfaßt wird. Die Welt iſt daher nothwendig das Bild des Ewigen. Der Begriff des Bildes ſchließt aber nur wieder dieſelben beide Momente in ſich, die das Verhältniß Gottes und der Welt beſtimmen, die Einheit und den Unterſchied. Als Bild des Ewigen iſt die Welt mit dem Ewigen Eins, und in dieſer Einheit die urbildliche Welt. Die urbildliche, ideale Welt hat eine ewige Natur, unmöglich aber iſt es, wie Plato ſagt, dieſe ewige

Natur dem Entſtandenen vollkommen mitzutheilen. Die entſtandene Welt iſt nur das Abbild der urbildlichen. Um jedoch das Abbild dem Urbild ſo ähnlich als möglich zu machen, ſann Gott, nach Plato, darauf, ein ſich bewegendes Bild des Ewigen zu machen, die Zeit. Die Zeit iſt das ſo viel möglich ähnliche Bild der Ewigkeit. Das Urbild iſt ewig die abſolute Gegenwart, das Bild aber fort und fort Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wenn alſo auch die ideale und reale Welt, oder Gott und Welt, wie Ewiges und Zeitliches, verſchieden ſind, ſo iſt doch in dieſer Differenz auch wieder eine Einheit, ſofern die Zeit ſelbſt ein Bild der Ewigkeit iſt. Sollte aber die reale, zeitliche Welt der urbildlichen ſo viel möglich nachgebildet werden, ſo mußte ſie auch den Begriff der Identität in ſich ausdrücken, ſie wäre nicht, wie ſie ſollte, vollkommen geweſen, wenn ſie nicht auch verſchiedene Arten von Weſen erhalten hätte, die theils unmittelbar von dem Weltſchöpfer, theils mittelbar durch die Vermittlung der von ihm geſchaffenen höheren Weſen geſchaffen wurden. Aus dem Begriffe der Totalität der Welt ſchließt Plato, daß die Welt beides in ſich vereinigen muß, Sterbliches und Unſterbliches, Endliches und Unendliches. Die Welt wäre nicht ein vollkommenes, Weſen jeglicher Art in ſich begreifendes, Ganze, es würde ihr alſo an etwas fehlen, was zu ihrem Begriff gehört, wenn ſie nicht auch ſterbliche Weſen hätte. Denn ſterbliche und unſterbliche Weſen in ſich begreifend, und zur Einheit erfüllt iſt dieſe Welt, wie Plato am Schluſſe ſeines Timäus ſagt, ſo ein ſichtbares und Sichtbares umfaſſendes Weſen, ein Bild des Intelligibeln, ein wahrnehmbarer Gott, die größte und beſte, die ſchönſte und vollkommenſte geworden, dieſer Eine Himmel, der Eingeborne. Da nun die Welt, ſofern ſie ſterbliche Weſen enthält, endlich, ſofern ſie aber die Ideen, als ihre Principien, in ſich enthält, unendlich iſt, ſo gehört beides zu ihrem Begriff, das Endliche und das Unendliche, das Eine ſchließt aber das

Andere ſo wenig aus, daß vielmehr der wahrhaft lebendige und concrete Begriff des Unendlichen iſt, das Unendliche nicht als Unendliches ſchlechthin, als abſtracte Einheit zu nehmen, ſondern als die Einheit des Unendlichen und Endlichen, oder das Endliche ſelbſt als Moment des Unendlichen zu begreifen. Daher theilt ſich die platoniſche Welt in die urbildliche und nachbildliche. Das Sterbliche kann nur der nachbildlichen Welt angehören, ſofern aber die nachbildliche Welt nicht das Nachbild der urbildlichen wäre, wenn ſie nicht in ihrer Sphäre ebenſo die Einheit aller zu ihrem Begriffe gehörenden Weſen wäre, wie die urbildliche die Einheit ihres Begriffs in ſich darſtellt, ſo iſt das Sterbliche auch ſchon in der urbildlichen Welt ideell enthalten. Auch ſchon die urbildliche Welt kann daher nicht als das Unendliche ſchlechthin, ſondern nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gedacht werden, und die urbildliche Welt unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht von der nachbildlichen nur dadurch, daß derſelbe Gegenſaz, welcher in der urbildlichen als ein ideeller geſezt iſt, in der nachbildlichen ein reeller wird, dadurch alſo erſt zu ſeinem vollen Rechte kommt, und in die ganze Weite des Unterſchieds auseinandergeht. Nur wenn Endliches und Unendliches, Gott und Welt, ihrem wahren Unterſchied nach ſich trennen, kann auch die Einheit als eine wahrhaft lebendige begriffen werden. Dieſer Unterſchied aber iſt, wie ſich aus allem dieſem ergibt, kein anderer, als der Unterſchied des Urbildes und Abbildes, des Idealen und Realen, oder der Idee und der Wirklichkeit. Gott und Welt verhalten ſich daher zu einander, wie Idee und Wirklichkeit. Beide ſind weſentlich verſchieden und weſentlich Eins. Die Idee kann nicht ohne die Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht ohne die Idee ſeyn. Die Einheit beider aber iſt, daß, wie die Zeit das Bild der Ewigkeit iſt, und das Endliche nur als Moment des Unendlichen begriffen werden kann, ſo die Wirklichkeit die zeitliche Verwirklichung der Idee iſt. Gott ver-

wirklicht ſich in der Welt, ſofern die Welt das Bild Gottes, der von Gott erzeugte Sohn iſt, oder die Welt iſt, wie Plato ſich ausdrückt, der werdende Gott, im Begriffe des Werdens aber liegt, daß es ſowohl das Seyn als das Nichtſeyn iſt.

Die Momente, welche der chriſtlichen Idee der Dreieinigkeit zu Grunde liegen, treten hier beſtimmter als ſonſt irgendwo hervor. Um ſo mehr fragt ſich, was wir als das Mangelhafte dieſer Lehre anzuſehen haben. Es liegt hauptſächlich darin, daß dem Platonismus die Einheit der Welt mit Gott eigentlich nur auf der Seite liegt, auf welcher die Welt aus Gott hervorgeht, nicht aber ebenſo auf jener andern, auf welcher die Welt mit Gott verſöhnt werden muß. Die Einheit wird nur durch den Begriff des Bildes vermittelt, in welchem die nachbildliche Welt ſowohl von der urbildlichen ſich trennt, als auch mit ihr Eins iſt. Die Welt, ſofern ſie mit Gott Eins iſt, in Gott ihr Princip hat, iſt der θεὸς αἰσθητὸς, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, Gott aus Gott, oder der Sohn Gottes, die Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt, wodurch Gott zum ſeligen Gott wird. Das wahrhafte Bild Gottes iſt aber nicht die Welt, ſondern der Geiſt, der endliche Geiſt, der Geiſt des Menſchen, deſſen Einheit mit dem abſoluten der Gottmenſch iſt. Die Idee des Gottmenſchen aber iſt der platoniſchen Philoſophie fremd: der Sohn Gottes iſt ihr ja nur die Welt, nicht der Menſch. Das Moment der Einheit iſt demnach auf dieſe Weiſe noch nicht auf ſeinen adäquaten Begriff gebracht. Der weitere Grund hievon aber iſt, daß auch das Moment des Unterſchieds noch nicht zu ſeiner vollen Realität gekommen iſt. Der Unterſchied liegt nur in dem Gegenſaz zwiſchen Gott und der Welt, die Welt ſelbſt aber theilt ſich wieder in den Gegenſaz der äuſſern Natur und des endlichen Geiſtes. Das Moment des Unterſchieds iſt daher dann erſt zu ſeiner äuſſerſten Spize hindurchgedrungen, wenn der Unterſchied auch ein gewußter iſt, im Bewußtſeyn des endlichen Geiſtes die Entzweiung zwiſchen Geiſt und

Natur, der Widerſpruch des unmittelbaren, natürlichen Seyns mit demjenigen, was der Menſch ſeinem Begriff nach als Geiſt ſeyn ſoll, geſezt iſt. Obgleich Plato den Menſchen das gottesfürchtigſte Weſen nennt, ſo iſt doch dieſer Begriff nicht weiter entwickelt, und der Begriff des Menſchen, als des endlichen Geiſtes, in ſeinem Unterſchiede von dem Begriffe der Welt noch nicht aufgefaßt. Am unmittelbarſten ſtellt ſich der noch fehlende Fortſchritt darin hervor, daß die platoniſche Trinitäts-Idee nur bei dem Begriffe des Sohnes ſtehen bleibt, ohne zum Begriffe des Geiſtes fortzugehen. Was im Sohne objectiv geſezt iſt, hat ſeine ſubjective Seite in der, im Bewußtſeyn der Individuen lebendig werdenden, Einheit mit Gott, deren Princip der Geiſt iſt. Wollte man dagegen ſagen, was im Chriſtenthum der Geiſt in ſeinem Verhältniß zum Sohn iſt, ſey im Platonismus die Weltſeele, wie ſie auf der einen Seite die urbildliche Welt, den von Gott erzeugten Gott, zu ihrer Vorausſezung hat, auf der andern die Einheit aller individuellen Seelen iſt, ſo wird gerade an dieſem Begriff das Mangelhafte des Platonismus nur um ſo klarer. Die Weltſeele läßt den Geiſt des Menſchen noch nicht zu ſeinem freien Fürſichſeyn kommen, er iſt in ihr noch zu ſehr in ſeinem Zuſammenhang mit der objectiven Welt, mit dem natürlichen Seyn, deſſen Princip die Weltſeele iſt, befangen. Der Gegenſaz ſowohl, als die Einheit, iſt daher nicht ſowohl in den freien, ſelbſtbewußten Geiſt, den endlichen Geiſt, als vielmehr nur in die Welt überhaupt geſezt.

Es iſt dieß überhaupt der Character, mit welchem uns die Idee der Dreieinigkeit in der Sphäre der heidniſchen Welt erſcheint. Gott und Welt ſtehen im Verhältniß der Immanenz zu einander. Das Moment der Einheit iſt das überwiegende, und das des Unterſchieds iſt noch nicht zum klaren Bewußtſeyn gekommen, ebendarum iſt auch die Einheit nicht die vermittelte, ſondern die unmittelbare, Gott und Welt, oder das göttliche und natürliche Seyn ſind unmittel-

bar Eins. Darin liegt zugleich die Subjectivität dieſes Standpuncts. Das Subſtanzielle iſt das natürliche Seyn, und die Realität des Göttlichen fällt nur in das Bewußtſeyn des die Natur anſchauenden, und auf der Grundlage der gegebenen Naturanſchauungen die Idee des Göttlichen objectivirenden, und als eine Projection des ſubjectiven Geiſtes ſich gegenüberſtellenden, Subjects.

Wenden wir uns vom Heidenthum zum Judenthum, ſo werden wir mit dieſem Uebergang von der einen Religionsform zur andern zugleich auf den entgegengeſezten Standpunct geſtellt. Gott und Natur ſind nicht mehr unmittelbar Eins, ſondern ſchlechthin getrennt. Gott iſt weſentlich Einer, weil er weſentlich verſchieden iſt von der Vielheit des Naturlebens. In dem Unterſchied von der Natur und in der Freiheit von allem, was in den Proceß des Naturlebens gehört, iſt Gott das Eine, ſich durch ſich ſelbſt beſtimmende, Subject, die einfache Identität mit ſich ſelbſt, der reine, allgemeine Gedanke ſeiner ſelbſt. Alle Realität und Subſtanzialität des Seyns fällt ebendamit, da Gott von der Natur und Welt getrennt und unterſchieden, und zwiſchen beiden ein ſtrenger Gegenſaz feſtgeſtellt iſt, auf die Seite Gottes. Nur Gott iſt, als der über Natur und Welt ſchlechthin Erhabene, der wahrhaft Seyende, der Welt aber kommt, Gott gegenüber, nur ein abhängiges, bedingtes, zufälliges Seyn zu; das Natürliche, Weltliche, Endliche überhaupt iſt als das Unweſentliche, Nichtſubſtanzielle geſezt. Das Moment des Unterſchieds macht ſich demnach hier im weiteſten Umfange geltend. Wenn aber das von Gott Unterſchiedene nur die Welt in dem angegebenen Sinne wäre, als das Unweſentliche, Nichtige, jeder ſelbſtſtändigen Realität Ermangelnde, ſo würde der Unterſchied völlig aufgehoben, es wäre nur eine ſchlechthinige Einheit, und von einer Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt, wie ſie durch die beiden Momente der Idee der Dreieinigkeit realiſirt werden ſoll, könnte ebendeswegen

nicht mehr die Rede ſeyn. Eine abſtracte Einheit in dieſem Sinn kennt aber auch die jüdiſche Religion nicht, und ihr Eigenthümliches beſteht vielmehr nur darin, daß, wie ſie überhaupt durch ihren ethiſchen Character von der Naturreligion ſich unterſcheidet, das von Gott Unterſchiedene, der Gegenſaz, durch deſſen Ueberwindung Gott, als freies Subject, ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, nicht die Welt oder die äuſſere Natur iſt, ſondern der endliche Geiſt, der Menſch. Aber auch dieß muß ſogleich näher dahin beſtimmt werden, daß es nicht der Menſch im Allgemeinen, die Menſchheit im Ganzen iſt, was Gott, als das von ihm Unterſchiedene, gegenüberſteht, ſondern der Menſch mit der particulären Beſchränktheit, die er innerhalb der Sphäre eines beſtimmten Volks hat. Das von Gott erwählte, und zum beſondern Gegenſtand ſeiner Abſichten und Führungen gemachte, Volk iſt hier das Andere, das Gott von ſich unterſcheidet, um es als das von ihm Unterſchiedene wieder zur Einheit mit ſich zuſammenzuſchließen. Als das erwählte heilige Volk nimmt es in der Entwicklung des jüdiſchen Gottesbewußtſeyns dieſelbe Stelle ein, die im Chriſtenthum der Sohn, in ſeinem Unterſchied von Gott und in ſeiner Einheit mit ihm, hat. Das Eigenthümliche dieſes Standpuncts aber iſt nun, daß dieſe enge Begrenzung dem Begriff Gottes ſelbſt eine particulariſtiſche Beſchränktheit gibt, wodurch Gott, als das freie, abſolute Subject, zugleich die concrete Geſtalt eines menſchlich-perſönlichen Weſens erhält. Perſon ſteht gegen Perſon, und der perſönliche Wille des einen Subjects ſteht dem perſönlichen Willen des andern entgegen, wodurch dem ganzen Verhältniß Gottes zu dem Menſchen der Character eines ethiſchen Verhältniſſes aufgedrückt wird, in welchem es ſich ganz um gegenſeitige Rechte und Pflichten handelt. Ebendarum kann es nun hier, da alles in den freien, perſönlichen Willen geſtellt iſt, nie zu einer wahren und weſentlichen Einheit zwiſchen Gott und dem Menſchen kommen. Wie

Gott das Volk nicht aus sich herausgestellt, sondern nur sich gegenübergestellt hat, sofern der innere wesentliche Grund dieses besondern Verhältnisses Gottes zu einem bestimmten Volk völlig im Dunkeln bleibt, so bleibt auch das Volk für Gott stets etwas Fremdes, ihm Widerstrebendes. Was an sich nur als der immanente Proceß des göttlichen Wesens gedacht werden kann, entwickelt sich hier in einem äusserlich verlaufenden, geschichtlichen Proceß, nach dem im A. T. selbst so oft gebrauchten Bilde, in der Form eines Rechtsstreits, in welchem beide Theile fort und fort processiren, ohne daß je aus dem Widerstreit der Frieden der Einheit hervorgeht, weil Gott seinerseits auf seinem absoluten Rechte besteht, andrerseits aber das mit seinem Gott immer hadernde Volk, troz aller Erweisungen der göttlichen Liebe und Güte, von seiner alten, angestammten Sinnesart nie lassen kann. Das Selbstbewußtseyn Gottes ist demnach hier immer noch mit einem Moment des Natürlichen behaftet, das es nicht zu überwinden vermag. Das Volk, als Gattung, bewegt sich immer nur in der Sphäre des natürlichen Daseyns, und kann daher mit Gott, als dem Absoluten, nie wahrhaft Eins werden, weil das Allgemeine mit dem Besondern nur durch die Vermittlung der Einzelnheit zur Einheit zusammengehen kann. Daher bleibt das Volk, auch wenn es in der alttestamentlichen Idee des Knechts Gottes die höchste, auf diesem Standpunct mögliche, Verklärung und Vergeistigung seines Begriffs gewonnen hat, doch immer nur der Knecht Gottes, und von Gott so wesentlich verschieden, als der Unterschied zwischen dem Knecht und Sohn stets ein wesentlicher ist. Denselben so tief begründeten, darum auch nie völlig verschwindenden, Dualismus des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk stellt uns das bekannte alttestamentliche Bild des zwischen Gott und dem Volk bestehenden ehelichen Bundes dar, das uns zugleich einen weitern Beweis davon gibt, wie die religiöse Anschauungsweise des Judenthums auch

wieder in die des Heidenthums hinüberſpielt. Das geſchlechtliche und eheliche Verhältniß hat in der Naturreligion ſeine reelle, objective Bedeutung, auf dem Standpunct des Judenthums kann es nur eine bildliche Bedeutung haben, und zwar eine ſolche, bei welcher das Bewußtſeyn zugleich den Unterſchied der bildlichen Form und der durch ſie verſinnlichten Idee in ſeinen verſchiedenen Beziehungen feſthält, alſo die der Allegorie, wie denn auch wirklich dieſes Bild im A. T. ſo oft allegoriſch ausgeführt wird. Aber auch ſo iſt es für die jüdiſche Idee Gottes höchſt bezeichnend. Es iſt zwiſchen Gott und dem Volk ein weſentliches, inneres, gleichſam myſtiſches Band, vermöge deſſen Gott das Volk als das mit ſich Identiſche erkennt, und ebenſo das Volk nur in ſeiner Verbindung mit Gott das wahre Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gewinnen kann, aber gleichwohl wird, wie die ſteten Klagen über die Untreue des Volks beweiſen, der an ſich beſtehende Bund nie ein wahrhaft wirklicher. Es iſt alſo zwar hier Gott die ſich ſelbſt beſtimmende Subjectivität, und dieſe Subjectivität iſt nicht blos eine abſtracte, inhaltsleere Einheit, ſondern auch ein lebendiger Proceß, ſofern Gott, als der ſelbſtbewußte Geiſt, den in dem Andern, das ihm gegenüberſteht, geſezten Unterſchied aufheben, und dieſes Andere zur Identität mit ſich erheben will, aber dieſer Proceß kommt nie zu ſeinem reinen Reſultat, es bleibt der ſpröde Gegenſaz, und das Selbſtbewußtſeyn Gottes iſt nicht vermögend, die in ihm geſezten Schranken zu durchbrechen und aufzuheben. Es iſt nur ein anderer Ausdruck für dieſelbe Sprödigkeit des Gegenſazes, wenn wir auf den Begriff des Geſezes zurückgehen, und ſie mit dieſem Begriff bezeichnen. Das Geſez iſt der geoffenbarte Wille Gottes, als des abſoluten Subjects. Durch die Erfüllung des Geſezes ſoll der menſchliche Wille mit dem göttlichen Eins werden: in dem erfüllten Geſez kehrt der ausgeſprochene Wille Gottes, wenn er ſich im menſchlichen realiſirt hat, in ſich ſelbſt zurück, und

Gott vermittelt ſich dadurch mit ſich ſelbſt. Aber das in ſeiner Totalität ſtets unerfüllte Geſez bleibt dem Menſchen ſtets etwas Aeuſſerliches und Fremdes. Dieſe, auf dieſem Standpunct nie aufzuhebende, Aeuſſerlichkeit des Geſezes iſt das Tödtende des Buchſtabens. Der Menſch kann durch das Geſez ſein wahres, geiſtiges Leben nicht gewinnen, und ebendarum auch ſeine Entzweiung mit Gott nicht überwinden. Der eigentliche Grund hievon liegt nicht in dem Geſez ſelbſt, ſondern tiefer in demjenigen, was das Geſez ſelbſt ſchon zu ſeiner Vorausſezung hat, in dem an ſich beſtehenden ſchroffen Gegenſaz zwiſchen Gott und dem Menſchen. Die Willens-Einheit, die das Geſez bewirken ſoll, kann nur dann eine wahre und weſentliche ſeyn, wenn ſie die an ſich ſeyende Weſens-Einheit zur Vorausſezung hat. Nur wenn Gott und Menſch an ſich Eins ſind, kann auch der göttliche und menſchliche Wille zur wahren und lebendigen Einheit zuſammengehen; jene an ſich ſeyende Einheit des Menſchlichen und Göttlichen iſt aber auf dem Standpunct des Judenthums nicht möglich, da Gott ein abſtractes, den Menſchen von ſich ausſchließendes, Subject iſt, und der Menſch das wahrhaft Allgemeine, das an ſich Seyende ſeines Weſens, noch nicht in Gott erkennt. Sein Allgemeines iſt nur die natürliche Allgemeinheit der Gattung, des Volks, das Volk Gottes aber iſt, wenn auch, ſo zu ſagen, die zweite Perſon im Weſen Gottes, doch nicht identiſch mit dem Weſen Gottes. Auch das Geſez kann daher nur den Gegenſaz zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtets aufrecht erhalten. Es fehlt die innere lebendige Vermittlung des Endlichen und Unendlichen. Das Endliche kann ſeiner Endlichkeit nicht wahrhaft los werden, und dieſe Endlichkeit, dieſer nie verſöhnte und aufgehobene Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen, iſt der weſentliche Character der jüdiſchen Religion. Sie iſt die Religion der Entzweiung, des Gegenſazes; das Moment des Unterſchieds iſt in ihr in ſeiner ganzen Weite geſezt, ſie iſt aber nicht vermögend, über daſſelbe hinauszugehen.

Dieſe im Weſen des Judenthums ſelbſt geſezte Schranke der Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt wurde erſt dann durchbrochen, als in dem Judenthum in den freieren und weiteren Verhältniſſen, in welchen es in nähere Berührung mit der griechiſchen Philoſophie kam, der Trieb erwachte, über ſeine bisherige Sphäre hinauszugehen. Es iſt mit Einem Worte erſt der Logosbegriff der alexandriniſch-jüdiſchen Religions-Philoſophie, in welchem die jüdiſche Religion, wie wir ſie hier aus dem Geſichtspunct der Trinitäts-Idee betrachten, die Einſeitigkeit des Gegenſazes überwand, über welchen ſie innerhalb der Sphäre des eigentlichen Judenthums nie hinwegkommen konnte. Solange das von Gott unterſchiedene Andere, worin Gott ſich mit ſich ſelbſt vermitteln ſoll, nur das Volk iſt, iſt es nur das Moment des Unterſchieds, wodurch das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen beſtimmt wird. Der in der Geſammtheit des Volks ſich objectivirende Wille Gottes kann den ihm im Willen des Menſchen geſezten Widerſtand nie ſo durchbrechen, daß er aus dieſem Unterſchied zur Einheit mit ſich ſelbſt zurückkehren könnte. Soll daher dieſe Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt nicht eine vergeblich angeſtrebte ſeyn, ſo muß das von Gott unterſchiedene Andere zwar im Unterſchied von Gott ſeyn, aber zugleich als das mit dem Weſen Gottes ſelbſt Identiſche betrachtet werden können. Dieß iſt der Begriff des aus Gott hervorgegangenen, und ungeachtet ſeiner Trennung von Gott in der engſten Verbindung mit ihm ſtehenden, Logos. Der alexandriniſche Logosbegriff iſt jedoch nur der Endpunct einer Entwicklungsreihe, deren Anfänge viel weiter zurückliegen. Schon die Schriften des A. T. enthalten die Elemente der Richtung, die zulezt in der alexandriniſchen Logos-Idee ſich in ſich ſelbſt abſchloß. Um dem Entwicklungsgange der Logos-Idee nachzugehen, müſſen wir daher mit dem Begriffe des Logos die verwandten Begriffe des göttlichen Geiſtes, des göttlichen Wortes und der göttlichen Weisheit zu-

ſammenſtellen. Alle dieſe Formen göttlicher Offenbarung ſind ebenſo viele Verſuche eines göttlichen Vermittlungsproceſſes, nur mit dem Unterſchied, daß das Andere, worin Gott, nicht als der Gott des jüdiſchen Volks, ſondern als das abſolute Subject überhaupt, ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, erſt im Begriffe des Logos diejenige Realität und Selbſtſtändigkeit des Seyns gewinnt, durch welche die Vermittlung ſelbſt eine wahrhaft reelle und lebendige wird. Daß weder der Geiſt Gottes noch das Wort Gottes in der Form, in welcher ſie in den Schriften des A. T. erſcheinen, zu einer ſolchen Vermittlung ſich eignen, fällt von ſelbſt in die Augen. So bedeutungsvoll es iſt, daß ſchon im A. T. der Geiſt Gottes das vermittelnde Band des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen iſt, das in beiden mit ſich ſelbſt Identiſche, ſo daß in Folge dieſer Identität durch den, von Gott Einzelnen, wie namentlich den Propheten, mitgetheilten, göttlichen Geiſt ſolche Individuen zu Subjecten werden, die ſich mit Gott ebenſo Eins wiſſen, wie Gott ſelbſt in ihnen, als ſeinen Organen, mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn thätig iſt, ſo hat doch der Geiſt im Uebrigen, als bloße Eigenſchaft und Kraft oder als Wirkung und Gabe Gottes, zu wenig die Bedeutung eines realen und ſelbſtſtändigen Princips, als daß er in der Beziehung, in welcher hier von ihm die Rede iſt, weiter in Betracht kommen könnte. Gott hat nur den Geiſt, iſt aber nicht ſelbſt der Geiſt. Ebenſo verhält es ſich mit dem Worte Gottes. Es ſteht im engſten Zuſammenhang mit dem altteſtamentlichen Begriff Gottes, aber ebendeswegen kommt es auch zu keinem realen Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinem Wort. Iſt Gott ſeinem Hauptbegriff nach als perſönliches Weſen gedacht, ſo liegt ſchon hierin auch, daß er in ſeiner Offenbarung ſich nicht ſowohl als den abſoluten Geiſt, ſondern vielmehr als den abſoluten Willen darſtellt. Wie der Menſch, als Perſon, ein freies, ſich ſelbſt beſtimmendes, Weſen iſt, und ſeine Willensbeſtimmungen durch das

Wort, die Rede, offenbart und objectivirt, so ist auch das göttliche Wort die unmittelbarste Offenbarungsform des göttlichen Willens. Was Gott will, das spricht er auch aus, und sein Wille erscheint dadurch als ein allmächtiger, daß das, was er will, in dem Wort, in welchem er es ausspricht, auch zur Realität kommt. Daher das allmächtige Schöpfungswort, durch dessen Vermittlung der göttliche Wille in der Welt sich objectivirt. Das Wort Gottes ist nur der Träger des göttlichen Willens, oder der sich unmittelbar durch sich selbst realisirende göttliche Wille[17]. Es ist der göttliche Wille selbst, sofern der Wille, um sich zu realisiren, aus sich hervortreten und in einer bestimmten Form sich objectiviren muß. So absolut daher der göttliche Wille ist, so absolut ist auch seine unmittelbarste Form, das Wort, in welchem er sich offenbart. Wie auf diese Weise das Wort Gottes überhaupt in Hinsicht des Verhältnisses, in welchem Gott zur Welt steht, der nach aussen wirkende, in seiner absoluten Macht sich kund thuende, Wille Gottes ist, so wird im A. T. auch die göttliche Thätigkeit, sofern sie sich auf das Verhältniß Gottes zu den Menschen, zu seinem Volk und zu Einzelnen, die zur Realisirung der göttlichen Zwecke besonders erwählt sind, bezieht, als ein Sprechen Gottes dargestellt. Das von Gott seinem Volk gegebene Gesez ist das Wort Gottes, und wenn Gott Propheten erweckt, ergeht sein Wort an sie. Auch in dieser Hinsicht ist das Wort Gottes der unmittelbarste Ausdruck des göttlichen Willens, der Inbegriff der göttlichen Willensbestimmungen im weiteren oder engeren Sinn. Zugleich erhellt aber auch hieraus, daß das Wort Gottes nichts für sich Seyendes ist, kein selbstständiges Subject, sondern nur die Form und eigentlich nur die bildliche Form, durch deren Vermittlung die göttliche Willensthätigkeit eine äussere, sich äusserlich objectivirende, wird. Näher steht schon die

17) Vgl. Ps. 33, 9. 6. 119, 89. 104. 105. Es. 40, 8. Jer. 23, 29.

göttliche Weisheit, wie ſie als Princip der göttlichen Offenbarung ſchon in den Schriften des A. T. beſchrieben wird, dem concreten Logosbegriff. Auch bei dem Begriffe der Weisheit iſt davon auszugehen, daß Gott, als der perſönliche Gott des A. T., der ſich ſelbſt beſtimmende absolute, göttliche Wille iſt. Die Weisheit iſt ihrem Begriff nach eine Beſtimmung des göttlichen Willens. In dem Worte, das Gott ſpricht, offenbart ſich der Wille Gottes zunächſt nach der Seite der Macht. Was Gott will, will er ſchlechthin, und was er will, hat unmittelbar dadurch, daß er es ſpricht, auch Realität. Sofern das Wort Gottes ganz beſonders das Geſetz iſt, iſt der göttliche Wille ein ſittlicher, das Wahre, Gute, Heilige wollender Wille, alſo ein Wille, der nicht blos ſich ſchlechthin realiſirt, ſondern auch einen beſtimmten Inhalt hat. Sobald man über den Inhalt des Willens reflectirt, und als Object des Willens nur das Gute, oder beſtimmter das in jedem einzelnen Falle Beſte, Zweckmäßigſte erkennen kann, kommt zu dem Momente der Macht als weitere Beſtimmung das Moment der Weisheit hinzu. Auf dem ethiſchen Standpunct der altteſtamentlichen Religionslehre, auf welchem Gott, als perſönlicher Gott, der freie, ſich ſelbſt beſtimmende, Wille iſt, gibt es keine andere Eigenſchaft, welche ſich ſofehr eignete, die verſchiedenen Beſtimmungen in ſich zu vereinigen, mit welchen das abſolute Weſen Gottes gedacht werden muß, als die göttliche Weisheit. Die Weisheit iſt zwar zunächſt eine ethiſche, auf den Willen ſich beziehende, Eigenſchaft, ſie gibt dem Willen ſeinen beſtimmten Inhalt, das weſentliche Object, auf welches er allein gerichtet ſeyn kann; der durch die Weisheit beſtimmte Wille kann nur das Beſte wollen. Um aber das Beſte zu wollen und zu wählen, muß man die umfaſſendſte Kenntniß des Beſten haben. Daher hat der in der Weisheit ſich offenbarende, höchſte Wille zu ſeiner natürlichen Vorausſezung die höchſte Intelligenz, und die Weisheit iſt daher, vom ethiſchen Stand-

punct aus betrachtet, diejenige Eigenſchaft, in welcher ſich mehr als in irgend einer andern das abſolute Weſen Gottes ausdrückt, ſofern ſich das Abſolute des Willens mit dem Abſoluten des Wiſſens oder Denkens vereinigt. Hieraus iſt es daher auch zu erklären, daß in den ſpätern Schriften des altteſtamentlichen Kanons, in dem Buche Hiob und in den Sprüchwörtern Salomo's, beſonders aber in den Apokryphen des A. T., die göttliche Weisheit eine ſo hohe Bedeutung hat, und als die erſte aller göttlichen Eigenſchaften ausgezeichnet wird. Sobald bei den Hebräern das Bedürfniß der Speculation erwachte, wurde das Hauptobject derſelben die göttliche Weisheit. Wie das Abſolute überhaupt nur dadurch begriffen werden kann, daß es ſich ſelbſt gegenſtändlich wird, ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, um mit ſich wieder zur Einheit des Begriffs zuſammenzugehen, ſo ſtellte der Hebräer Gott ſeine Weisheit gegenüber, als den abſoluten Reflex ſeines abſoluten Weſens. So erſcheint die Weisheit ſchon im Buche Hiob (28, 12.). Die Weisheit wird als ein abſolutes Princip geſchildert, wenn von ihr geſagt wird, daß der Menſch ſie nicht kenne, daß ſie nicht gefunden werde im Lande der Lebenden, weder in der Tiefe des Meeres, noch ſonſt irgendwo, das es nichts gebe, wäre es auch das Koſtbarſte, das ihr gleichgeſtellt werden könnte. Hier ſtellt ſich alſo die Weisheit in ihrer abſoluten Bedeutung Gott gegenüber, in ihrem Unterſchied von Gott, ſofern ſie ihrem Begriff nach als Weisheit etwas anderes iſt, als Gott, aber ihr Abſolutes iſt doch nur das Abſolute des göttlichen Weſens ſelbſt, weßwegen bei Hiob (a. a. O.) weiter von ihr geſagt wird, daß nur Gott den Weg zu ihr kenne, und ihren Wohnſiz wiſſe, denn er ſchaue bis ans Ende der Erde, und ſehe, was unter dem ganzen Himmel iſt. Indem alſo nur Gott ſie, die Unergründliche, kennt, iſt er als der Abſolute mit dem Abſoluten der Weisheit identiſch, er ſieht in ihr den Reflex ſeines eigenen Weſens, ſchließt ſich mit ihr zur

Einheit zusammen. So haben wir schon hier das Moment des Unterschieds und das der Einheit. Es ist nur eine andere Seite derselben Betrachtung, wenn der Weisheit auch eine besondere Beziehung zur Weltschöpfung gegeben wird (Hiob a. a. O.). Ist Gott auf dem Standpunct des A. T. der absolute Wille, so ist er, da das Wesentliche des Willens die Macht ist, zunächst die absolute Macht, als die absolute Macht aber offenbart sich Gott in der Weltschöpfung. Daher muß auch jenes Andere, in welchem Gott sich von sich unterscheidet, aber sich auch wieder seiner Identität mit sich bewußt wird, als die weltschöpferische Macht sich darstellen. Die Weisheit ist also das weltschaffende und weltregierende, und wie sie schon bei Hiob dargestellt wird, auch das das Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmende Princip. Es sind schon hier alle Momente, die in den folgenden hieher gehörigen Schriften nur weiter ausgeführt werden. In der bekannten Stelle der Sprüchwörter Salomo's (8, 22. f.), in welcher die Weisheit sich selbst die erstgeborene Tochter Gottes nennt, die von ihm zur Königin, zur Herrscherin der Welt Gesalbte, die Künstlerin, durch welche Gott alles geordnet, seine Wonne Tag für Tag u. s. w., tritt das Moment des Unterschieds schon stärker hervor. Als das von Gott Unterschiedene, aber mit Gott Identische, muß sie auch die Selbstständigkeit einer für sich bestehenden Person haben, aber diese selbstständige Persönlichkeit ist hier noch keine wahre und wirkliche, sondern nur eine bildliche, poetische, eine bloße Personification, wie es der Begriff der Weisheit von selbst mit sich bringt, da die Weisheit als bloße Eigenschaft von dem Wesen, dessen Eigenschaft sie ist, sich nicht so lostrennen kann, daß sie nicht sogleich mit demselben wieder zur Einheit zusammenfiele. Ueber diesen Standpunkt geht die Fortbildung der Idee der Weisheit auch in den apokryphischen Schriften nicht hinaus, in dem Buche Sirach und in der Weisheit Salomo's. Die Weisheit wird im Ganzen auf dieselbe Weise

geſchildert, wie ſchon in den canoniſchen Schriften des A. T. Doch ſind dabei folgende Momente beſonders beachtenswerth: 1. Schon dadurch, daß man immer wieder auf die göttliche Weisheit zurückkam, und ihren Begriff nach verſchiedenen Seiten hin weiter entwickelte, erhielt ſie immer mehr den Charakter eines ſelbſtſtändigen Weſens, als der Inbegriff aller göttlichen Eigenſchaften und der weſentliche Reflex des göttlichen Weſens ſelbſt. Am auffallendſten iſt dieß in der bekannten Stelle der Weisheit Salomo's (7, 22. f.), in welcher alle möglichen Prädicate, in welchen das abſolute Weſen Gottes ſelbſt aufgefaßt wird, auf ſie übergetragen werden. Sie erſcheint auf dieſe Weiſe allerdings als ein von Gott verſchiedenes, auſſer Gott wirkendes Princip, es kann jedoch kein Zweifel darüber ſeyn, daß alles, was ihr eine eigene Selbſtſtändigkeit und Perſönlichkeit beizulegen ſcheint, in lezter Beziehung auf eine bloße Perſonification zurückkommt. 2. Wie ſchon früher das Wort Gottes als das Organ der ſich offenbarenden Gottheit betrachtet wurde, ſo wird nun das Wort Gottes auch mit der göttlichen Weisheit identificirt. Dieſe Identität ergab ſich von ſelbſt, da ja, wie das Wort als das allmächtige Schöpfungswort gedacht wurde, ſo auch der Weisheit ein ganz beſonderer Antheil an der Schöpfung der Welt zugeſchrieben wurde. Die wichtigſte, auf dieſe Identificirung ſich beziehende Stelle iſt im Buche Sirach (24, 3. f.), wo die Weisheit ſelbſt von ſich ſagt: Ich ging aus dem Munde des Höchſten hervor (die Weisheit iſt demnach Eins mit dem von Gott bei der Schöpfung der Welt ausgeſprochene Wort) und bedeckte, wie Nebel, die Erde. Ich wohnte in der Höhe, und mein Thron war auf den Säulen der Wolken, den Kreis des Himmels umſchloß ich allein und in der Tiefe des Abgrunds wandelte ich u. ſ. w. Ebenſo wird im Buche der Weisheit die Weisheit bisweilen mit dem göttlichen Logos paralleliſirt (vgl. 9, 1. 2. 16, 12.). Der λόγος παντοδύναμος, welcher (18, 15. 16.) die ägyptiſche Erſtgeburt

tödtete und als ein Engel dargeſtellt wird, der, den Himmel berührend, auf der Erde einherſchreitet und Tod und Verderben verbreitet, wird zwar in keine nähere Beziehung zur Weisheit geſezt, aber, wie ſie, als eine die ganze Welt erfüllende und durchdringende göttliche Kraft dargeſtellt, nur wird mit dem λόγος, wie das Prädicat παντοδύναμος in der genannten Stelle zeigt, ganz beſonders der Begriff der Macht verbunden. Die Begriffe der Macht und Weisheit ſind demnach, da der Logos von der Weisheit noch unterſchieden wird, noch nicht vollkommen zur Einheit verbunden. 3. Wie die Weisheit zwar das allgemeine, in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt ſich wirkſam erweiſende, Princip iſt, ſo wird nicht nur beſonders von ihr gerühmt, daß ſie in Jakob wohne, in Iſrael ihr Eigenthum habe, daß ſie auf Zion eine bleibende Stätte, und in Jeruſalem, der geliebten Stadt, den Siz ihrer Herrſchaft erhalten habe, oder in der Mitte des jüdiſchen Volkes einen ganz eigenthümlichen Kreis ihrer Wirkſamkeit habe (Sir. a. a. O.), ſondern auch, was ſchon in näherer Beziehung zum chriſtlichen Logosbegriff ſteht, noch dieß hervorgehoben, daß ſie von Geſchlecht zu Geſchlecht in heilige Seelen herabſteige und Freunde Gottes und Propheten bilde, da Gott nichts liebe, als den, der mit der Weisheit zuſammenwohne (Buch der Weish. 7, 27.). Die Weisheit verbindet ſich daher mit Einzelnen und ſezt ſie in ein beſonders nahes und vertrautes Verhältniß zur Gottheit. 4. Im Buche der Weisheit wird die Weisheit nicht blos als göttliche Eigenſchaft, ſondern als eine aus dem Weſen Gottes, als dem ewigen Urlicht, ausſtrömende Lichtkraft, als ein Hauch der Kraft Gottes, als der gleich einer Weltſeele alles durchdringende göttliche Geiſt dargeſtellt, weswegen ſie nun auch mit dem πνεῦμα ἅγιον identificirt wird (1, 4. 7, 22. 9, 17.). Dieſe, mit den Emanations-Ideen der alten Welt in engem Zuſammenhang ſtehende, Vorſtellung weist uns ſchon auf ein neues, heterogenes Princip hin, das zur altteſtamentlichen

Religionslehre hinzukam, auf den Einfluß jener Ideen, aus deren Vermiſchung mit der Religionslehre des A. T. in Aegypten die bekannte alexandriniſche Religions-Philoſophie hervorging, deren Hauptrepräſentanten wir in dem der Erſcheinung des Chriſtenthums gleichzeitigen alexandriniſchen Juden Philo vor uns haben.

Die Lehre der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie [18]) hat zwei ſehr divergirende Richtungen. Auf der einen Seite kann Philo nicht Ausdrücke genug finden, um Gott als das in ſeiner reinen Abſolutheit ſchlechthin einfache und unveränderliche, über jede Vorſtellung hinausgehende, und wegen ſeiner unendlichen Vollkommenheit von jeder Beziehung zur endlichen Welt abgeſchiedene, nicht blos bedürfniß- und leidenſchaftsloſe, ſondern auch völlig qualitätenloſe Weſen darzuſtellen. Daß Gott an ſich dem Menſchen völlig unbegreiflich iſt, daß vom Menſchen kein Name gebraucht werden könne, der dem höchſten Weſen im eigentlichen Sinne

18) Man vergl. über Urſprung und Charakter der alexandriniſchen Religions-Philoſophie, auſſer den Werken von Gfrörer (Philo und die alexandr. Theoſophie, Stuttg. 1831) und Dähne (Geſchichtliche Darſtellung der jüd. alexandr. Religions-Philoſophie, Halle 1834) und meiner Beurtheilung des letztern Werks in den Jahrb. für wiſſ. Kritik (1835. Nov. Nr. 95 f.), nun beſonders auch die gelehrte und ſcharfſinnige Abhandlung Georgii's über die neueſten Gegenſäze in Auffaſſung der alexandriniſchen Religions-Philoſophie, insbeſondere des jüdiſchen Alexandrinismus (in Illgen's Zeitſchr. für hiſtor. Theologie, 1839, 3s und 4s Heft). Was in derſelben auch gegen meine Auffaſſung erinnert iſt, kann ich vollkommen anerkennen, glaube aber dagegen auch bemerken zu dürfen, daß ich mir den ſpeculativen Trieb, deſſen Erwachen im Judenthum nach meiner Anſicht die alexandriniſche Religions-Philoſophie erzeugte, nie auſſerhalb des jener Zeit eigenen geſchichtlichen Proceſſes gedacht habe, deſſen Elemente in der genannten Abhandlung ſehr treffend nachgewieſen ſind.

zukomme, daß es ſchlechthin unmöglich ſey, von Gott oder der höchſten abſoluten Urſache etwas anderes auszuſagen, als daß er ſey, das ſchlechthin einfache prädicatloſe Seyn, ſind weſentliche, aus der abſoluten Losſcheidung Gottes von jeder Qualität ſich ergebende Säze der philoniſchen Lehre von Gott. Auf der andern Seite aber iſt es ja die weſentlichſte Aufgabe dieſer Religions-Philoſophie, die Idee Gottes nach ihrem ganzen Inhalte darzulegen, und alle jene göttlichen Kräfte und Weſen, welche in dem Syſtem der philoniſchen Theologie eine ſo wichtige Stelle einnehmen, und in dem Begriff des Logos, als des offenbaren Gottes, ihre concreteſte Geſtalt gewinnen, ſcheinen nur dazu beſtimmt zu ſeyn, das an ſich zwar verborgene, aber der Offenbarung ſich keineswegs entziehende Weſen Gottes aufzuſchließen und zu offenbaren. Es fragt ſich daher vor allem, wie wir dieſen, ſo offen vor Augen liegenden, Widerſpruch zu nehmen haben, ob und wie die beiden, ſo weit auseinander liegenden, Seiten des Syſtems, jene negative, auf welcher man vom Weſen Gottes ſchlechthin nichts weiß, und dieſe poſitive, auf welcher gleichwohl über daſſelbe ſo vieles zu ſagen iſt, ſich zur Einheit des Begriffs zuſammenſchließen? Zur Löſung dieſes Widerſpruchs iſt geſagt worden: Es habe ſich nur Ein Ausweg zur Aufhebung des Widerſtreits dargeboten, in welchen der jüdiſche Offenbarungsglaube, oder die Ueberzeugung, daß Moſes von Gott ſelbſt Unterweiſungen über deſſen Weſen und Geſez empfangen habe, mit dem philoſophiſchen Saz, daß Gott als das vollkommenſte Weſen in keine, auch nicht die geringſte, Berührung mit der Welt treten könne, habe gerathen müſſen. Sollte nämlich, ſagte man, das Göttliche in keinerlei Berührung mit irgend etwas Irdiſchem treten, und daneben doch der Menſch während der Zeit ſeines irdiſchen Lebens nicht ohne Offenbarung von Seiten Gottes bleiben, ſo mußte die menſchliche Natur in den Bereich der göttlichen hinaufgeſchraubt werden können, und der Menſch, wie er in dieſer

ſinnlichen Wirklichkeit vorliegt, mußte ſich von einem rein göttlichen Elemente im Menſchen nicht nur dem Begriff, ſondern auch der Wirklichkeit nach ſondern laſſen. In den Momenten einer ſolchen erſtrebten Gleichweſentlichkeit des Göttlichen mit dem Menſchlichen konnte dann auch nach platoniſchen Grundſäzen einer Correſpondenz derſelben nichts mehr im Wege ſtehen [19]). Dieſe Auskunft kann jedoch unmöglich genügen. Der Widerſpruch, der zu löſen iſt, wird ja nur durch einen neuen Widerſpruch gelöst. Soll, da das Göttliche mit nichts Irdiſchem in Berührung kommen kann, deswegen die menſchliche Natur zum Göttlichen hinaufgeſchraubt und zu dieſem Behuf das rein göttliche Element im Menſchen von dem ſinnlichen getrennt werden, ſo wird ja hier dieſelbe Berührung des Göttlichen mit dem Irdiſchen und Menſchlichen, die auf der einen Seite als rein unmöglich betrachtet wird, auf der andern als eine ſchon vorhandene geſezt. Wie kann das Menſchliche zum Göttlichen hinaufgeſchraubt werden, wenn das Göttliche überhaupt mit nichts Irdiſchem in Berührung kommen kann, wie ein rein göttliches Element im Menſchen vorausgeſezt werden, wenn das Göttliche, eben aus dieſem Grunde, weil es mit nichts Irdiſchem in Berührung kommen kann, ſich auch nicht mittheilen kann? Statt hierin die Löſung des Widerſpruchs zu finden, müßte man weit geneigter ſeyn, dem fraglichen Saze ſelbſt, daß Gott, als das vollkommenſte Weſen, in keine, auch nicht die geringſte, Berührung mit der ſinnlichen Welt kommen könne, ſeine ſtrenge Allgemeinheit zu nehmen. Mit demſelben Recht kann man ja, wie es ſcheint, auch den entgegengeſetzten Saz aufſtellen, daß das Weſen der alexandriniſchen Religions-Philoſophie vielmehr darin beſtund, das Göttliche in die vielſeitigſte Berührung mit der ſinnlichen Welt treten zu laſſen, und die ganze ſinnliche Welt als eine Offenbarung des Gött-

19) Dähne, a. a. O. S. 42.

lichen zu betrachten. Wie hätte, kann man ſagen, die Lehre vom Logos, welcher doch ſeinem allgemeinſten Begriffe nach nichts anders iſt, als das göttliche Offenbarungsorgan, auch nur entſtehen können, wenn jener Saz in jener ſtarren und ſchroffen Allgemeinheit zu nehmen wäre? Es ſcheint alſo nur darauf anzukommen, daß man von Gott, als dem abſoluten, an ſich ſeyenden, den ſich ſelbſt zur Offenbarung beſtimmenden unterſcheidet. So ſehr demnach die alexandriniſche Religions-Philoſophie ſich beſtrebt, die Idee des Abſoluten in ihrer Reinheit aufzufaſſen und feſtzuhalten, ſo gewiß wäre ihr auf der andern Seite geweſen, daß der abſolute Gott auch der ſich offenbarende iſt, weil ſie auch den abſoluten Gott nicht als eine inhaltsleere Abſtraction, ſondern nur als den lebendigen, ſchöpferiſch thätigen und darum auch ſich manifeſtirenden ſich denken konnte, alſo die Transcendenz Gottes nicht ohne ſeine Immanenz mit der Welt, und die Immanenz nicht ohne die Transcendenz, und die Vermittlung für das Eine, wie für das Andre, wäre ihr der göttliche Logos geweſen, in welchem der an ſich freie und abſolute Gott ſich von ſich unterſcheidet, um in dieſem Unterſchied und Anderſeyn in der endlichen Welt ſich zu manifeſtiren. Bei näherer Betrachtung kann man jedoch auch dabei nicht ſtehen bleiben. Der Saz, um welchen es ſich hier handelt, bleibt auch ſo in ſeinem ſtrengen Sinne ſtehen, und kehrt bei Philo mit zu großem Nachdruck immer wieder, als daß man es nicht für willkürlich halten müßte, da nun einmal die eine Behauptung der andern auf dieſe Weiſe gegenüberſteht, gerade nur auf die eine der beiden Seiten zu treten. An ſich könnte man ſich ja ebenſogut auch auf die andere Seite ſtellen, und, wofür es, wie nachher noch gezeigt werden wird, gleichfalls nicht an Beweiſen bei Philo fehlt, den Saz in Anſpruch nehmen, daß der Logos wirklich nach Philo als der, den an ſich ſeyenden, abſoluten Gott offenbarende und für das Bewußtſeyn des Menſchen vermittelnde, Gott anzuſehen iſt.

Auch wäre wohl mit Recht vorauszusetzen, daß, wenn Philo selbst den absoluten und offenbaren Gott auf die zuvor angegebene Weise unterschieden hätte, die speculative Vermittlung des Einen und des Andern von ihm selbst auf irgend eine Weise versucht worden wäre. Der ganzen philonischen Darstellung zufolge können wir nicht anders urtheilen, als daß beide Seiten der philonischen Lehre von Gott völlig unvermittelt neben einander stehen, demnach mit demselben Ernst und Nachdruck auf der einen Seite dem an sich seyenden Wesen Gottes jede Möglichkeit einer Offenbarung abgesprochen, auf der andern aber die Realität einer durch den Logos vermittelten Offenbarung behauptet wird. Hätte nun dieser Widerspruch, wie er vor uns liegt, seinen Grund nur in der zufälligen Subjectivität Philo's, worauf die Dähnesche Darstellung und die gewöhnliche Ansicht zuletzt zurückführt, so hätte er allerdings auch keine tiefere geschichtliche Bedeutung, und wir könnten ihn nur auf die Rechnung der keiner weitern Erklärung bedürfenden Mangelhaftigkeit des philonischen Systems bringen. Anders aber verhält es sich, wenn sich in ihm vielmehr das Eigenthümliche des Standpunkts zu erkennen gibt, auf welchem überhaupt die alexandrinisch-jüdische Religions-Philosophie stund. Die Elemente, die sich von verschiedenen Seiten her zu der in vielfacher Beziehung so merkwürdigen Erscheinung vereinigten, die sich uns in der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie darstellt, mußten von selbst einen solchen Widerspruch erzeugen [20]). Jene Religions-Philosophie war die natürliche Folge aller jener mit der Zeit, zum Theil auf eine sehr gewaltsame Weise, eingetretenen Verhältnisse, durch welche der Jude sich genöthigt sah, aus dem bisher so eng begrenzten und so streng

20) Ich habe im Obigen auf die gegründeten Bemerkungen Br. Bauer's in der Zeitsch. für specul. Theol. 1. 2. S. 168. Rücksicht genommen.

abgeschlossenen Kreise seiner nationalen Vorstellungen und Institutionen herauszugehen, und in einer freieren und weiteren Sphäre einheimisch zu werden. In demselben Grade, in welchem er seinen jüdischen Particularismus ablegte, mußte in ihm auch die Empfänglichkeit für eine universellere, insbesondere philosophische, Bildung erwachen, und dadurch zugleich eine freiere geistige Selbstständigkeit in ihm geweckt werden. Daß eine solche Umbildung des traditionellen Judenthums ganz besonders in Alexandrien erfolgte, kann nach den bekannten Verhältnissen, welche diese Stadt zu einem Hauptsiz griechischer Bildung und Wissenschaft und zu einem, so vielfache geistige Elemente in sich vereinigenden, Mittelpunkt der alten Welt machten, am wenigsten befremden. Auf der andern Seite aber konnte der Jude auch in den freieren Verhältnissen, in welchen er sich hier befand, und bei aller Vorliebe für die neuen Ideen, die in dem erweiterten Gesichtskreise auf ihn einwirkten, nie aufhören, Jude zu seyn, und der Glaube an die Realität der in den heiligen Schriften seiner Religion niedergelegten Offenbarungen durfte ihm nie entschwinden. Das durch die griechische Philosophie vergeistigte Heidenthum und das an seinem positiven traditionellen Inhalt festhaltende Judenthum wurden auf diese Weise die Elemente einer ganz neuen Form der religiösen Entwicklung. Wie hätten aber so heterogene Elemente auch in der Einheit, die sie verband, anders als in stetem Conflict mit einander seyn können? Nachdem die alte heidnische Religion mit ihrem symbolisch-mythischen Glauben und den verschiedenen Gestalten, in welchen er sich objectivirt hatte, in sich selbst zerfallen und ihren festen Haltpunct im Selbstbewußtseyn der Zeit verloren hatte, war es nur die Philosophie, die das Interesse der Religion aufrecht erhielt, und seitdem der Platonismus, als die schönste und vollendetste Form griechischer Speculation, dem Geist den Blick in das Reich des Uebersinnlichen, in das Unendliche der Ideenwelt, aufge-

ſchloſſen und den Unterſchied der Idee und der Wirklichkeit zum Bewußtſeyn gebracht hatte, konnte nur die Idee in ihrer abſoluten Macht und Bedeutung, als das an ſich Seyende und Göttliche, als die Wahrheit aller Religion, gelten. Die platoniſche Idee aber kann, bei aller Objectivität, die ſie zu haben ſcheint, doch den Character der Subjectivität, der der ganzen heidniſchen Welt aufgedrückt iſt, nie verläugnen; ſo ſehr der Geiſt in ihr der an ſich ſeyenden Unendlichkeit ſeines Weſens ſich bewußt zu werden begann, ſo iſt ſie doch nur als das Erzeugniß des ſubjectiven Geiſtes anzuſehen, der zwar den Drang in ſich fühlt, über die gegebene Wirklichkeit hinauszugehen, und von allen Beſchränkungen der Endlichkeit zu abſtrahiren, aber ebendarum, weil das Höchſte, was er auf dieſem Wege der immer nur von unten nach oben gehenden Betrachtung zu erreichen vermag, nur eine Abſtraction iſt, über die Subjectivität ſeines Standpuncts nie hinwegkommt, und ſich zulezt immer wieder in eine abſtracte, inhaltsleere Einheit verliert. So mußte daher auch in den alexandriniſchen Juden, als ihnen in dem platoniſchen Idealismus, mit welchem ſie in Alexandrien bekannt wurden, ein ganz neues Bewußtſeyn aufging, das Bedürfniß erwachen, den Maasſtab der abſoluten Idee an die in den heiligen Schriften ihrer Religion enthaltenen Vorſtellungen vom Weſen und Wirken Gottes anzulegen. Was anders konnte aber die Folge hievon ſeyn, als daß ſie jezt zuerſt, auf eine für ſie überraſchende Weiſe, gewahr wurden, wie viel menſchlich Beſchränktes, Endliches, Unvollkommenes, der Gottheit Unwürdiges, mit Einem Worte, der Idee Inadäquates, ihrer ganzen altteſtamentlichen Religionslehre anhing. Dadurch mußte ein ganz eigener Zwieſpalt ihres religiöſen Bewußtſeyns entſtehen. Auf der einen Seite trieb ſie die Macht der Idee unwillkürlich über dieſen engen und beſchränkten Kreis hinaus, und ſie konnten dem innern Zuge des Geiſtes in eine Idealwelt nicht widerſtehen, in welcher ihre gewohnten

Vorstellungen ihre concrete, sinnliche Gestalt mehr und mehr von sich abstreiften und zur Abstractheit der Idee sich verflüchtigten; auf der andern Seite konnten sie aber doch auch den traditionellen Glauben an die geschichtliche Objectivität ihrer geoffenbarten Religion nicht fallen lassen. Was blieb also anders übrig, als daß aus diesem Zwiespalt ihres religiösen Bewußtseyns ein auf gleiche Weise in sich getheiltes und in zwei völlig verschiedene Seiten gespaltenes Religionssystem sich herausbildete; ein System, dessen eine Seite rein der übersinnlichen Welt angehörte und in ihrer abstractesten Region sich in sich selbst abschließen wollte, während dagegen die andere der realen, sinnlichen Welt sich zuwandte, und in ihr je mehr die reine, an sich seyende Idee für sich schon festgestellt war, um so mehr der concreten Versinnlichung des Göttlichen freien Raum gestattete. So haben Heidenthum und Judenthum den gleichen Antheil an dieser neuen Form des religiösen Bewußtseyns, nicht mit Unrecht kann man aber sagen, das Judenthum sey eigentlich in ihr untergegangen. Das Judenthum in seinem bisherigen Charakter wurde ja unmittelbar dadurch degradirt und in eine, gegen seinen eigentlichen Standpunct sehr untergeordnete, Sphäre herabgesezt, daß über den alttestamentlichen Gottesbegriff die absolute Idee gestellt wurde. Sofern das Wesen des alttestamentlichen Gottes von der Reihe der in die Geschichte des Volks verflochtenen Offenbarungen, durch welche der Begriff Gottes erst seinen concreten Inhalt erhielt, nicht zu trennen ist, fiel alles, was sich darauf bezog, der Sphäre des Logos zu, welcher nun beinahe durchaus in die Stelle des alttestamentlichen Gottes eintrat. Allein diese Unterscheidung eines absoluten und offenbaren Gottes vermochte nicht einmal der alttestamentlichen Religion in der untergeordneten Sphäre, in die sie herabgesezt war, ihre Realität zu sichern. So streng der absolute Gott von der realen endlichen Welt abgeschieden seyn sollte, so wurde der Logos doch wieder als

den absoluten Gott offenbarende, sichtbare Gott betrach-
und das mit dem Inhalt der Idee erfüllte, religiöse Be-
sehen konnte es sich nicht nehmen lassen, auch die in den
riften des A. T. enthaltene Lehre und Geschichte aus
em idealen Gesichtspunct aufzufassen. Man denke hier
an die in das ganze System dieser Religions-Philoso-
e so tief eingreifende Bedeutung der Allegorie, um in ihr
sprechendsten Beweis der großen Umgestaltung zu sehen,
che der Inhalt der alttestamentlichen Schriften erfuhr.
enn die Allegorie das Mittel wurde, um auf dem Wege
Bildes, der bildlichen Erklärung, den Buchstaben der
rift, und das Materielle und Sinnliche, das er in sich
hielt, für das Geistige und Uebersinnliche bei absoluten
n gleichsam durchsichtig zu machen, blieb der in den
hriften des A. T. gegebene Inhalt zwar äußerlich stehen,
er wurde jetzt zu der Bedeutung einer bloßen Form herab-
setzt, die ihren eigentlichen Inhalt erst anderswoher zu
pfangen und aufzunehmen hatte. Sosehr aber auch diese
ch das durch die griechische Philosophie, oder den Plato-
mus, vergeistigte Heidenthum einen weit überwiegenden
nfluß gewann, und der aus solchen Elementen sich ge-
bende Religions-Philosophie ihren substanziellen Inhalt
, so behauptete auf der andern Seite auch das Juden-
m in ihr seinen eigenthümlichen Character. Der zum
esen des Judenthums gehörende Dualismus begegnet uns
hier wieder, nur in einer andern Form. Wie auf dem
andpunct der alttestamentlichen Religion Gott und das
ihm erwählte, aber ihm stets widerstrebende, Volk die
omente eines zwar stets angestrebten, aber zu seinem
ten Resultat hindurchdringenden, Vermittlungsprocesses
, so stehen in der alexandrinischen Religions-Philosophie
absolute und der offenbare Gott in demselben Verhältniß
einander. Der Logos tritt an die Stelle des Volks, es
zwar in ihm, als dem von Gott sowohl unterschiedenen

als mit ihm identiſchen Subject, Gott ein Anderes gegenübergeſtellt, worin er ſich mit ſich vermitteln ſoll, aber dieſe Identität des Logos mit Gott wird immer wieder dadurch aufgehoben und zu einer an ſich unmöglichen gemacht, daß der abſolute Gott, ſeinem eigentlichſten Begriff nach, ſtatt in dem Logos ſich zur Offenbarung ſeines an ſich ſeyenden Weſens aufzuſchließen, ſich vielmehr gegen jede Offenbarung und Berührung mit der realen, endlichen Welt rein in ſich ſelbſt abſchließt, und ſich in lezter Beziehung immer wieder in ſeine ſich ſelbſt genügende, beſtimmungsloſe, rein abſtracte Einheit zuſammenzieht. Daher iſt auch der Logos ſelbſt, Gott gegenüber, ein ihm völlig fremdes, von ihm weſentlich verſchiedenes, Subject, in welchem ſich Gott nie zur wahren Einheit mit ſich ſelbſt zuſammenſchließen kann, beide ſtehen vielmehr ebenſo äuſſerlich getrennt neben einander, wie in der altteſtamentlichen Religion Gott und das Volk, ungeachtet ihrer weſentlichen, gegenſeitigen Beziehung, nie wahrhaft Eins werden können.

Der dem philoniſchen Syſtem, wie ſchon gezeigt worden iſt, eigene Widerſpruch, die im Begriff eines Gottes, der ſich auf der einen Seite jeder Offenbarung entzieht, auf der andern aber doch in ſeinem Logos offenbart und durch die Vermittlung deſſelben in die reale, endliche Welt herabläßt, ſich ſelbſt aufhebende innere Haltungsloſigkeit, läßt auch den Begriff des Logos zu keiner feſten Conſiſtenz gelangen. Der Logos iſt einerſeits eine ſehr concrete Geſtalt, andrerſeits eine ſehr inhaltsleere.

Bei der Beſtimmung des philoniſchen Logosbegriffs kommt zunächſt das Verhältniß des Logos zu den verſchiedenen göttlichen Kräften oder Weſenheiten in Betracht, mit welcher Philo den höchſten unendlichen Gott umgibt, um durch ſie das Verhältniß Gottes zur Welt zu vermitteln. Dieſe δυνάμεις, wie ſie bei Philo heißen, ſind nach der populären Vorſtellungsweiſe die Engel, deren ſich der höchſte Gott zur Regierung

der Einheit dadurch aus, daß alle Manifestationen Gottes nur als Kräfte und Eigenschaften erscheinen, die mit dem höchsten Urwesen selbst immer wieder identisch sind. Der Unterschied, in welchen sich der höchste Gott in diesen Urkräften mit sich selbst sezt, ist im Grunde nur ein scheinbarer, sogleich wieder in sich selbst verschwindender, ein blos ideeller. Was aber auf dieser höchsten Stufe der in der Identität aufgehobene Unterschied ist, kommt auf der Stufe des Logos zu seinem Recht, und wird ein realer Unterschied. Der Logos ist, was vor allem schon durch seinen männlichen Namen ausgedrückt werden soll, die selbstständige Manifestation Gottes, der in den wirklichen Unterschied herausgetretene Gott, obgleich das Verhältniß des Logos zu der Sophia auch hier in dem Unterschied die Identität nicht vergessen lassen soll. Wie die Sophia auf der zweiten Stufe, indem der Unterschied sein Recht geltend macht, zum männlichen Logos wird, so werden nun jene zwei höchsten, unmittelbar unter der Sophia stehenden, göttlichen Kräfte, die Güte und die Macht, deren Träger und Vereinigungspunct der Logos ist, mit männlichen Namen θεὸς und κύριος genannt, d. h. der Logos ist, sofern sich jene beiden göttlichen Grundkräfte nun durch seine Vermittlung manifestiren, in der einen Hinsicht θεὸς, in der andern κύριος. Diese beiden Namen bezeichnen zwar dieselben göttlichen Kräfte, die über dem Logos stehen, aber der Unterschied besteht nun eben darin, daß sie in dem Logos selbst männliche Gestalt annehmen, und in ihm die Selbstständigkeit, die er selbst hat, mit ihm theilen. Dasselbe Verhältniß, in welchem der Logos zur Sophia steht, tritt in seinem weitesten Umfang hervor in dem Gegensaz der geistigen und sinnlichen Welt, und wenn Philo diese beiden Welten nicht nur in das Verhältniß des Urbildes und Nachbildes zu einander sezt, sondern auch beide Söhne Gottes nennt, die geistige Welt den ältern, die sinnliche Welt den jüngern Sohn Gottes, so ist hiemit das Verhältniß Gottes

abſolut erſte ſeiner Kräfte [21]). Es iſt daher keineswegs richtig, was Gfrörer und nach ihm Lücke [22]) behauptet, daß Philo die Weisheit mit dem Logos identificire und beide Wechſelbegriffe ſeyen. Steht der Logos ſchon zu der Güte und Macht in einem untergeordneten Verhältniß, ſo kann noch weniger die über dieſen beiden ſtehende Weisheit mit dem Logos identificirt werden, ſondern der innere Organismus des philoniſchen Syſtems iſt vielmehr folgender: Auf der oberſten Stufe ſteht die mit dem höchſten Weſen aufs innigſte verbundene Weisheit mit jenen beiden Grundkräften, der Güte und der Macht, die als verbundenes Paar ſich zunächſt an ſie anſchließen. Auf der zweiten Stufe nimmt die Stelle der Weisheit der ihr entſprechende Logos ein, welcher auf ſeiner Stufe dieſelbe Einheit für die im Univerſum wirkende göttliche Kraft iſt, wie die Weisheit, oder der höchſte Gott ſelbſt, mit welchem ſie Eins iſt, auf der höchſten Stufe. Wie daher der Logos auf der einen Seite das Abbild eines über ihm ſtehenden Urbildes iſt, ſo iſt er auf der andern Seite ſelbſt wieder das Urbild für ein unter ihm ſtehendes Abbild. Von dieſem Geſichtspunct aus läßt ſich allein die ſo vielfach beſprochene Frage, ob Philo ſich den Logos als bloße Kraft und Eigenſchaft, oder als ein für ſich beſtehendes Weſen gedacht habe, auf eine befriedigende Weiſe beantworten. Man muß, um dieſes Verhältniß richtig zu beſtimmen, ein doppeltes Moment unterſcheiden, das der Einheit und das des Unterſchieds. Nach dem Momente der Einheit iſt Gott das ſchlechthin Eine, abſolute, ſich in ſich ſelbſt abſchließende, Urweſen. Da aber der abſolute Gott auch wieder der ſich manifeſtirende iſt, ſo ſpricht ſich das Intereſſe

21) Ἡ σοφία τῷ θεῷ ἑξιν, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτῷ δυνάμεων. Leg. alleg. Lib. II. Ed. Mang. Vol. I. S. 82. Vgl. über das Obige meine Rec. des Dähne'ſchen Werks a. a. O. S. 780. f.

22) Commentar über das Ev. Joh. Dritte Aufl. 1. Th. S. 278.

heine, und die Welt wirke — darf dieß nicht so verstanden
den, wie wenn Philo den göttlichen Logos selbst als ei-
ἐνδιάθετος und προφορικὸς bezeichnete. Er gebraucht
se Unterscheidung und Bezeichnung nur vom menschlichen
os, was nicht zufällig ist, sondern darin seinen Grund
, daß sich in Gott die Sophia zum Logos verhält, wie
Menschen der λόγος ἐνδιάθετος zum λόγος προφορικός.
ch hieraus erhellt demnach der Unterschied des Logos von
Sophia, daß er nämlich nicht, wie diese, eine bloße Ei-
schaft in Gott ist, sondern als ein für sich bestehendes
bject existirt.

In diesem concreten Logosbegriff stellt sich uns diejenige
ie des philonischen Systems dar, auf welcher sich Gott
Welt wie Urbild und Abbild, oder wie Idee und Wirk-
keit verhalten. Das Vermittelnde zwischen beiden ist der
os. Er ist die Idee auf dem Punct, auf welchem sie
l zu werden beginnt und als Princip der realen Welt sich
ufsetzt, aber noch nicht zur realen Welt selbst geworden
sondern als Idee ihr noch gegenübersteht. Es ist dieß
ch nur die eine Seite, von welcher noch eine andere un-
chieden werden muß, wie wir es ja hier durchaus mit
t in stetem Streit einander gegenüberliegenden Richtungen
thun haben. Die Idee hat zwar den Trieb in sich, sich
der endlichen Welt zu verwirklichen, aber nach der dem
rthum überhaupt und dem Platonismus insbesondere zu
unde liegenden Ansicht scheint die Idee gar nicht zu seyn,
s sie ihrem Wesen nach seyn soll, wenn sie nicht, statt in
Wirklichkeit einzugehen, vielmehr in der steten Flucht aus
Wirklichkeit und allem Endlichen begriffen ist. In dem-
en Verhältniß, in welchem das Wesen Gottes der Mög-
keit einer Offenbarung entrückt und für dasselbe keine an-
Kategorie übrig gelassen wird, als die des reinen, ab-
cten Seyns, muß auch der Begriff des Logos seinen con-
en Inhalt verlieren. Kann von Gott, als dem reinen

Seyn, nichts gesagt, gedacht, gewußt werden, wie könnte der Logos auf irgend eine Weise in einem immanenten Verhältniß zu Gott stehen? Er ist ein bloßer Name, welcher in keiner wesentlichen Beziehung zu der Sache, welcher er entsprechen soll, steht, und es geschieht daher auch nur mißbräuchlich, wenn von ihm, als Gott, die Rede ist. Den Grundfehler des philonischen Systems müssen wir daher in lezter Beziehung darin finden, daß diese beiden Seiten desselben, jene abwärts gehende, von der Idee zur Wirklichkeit führende, und diese andere, die von der Wirklichkeit zur Idee hinauf geht, aber die Idee nur als die Abstraction von dem Wirklichen und allem concreten Inhalt des Gedankens betrachtet, in einem rein äusserlichen Verhältniß zu einander stehen, in welchem sie nur gegenseitig sich aufheben können. Es fehlt der vermittelnde Gedanke, welcher sie zu gleich wesentlichen Momenten desselben geistigen Processes macht, in welchem die Idee nicht ohne die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit nicht ohne die Idee seyn kann, die Idee auf der einen Seite zwar zur Wirklichkeit sich aufschließt, auf der andern aber auch wieder aus der Wirklichkeit zur Einheit mit sich selbst zurückgeht, indem sie erst durch diesen Selbstentwicklungsproceß mit ihrem concreten Inhalt sich erfüllt. Aus diesem wesentlichen Mangel des Systems ist es daher auch zu erklären, daß der Logos in keinem wahrhaft immanenten Verhältniß zum Wesen Gottes selbst steht, sondern eigentlich durchaus nur der endlichen Welt zugekehrt ist, als der Inbegriff aller Beziehungen Gottes zu derselben. Dem Namen nach sollte man zwar vermuthen, daß, wenn Gott in seinem Logos sich offenbart, Gott selbst seinem absoluten Wesen nach das reine Denken, der denkende Geist ist. Allein der Logos ist ursprünglich keine Selbstbestimmung Gottes, und der ganze Begriff desselben geht, was für diesen Standpunct ganz bezeichnend ist, nicht vom Begriffe Gottes, als des Absoluten, sondern vielmehr nur vom Begriffe der Welt

aus, ſofern die reale, endliche Welt zu ihrer nothwendigen Vorausſezung die ideale hat. Der Logos iſt ſeinem urſprünglichen Begriff nach der κόσμος νοητὸς, in ſeinem Unterſchied vom κόσμος ὁρατός, oder αἰσθητός[24]). Da nun das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit ganz analog iſt dem Verhältniß, in welchem im Weſen des Menſchen Denken und Sprechen, der Gedanke als Inneres und das Wort als Aeuſſeres, als der ausgeſprochene Gedanke, zu einander ſtehen, und da, dieſem Verhältniß gemäß, das griechiſche Wort Logos beides umfaßt, das Wort als Gedachtes und das Gedachte als das auch Ausgeſprochene, ſo hat Philo den Inbegriff der göttlichen Gedanken, oder der Ideen, nach welchen die ſichtbare Welt geſchaffen iſt, unter dem Namen des Logos, als perſönlich ſubſiſtirendes Weſen dem an ſich ſeyenden Gott, deſſen Gedanke und Wort die ſichtbare Welt iſt, untergeordnet. Der Logos iſt daher nicht der Gedanke Gottes, ſofern Gott in ſeinem Denken ſich ſelbſt zum Gegenſtand ſeines Denkens macht, ſondern nur der Gedanke der Welt, ſowohl in ſeinem ideellen Anſichſeyn, als in ſeiner realen Verwirklichung. In welchem Verhältniß aber der Gedanke der Welt zum Weſen Gottes ſelbſt ſteht, ſofern Gott ſeinem abſoluten Begriff nach das reine, allgemeine, ſich ſelbſt gleiche Seyn iſt, oder die Frage, wiefern der Gedanke der Welt nicht blos der Inhalt des göttlichen Bewußtſeyns, ſondern auch ein weſentliches Moment des Selbſtbewußtſeyns Gottes iſt, läßt Philo völlig auf ſich beruhen, womit ſodann ſehr natürlich zuſammenhängt, daß die durch die Vermittlung des Logos ſich manifeſtirende göttliche Thätigkeit das Ziel ihrer Bewegung ſchon dadurch erreicht, daß die göttliche Idee in der realen Welt ſich objectivirt, die Rückkehr aber aus dieſer Bewegung zur Einheit Gottes mit ſich ſelbſt gleichſam auſſerhalb des Geſichtskreiſes dieſes Syſtems liegt. Auf dieſe andere Seite des göttlichen

24) Vgl. Gfrörer a. a. O. I. S. 179. f.

Selbſtvermittlungsproceſſes beziehen ſich manche einzelne Beſtimmungen der philoniſchen Lehre, aber das eigentliche Moment dieſes Proceſſes fehlt ſchon darum, weil das unmittelbare Object der in der Welt ſich objectivirenden Thätigkeit des Logos nur die reale, endliche Welt ſelbſt iſt, nicht der Menſch, als der endliche Geiſt.

So tritt in der alexandriniſch-jüdiſchen Religions-Philoſophie, wenn ſie aus dem hier entwickelten Geſichtspunct betrachtet wird, die der religiöſen Weltanſicht des Alterthums überhaupt eigene Einſeitigkeit, und der in ihr liegende, ſich ſelbſt aufhebende, Widerſpruch ſehr klar hervor. Die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Natürlichen, bei welcher die ſymboliſch-mythiſche Religion ſtehen bleibt, oder die Identificirung Gottes mit der Welt, wie ſie im Platonismus und in der aus demſelben entſtandenen alexandriniſchen Religions-Philoſophie darin hauptſächlich ſich ausdrückt, daß Gott, ſo weit er hier nicht als der in ſich Verſchloſſene, in ſeiner abſtracten Identität mit ſich ſelbſt Beharrende, ſondern als der aus ſich Herausgehende und ſich Offenbarende betrachtet wird, den Begriff ſeines Weſens nur dadurch zu realiſiren ſcheint, daß der göttliche Gedanke der Welt in der geſchaffenen endlichen Welt ſich verwirklicht, der idealen, urbildlichen Welt eine reale als ihr Abbild gegenübertritt, und in den Logos, als die Einheit beider, die ganze Fülle des göttlichen Weſens niedergelegt wird, dieſe Verwirklichung der Idee Gottes in der Welt bildet einen ſehr auffallenden Contraſt mit jener Flucht aus der Wirklichkeit, wie ſie zum Weſen der abſoluten Idee auf dem Standpunct des Platonismus gehört, und wie ſie daher auch in das Syſtem der alexandriniſchen Religions-Philoſophie, beſonders auch in den practiſchen Theil derſelben, eingreift. Welcher Widerſpruch, wenn man ſeinen Standpunct auf dem feſten Boden der concreten, realen Wirklichkeit nahm, und doch dieſen Boden ſich ſogleich dadurch ſelbſt wieder hinwegzog, daß man, ſobald mit dem

erwachenden philoſophiſchen Bewußtſeyn auch der Unterſchied der Idee und der Wirklichkeit zum Bewußtſeyn des Geiſtes gekommen war, das Weſen der Idee nur in der Abſtraction von der Wirklichkeit, um ſich aus derſelben in ihre abſtracte Einheit mit ſich ſelbſt zurückzuziehen und von jedem concreten Inhalt loszutrennen, finden zu können glaubte! Ueber dieſen Dualismus des religiöſen Bewußtſeyns, den Gegenſatz der Idee und der Wirklichkeit, konnte die religiöſe Anſicht der vorchriſtlichen Welt in ihren beiden Hauptformen der Religion nie hinwegkommen, und das Judenthum ſteht in dieſer Beziehung mit dem, durch die griechiſche Philoſophie vergeiſtigten, Heidenthum auf derſelben Stufe, wenn auch jener Dualismus ſelbſt in beiden ſich auf verſchiedene Weiſe geſtaltete. Wie die, der platoniſchen Weltanſicht eigenthümliche, Abſtraction der Idee von der Wirklichkeit deutlich genug zeigt, daß die Verwirklichung der Idee in der realen, endlichen Welt dem der abſoluten Bedeutung der Idee ſich bewußten Geiſt als eine völlig unbefriedigende erſchien, und ihm vielmehr nur das inadäquate Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit um ſo klarer herausſtellte, ſo konnten auch im Judenthum Idee und Wirklichkeit nie zur vollkommenen Einheit zuſammengehen, indem die in die Perſon des freien, höchſten Gottes geſezte theokratiſche Idee nie die Schranke zu durchbrechen vermochte, die ihr in der Wirklichkeit des jüdiſchen Volks- und Staatslebens entgegenſtund. Und als in der Folge in der alexandriniſch-jüdiſchen Religions-Philoſophie das Judenthum mit der griechiſchen Philoſophie ſich verband, und aus der Miſchung dieſer beiden Elemente eine neue Form des religiöſen Bewußtſeyns ſich erzeugte, trat jener Dualismus nur mit um ſo ſtärkerer Macht hervor. Die der abſoluten Idee gegenüberſtehende Wirklichkeit ſollte ja zugleich als der geheiligte Boden der in der Geſchichte des Volks gegebenen göttlichen Offenbarung gelten, und doch konnte die abſolute Idee auch auf ihm nirgends feſten Fuß faſſen. Der

erzwungene künstliche Versuch, durch die Vermittlung der Allegorie Idee und Wirklichkeit zur Einheit zusammenzubringen, zeugt nur von der Noth des Geistes, diesen Zwiespalt des religiösen Bewußtseyns in sich zu ertragen.

In diesem Einseitigen und Mangelhaften der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns in der vorchristlichen Zeit liegen von selbst die Momente des Gegensazes, der im Christenthum überwunden seyn muß, wenn das Christenthum, als die absolute Religion, jenen beiden andern, dem Moment der Besonderheit angehörenden und ebendeßwegen auch nur in der Sphäre des Gegensazes der Natur und des Geistes sich bewegenden Religionsformen, gegenüberstehen soll. Können Heidenthum und Judenthum über das Moment des Unterschieds nicht hinwegkommen, so muß nun auf dem höhern Standpunkt des Christenthums, neben diesem Moment, das Moment der Einheit in seinem vollen Rechte sich geltend machen. Der Grund aber, warum jene beiden Religionen im Momente des Unterschieds stehen bleiben, liegt ja eigentlich darin, daß in ihnen der Unterschied selbst noch nicht zu seiner vollen realen Bedeutung gekommen ist. Nur der in seiner ganzen Tiefe erfaßte, bis zu seiner äussersten Spize hindurchgedrungene, Unterschied schließt in dem Unterschied die Einheit auf. Darum kommt erst im Christenthum mit der Aufhebung des Unterschieds auch die wahre Bedeutung des Unterschieds zum Bewußtseyn. Blieben jene beiden Religionen nur dabei stehen, die reale endliche Welt, werde sie als Natur oder als Geschichte angeschaut, als die Verwirklichung, oder vielmehr als die Verendlichung der absoluten Idee Gottes, zu betrachten, so schreitet im Christenthum dieser Gegensaz zwischen Gott und der Welt zu dem tiefern Gegensaz zwischen Gott und dem Menschen fort. Gott verendlicht sich im Menschen, aber diese Verendlichung oder Menschwerdung Gottes ist auch die wahre Rückkehr der absoluten Idee aus ihrer Verendlichung im Endlichen zur Identität mit sich selbst.

Idee und Wirklichkeit verſöhnen ſich ſo mit einander. Dieſe Verſöhnung kann aber nur dadurch geſchehen, daß die Wirklichkeit der Idee nicht mehr als ein ihr Fremdes, von ihr weſentlich Verſchiedenes, gegenüberſteht, ſondern die Idee in der Wirklichkeit ſich ſelbſt findet, in der Wirklichkeit ſich mit ſich ſelbſt Eins wiſſen kann. Dieſes Wiſſen der Idee von ſich iſt der lichte, Idee und Wirklichkeit verſöhnende Punct. Das Wiſſen der Idee von ſich, oder die ſich ſelbſt wiſſende Idee, iſt der ſelbſtbewußte Geiſt. Iſt die Verſöhnung der Idee und der Wirklichkeit nur dadurch möglich, daß die Idee auch in der Wirklichkeit bei ſich iſt, in der Wirklichkeit ſich mit ſich ſelbſt Eins weiß, ſo ſchließt dieß nothwendig in ſich, daß die Wirklichkeit ſelbſt ein Moment der Idee oder des Geiſtes iſt. Man kann in dieſer Beziehung mit Recht ſagen, daß in der, durch den Platonismus beſtimmten, Weltanſicht des Alterthums Idee und Wirklichkeit nur in einem rein objectiven Verhältniß zu einander ſtunden. Der Proceß, um welchen es ſich handelt, iſt die Vermittlung der Idee mit ſich. Die Idee bewegt ſich zur Wirklichkeit, und von der Wirklichkeit zu ſich ſelbſt, aber das Bewußtſeyn um dieſes Verhältniß iſt nicht ſelbſt ein Moment dieſes Vermittlungsproceſſes, es ſteht noch auſſerhalb deſſelben, ſieht demſelben gleichſam nur aus der Ferne zu. Und doch gehört das, um dieſes Verhältniß wiſſende, Subject ſelbſt der concreten Wirklichkeit an, und kann daher ſelbſt nur ein Moment des Proceſſes ſeyn, in welchem Idee und Wirklichkeit ſich mit einander vermitteln ſollen. In dieſem Wiſſen des ſelbſtbewußten Subjects iſt daher die Idee auch in der Wirklichkeit bei ſich ſelbſt und mit ſich ſelbſt Eins, dieſes Wiſſen des Subjects iſt das Wiſſen der Idee von ſich ſelbſt, die ſich ſelbſt wiſſende abſolute Idee, oder der unendliche Geiſt wird ſich im endlichen Geiſte ſeiner ſelbſt bewußt, und der endliche Geiſt weiß ſich in dieſem Bewußtſeyn mit dem unendlichen Eins. Dadurch erſt ſind Idee und Wirklichkeit wahrhaft Eins. Iſt die

Wirklichkeit als Bewußtſeyn der Idee, als der endliche Geiſt, ſelbſt ein Moment des Geiſtes, ſo fällt jener Widerwille der Idee vor der Wirklichkeit, der ſie immer wieder zur Flucht aus der Wirklichkeit nöthigt und in eine inhaltsleere Abſtraction hinaustreibt, von ſelbſt hinweg, die Idee findet in der Wirklichkeit nur ſich ſelbſt wieder, und die Wirklichkeit dient ihr nur dazu, ſich durch ſie mit ſich ſelbſt zu vermitteln. Der eigentliche Fortſchritt der Selbſtbewegung des religiöſen Bewußtſeyns beſteht daher hier darin, daß die objective Idee ſich zum ſubjectiven Bewußtſeyn aufſchließt, nicht blos die an ſich ſeyende, ſondern auch die ſich ſelbſt wiſſende Idee iſt, oder es iſt der Fortſchritt von der Idee zum Geiſt, und das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit wird nun das Verhältniß des Geiſtes zum Geiſt. Wenn daher die beiden Momente, um deren Ausgleichung es zu thun iſt, auf dem vorchriſtlichen Standpunct nur ſo gefaßt werden können: Gott und Welt ſind Eins in der Verwirklichung der Idee und die ſich verwirklichende Idee iſt zugleich die von der Wirklichkeit abſtrahirende, aus ihr entfliehende Idee, ſo ſtellen ſich dieſe Säze auf dem Standpunct des Chriſtenthums in folgende um: Gott und Menſch ſind Eins, im Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes, und Gott iſt der ſich ſelbſt wiſſende und in dieſem Wiſſen mit ſich ſelbſt identiſche Geiſt.

Es iſt dieß die abſtracteſte Form der Auffaſſung des chriſtlichen Trinitätsbegriffes. Von dieſer abſtracten Beſtimmung des reinen an ſich ſeyenden Begriffs, wie ſie ſich nur auf einem Standpunct ergibt, auf welchem ſie, als Reſultat der geſchichtlichen Entwicklung, dieſelbe ſchon zur Vorausſezung hat, gehen wir nun auf den Anfang zurück, um zunächſt, ehe wir dem Gange der kirchlichen Dogma folgen, die concreten Beſtimmungen in's Auge zu faſſen, welche, als die Elemente des chriſtlichen Trinitätsbegriffes, in den Schriften des N. T. vor uns liegen.

Daß Chriſtus der Gottmenſch iſt, Gott in Chriſtus

menschgewordenen, ist die wesentlichste Unterscheidungslehre des Christenthums. Nicht Gott und die Welt, sondern Gott und der Mensch stehen hier einander gegenüber. Beide sind unterschieden und in diesem Unterschied Eins. Das Subject aber, mit welchem Gott Eins ist, ist nicht der Mensch überhaupt, sondern das bestimmte einzelne Individuum Jesus. Es fragt sich daher vor allem, an welchen Bestimmungen der Begriff dieser Einheit sich entwickelt und zu seinem concreten Inhalt sich fortbewegt? Die allgemeinste Bestimmung, von welcher wir ausgehen müssen, ist das Jesu zukommende Prädicat des υἱὸς θεοῦ in dem Sinne, in welchem es nur die gewöhnliche jüdische, mit andern ähnlichen Ausdrücken gleichbedeutende, Bezeichnung des Messias ist. Es liegt darin nur der noch unbestimmte Begriff eines eigenthümlichen näheren Verhältnisses, in welchem dieses bestimmte Subject, als Messias, zu Gott steht. Wie der Ausdruck υἱὸς θεοῦ auch sonst gebraucht wird, um das Verhältniß zu bezeichnen, in welches man durch gewisse, gottähnliche, Eigenschaften zu Gott gesezt wird (Matth. 5, 9. 45. Luc. 6, 35.). so ist der Messias in einem noch specielleren Sinne der υἱὸς τοῦ θεοῦ. Der υἱὸς τοῦ θεοῦ ist daher schlechthin der Messias, oder der χριστὸς (Matth. 16, 16. 26, 63. Joh. 6, 69. 11, 47.). Der Begriff des χριστὸς aber enthält schon eine weitere Bestimmung. Als χριστὸς nämlich ist Jesus derjenige, welchen θεὸς ἔχρισε πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει (Ap. Gesch. 10, 38.). Das Vermittelnde des Verhältnisses, in welchem Jesus als Messias zu Gott steht, ist der heilige Geist. Dieß ist die gemeinsame Vorstellung der neutestamentlichen Schriftsteller, sofern sie dieses Verhältniß noch nicht, wie Johannes, durch den Begriff des Logos vermittelt werden lassen, wie namentlich auch der Apostel Paulus Jesum zwar κατὰ σάρκα von David und den Erzvätern abstammen läßt, das höhere Princip aber, durch das er sich als υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει beurkundete, durch πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet (Röm.

1, 4.). Jesus ist der Sohn Gottes, weil er als Messias mit dem heiligen Geiste gesalbt, oder mit dem heiligen Geist, als dem in ihm wirkenden und seine Thätigkeit bestimmenden Princip, ausgerüstet worden ist, und zwar ist ihm der Geist, wie Johannes sagt (3, 34.), nicht im endlichen Maaße, sondern auf unendliche Weise ertheilt worden. Als das unter dem unmittelbarsten und innigsten Einflusse des heiligen Geistes stehende Subject ist Jesus der Sohn Gottes, wie hieraus von selbst erhellt, im bildlichen Sinne; nur bei Lucas (1, 35.) geht diese uneigentliche Bedeutung auch in die eigentliche, physische über, indem Jesus wegen seiner übernatürlichen Erzeugung durch den heiligen Geist *υἱὸς θεοῦ* genannt wird, was in diesem Zusammenhang nur wörtlich genommen werden kann, hier jedoch für uns keine weitere Bedeutung hat. Der nächste Moment, der hier in Betracht kommt, ist die höhere Bedeutung, zu welcher sich der Begriff des *υἱὸς θεοῦ* in der paulinischen Christologie fortbildet. Schon in der Stelle Röm. 1, 4. betrachtet Paulus, indem er die Auferstehung als besonderes Moment hervorhebt, das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* als das Princip, durch dessen Einwirkung der Begriff des *υἱὸς θεοῦ* sich in Jesus in dem Grade um so mehr realisirte, in welchem dasselbe sich als Lebensprincip im höchsten Sinne bewährte. Als das Princip einer höhern, durch Heiligung des Menschlichen zum Göttlichen emporhebenden und dadurch den vollen Begriff des Lebens realisirenden, Entwicklung scheint Paulus absichtlich das *πνεῦμα ἅγιον* nicht mit diesem gewöhnlichen Ausdruck, sondern den gewähltern und vielsagendern *πνεῦμα ἁγιωσύνης* zu bezeichnen. Das in Christus wirkende höhere Princip ist ihm nicht sowohl der heilige Geist im gewöhnlichen Sinn, als vielmehr der Geist, sofern er überhaupt das Princip des Lebens im weitesten Sinne ist, wie aus der Hauptstelle der paulinischen Christologie erhellt, 1. Cor. 15, 45 f. vgl. V. 21 f. in welcher der erste und zweite Adam wie das psychische und

natiſche Princip, wie der irdiſche und der himmliſche
ſch, unterſchieden werden. Chriſtus hat, als der zweite
n, ein πνεῦμα ζωοποιοῦν in ſich, vermöge deſſen die mit
beginnende Periode der Entwicklung des menſchlichen Ge-
hts nicht mehr, wie die von Adam an, welchem dieſes
cip noch fehlte, dem Tode unterworfen iſt, ſondern das
Princip des Todes, das der erſte Adam repräſentirt,
gengeſetzte Princip des Lebens immer allgemeiner und
greifender das Uebergewicht über das bisher herrſchende
ten wird. Dieſes höhere Lebensprincip, welches gemäß
Gegenſaz, in welchem Sinnliches und Geiſtiges, Sterb-
s und Unſterbliches, Irdiſches und Himmliſches, oder
ψ und πνεῦμα, als die beiden, weſentlich zuſammenge-
ıden, Principien der menſchlichen Natur, zu einander
n, durch Chriſtus, als den zweiten Adam, in die Menſch-
eingetreten iſt, hat ſich in Chriſtus ſelbſt durch ſeine Auf-
hung in ſeiner vollen Kraft und Wirkſamkeit erwieſen.
Chriſtus vom Tode auferſtanden iſt, ſo iſt in ihm allen
den Tod überwindende Princip des Lebens mitgetheilt
den, Chriſtus ſelbſt aber iſt durch ſeine Auferſtehung und
hung (Röm. 8, 34.) der, über die ganze, von ihm ge-
te, Gemeinſchaft eines neuen geiſtigen Lebens waltende,
os, oder der Sohn, geworden, welcher, gleichſam an der
le Gottes ſelbſt, ſo lange der die Regierung der Welt
ende Machthaber iſt, als noch feindliche, dem Erlö-
splan Gottes widerſtrebende, Mächte zu bekämpfen und
berwinden ſind. Dann aber, wenn alles bezwungen und
Alles in Allem ſeyenden Gott unterworfen iſt, unter-
t ſich auch Chriſtus und wird in die Einheit des gött-
n Weſens aufgenommen. So kehrt das göttliche Prin-
das Gott gleich anfangs der Perſon Chriſti ebenſo ein-
langt hat, wie auch der erſte Adam der von Gott ge-
ffene Urmenſch war, nachdem es in dem ganzen Verlauf
Lebens und Wirkens Chriſti ſich bethätigt hat, aus die-

sem geschichtlichen Proceß seiner Entwicklung in Gott zurück. So sehr nun Paulus auf dieser, mit dem menschlichen Daseyn Christi beginnenden, Seite den sich realisirenden Begriff des υἱὸς θεοῦ durch alle seine Momente hindurch bis zur höchsten Einheit mit Gott verfolgt, so sehr liegt die gegenüberliegende Seite eines präexistirenden, von Gott unterschiedenen, göttlichen Princips, das in einer näheren Beziehung zu der Person Jesu, als des υἱὸς θεοῦ, stünde, ausserhalb seines Gesichtskreises. Anders verhielte es sich freilich, wenn wir die in den Briefen an die Colosser und Philipper enthaltene Christologie als eine ebenso ächt paulinische anzusehen hätten. Denn hier wird allerdings Christus nicht blos der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Röm. 8, 29.) genannt, sondern als der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, als die εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, als derjenige geschildert, in welchem alles zusammen, sowohl das Himmlische als das Irdische, das Sichtbare wie das Unsichtbare u. s. w., geschaffen worden ist, Col. 1, 15. Er war, wie im Briefe an die Philipper gesagt wird (2, 6.) der ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, und hatte den Vorzug des εἶναι ἴσα θεῷ, und trat erst durch die Entäusserung dieser, ihm an sich zukommenden, göttlichen Würde in die Knechtsgestalt der menschlichen Erniedrigung und in den äussern Schein eines menschlichen Daseyns ein. Da jedoch dieser Begriff einer vormenschlichen göttlichen Würde nur diesen kleineren Briefen eigen ist, während sich in den größeren nichts Analoges findet [25], so müssen uns auch diese

25) Man halte hier nicht die beiden Stellen Röm. 9, 5. u. Cor. 8, 6. entgegen. Was auch orthodoxe und nichtorthodoxe Erklärer sagen mögen, und wenn auch gleich selbst Strauß (Christl. Glaubenslehre I. S. 420.) bei der erstern Stelle bei der gewöhnlichen Erklärung stehen bleibt, die Beziehung des ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς auf Christus ist zu unnatürlich, als daß sie Bestand haben könnte. Wo gibt es denn auch nur

ristologischen Züge, neben so manchen andern Kriterien eines zweifelhaften Ursprungs dieser kleinern Briefe, sehr bedenklich machen, diese zweite Form der paulinischen Christologie der ersten völlig gleichzustellen. Wir können nur den, on dem höchsten Gott in dem angegebenen Sinn unterschiemen, υἱὸς θεοῦ als die ächte und ursprüngliche Lehre des postels betrachten. Zu dem υἱὸς θεοῦ kommt nun aber noch

---

eine Analogie aus jener Zeit dafür, daß ein Prädicat dieser Art, wie es nur dem höchsten absoluten Gott zukommen kann, Christus beigelegt worden wäre, während doch gewiß nichts natürlicher ist, als die Annahme, daß der überall auf den absoluten Begriff Gottes zurückgehende und auch sonst nur von Gott auf diese Weise redende Apostel (man vgl. z. B. 1. Cor. 15, 28. 2. Cor. 11, 31.) diese Ausdrücke auch hier nur von Gott gebraucht. Ebenso wenig sollte der Zusammenhang irgend einen Zweifel lassen. Welche Veranlassung hätte denn der Apostel, Christus hier gerade so zu prädiciren? Wie nahe lag es ihm dagegen, hier, wo er die höchsten religiösen Vorzüge der Israeliten zusammenfaßt, daß ihnen alles dieß gehöre, die Verheißungen, die Väter, welchen sie ertheilt worden, daß aus ihrer Mitte der Messias hervorgegangen, in diese Doxologie mit seinen Volksgenossen einzustimmen, in die Lobpreisung dessen, welchem allein alles dieß zu verdanken ist, also des höchsten, über alles erhabenen, und vermöge seiner absoluten Macht alles so ordnenden, Gottes? Die Beziehung auf Christus enthielte nichts als ein leeres, zweckloses Dogmatisiren, wie man es sonst nirgends bei dem Apostel findet. In der zweiten Stelle, 1. Cor. 8, 6., meint man freilich, δι' ὃν nur im Sinne des johanneischen δι' αὐτοῦ, Joh. 1, 3., nehmen und gleichfalls nur von der Weltschöpfung verstehen zu können. Man übersieht aber dabei, daß der Umfang und Inhalt des δι' ὃν τὰ πάντα nur durch den Begriff des κύριος bestimmt werden kann. Wo ist aber der paulinische κύριος je der Weltschöpfer, wo etwas anderes, als der Herr der Gemeinde, durch dessen Vermittlung alles geschieht, was sich auf den Zweck der Beseligung durch die göttliche Gnade bezieht?

das πνεῦμα θεοῦ hinzu, das auch nach Paulus durchaus als das, die durch Christus objectiv erworbene Gnade der Erlösung subjectiv aneignende und durch die Vermittlung Christi (πνεῦμα χριστοῦ, Röm. 8, 8.) in den einzelnen Gläubigen, wie in der Gesammtheit derselben, wirkende Princip gedacht werden muß. So erhalten wir die Dreiheit der Begriffe, die der Apostel in dem Segenswunsche 2. Cor. 13, 13: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ἡμῶν, als die höchsten Momente des christlichen Bewußtseyns zusammenstellt. Voran steht die durch Christus den Menschen ertheilte Gnade, da der Apostel seinen Standpunct einzig nur in der geschichtlichen Anschauung des mit der Person Jesu beginnenden Werkes der Erlösung nimmt (vgl. Röm. 1, 3. Gal. 4, 4.). Diese Gnade Christi hat zu ihrer Voraussezung das höhere Princip der Liebe Gottes. Vom Standpunct Gottes aus betrachtet sollten daher diese beiden Momente die umgekehrte Stellung haben, wie denn auch das dritte, der in der Gemeinschaft der Gläubigen, als das Princip ihres Gesammtbewußtseyns und ihres gemeinsamen geistigen Lebens, wirkende heilige Geist, sich zunächst nicht sowohl an die Liebe Gottes, als vielmehr an die Gnade Christi anschließt. Daher ist die Reihe der Momente eigentlich diese: Wie die Liebe Gottes in der Gnade Christi zur geschichtlich gegebnen Thatsache wird, für den Menschen objectiv wird, so wird sie im Geiste für ihn zur subjectiven Gewißheit. Um das Verhältniß des Geistes zum Sohn richtig aufzufassen, muß man von dem objectiven Seyn des Sohns den Geist als das Princip des subjectiven Bewußtseyns unterscheiden. Daher gestaltet sich das Trinitätsverhältniß nach der paulinischen Lehre näher auf folgende Weise: An der Spize des Ganzen steht der absolute, über alles erhabene, in der Alles in Allem seyenden Einheit sich mit sich selbst zusammenschließende Gott. Dieser göttliche Selbstvermittlungsproceß, in welchem der an

ſich ſeyende Gott Alles in Allem erſt wird, zu dieſer concreten Einheit mit ſich ſelbſt ſich erſt beſtimmt, hat nun aber eine doppelte Seite, eine objective und ſubjective: auf jener ſteht der Sohn, auf dieſer der Geiſt. Zwiſchen Gott, dem Vater, und dem Geiſt ſteht der Sohn, oder das Princip der äuſſern geſchichtlichen Vermittlung. Das in die Objectivität der Geſchichte gleichſam aus Gott Herausgeſtellte nimmt Gott in dem, zur beſtimmten Zeit geſendeten, von Stufe zu Stufe der höchſten Einheit näher rückenden, Sohn zulezt wieder in ſich ſelbſt zurück. Wie im Sohne, vermittelt ſich Gott auch im Geiſt mit ſich ſelbſt, nur iſt der Geiſt das Princip der ſubjectiven Vermittlung. Was im Sohn dem Subject als objectiv Gegebnes gegenüberſteht, ſoll durch den Geiſt in das Bewußtſeyn des Subjects aufgenommen, mit dem Selbſtbewußtſeyn des Subjects Eins werden. Denn dazu empfangen wir, wie der Apoſtel 1. Cor. 2, 12. ſagt, *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν* (die *χάρις τοῦ κυρίου*, 2. Cor. 13, 13.). Wie der Sohn erſt in der Einheit mit Gott wahrhaft zum Sohn wird, ſo weckt der Geiſt in dem glaubigen Subject das Bewußtſeyn der Kindſchaft Gottes: der Geiſt bezeugt unſerm Geiſt, daß wir Kinder Gottes ſind. Das Selbſtbewußtſeyn des Glaubigen iſt alſo das Bewußtſeyn der Einheit des endlichen Geiſtes mit dem Unendlichen, und der mit dem Geiſte Gottes ſich Eins wiſſende und in ihm ſein wahres Selbſt erkennende ſubjective Geiſt iſt der in dem Bewußtſeyn des Subjects ſich mit ſich ſelbſt Eins wiſſende Geiſt Gottes ſelbſt. Denn der das Bewußtſeyn des Glaubigen beſtimmende Geiſt iſt der Geiſt Gottes ſelbſt, und der alles, auch die Tiefen der Gottheit, erforſchende Geiſt Gottes iſt mit Gott ſelbſt weſentlich identiſch (1. Cor. 2, 10. 11.). In dem *πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ* (Röm. 8, 16.), kehrt alſo der zum Selbſtbewußtſeyn der Glaubigen gewordene Geiſt Gottes in die abſolute Einheit zurück, und Gott ver-

mittelt ſich auf dieſe Weiſe in ſeinem, in das Bewußtſeyn der Glaubigen eingehenden und mit ihm identiſchen, Geiſt mit ſich ſelbſt. Mit der pauliniſchen Trinitätslehre, wie ſie am beſtimmteſten in der Stelle 2. Cor. 13, 13. ausgeſprochen iſt, ſtimmt am meiſten zuſammen das in der Taufformel bei Matthäus 28, 20. gebotene Bekenntniß des Glaubens an Gott den Vater, den Sohn und Geiſt. Hier nimmt nun der Sohn ſchon beſtimmter die ihm im kirchlichen Dogma zukommende Stelle ein, aber ſchwerlich haben wir den Begriff des υἱὸς hier in einem andern Sinne zu nehmen, als demſelben, in welchem ſonſt in den Evangelien von dem υἱὸς θεοῦ die Rede iſt. Denn wenn auch gerade bei Matthäus in der bemerkenswerthen Stelle 11, 27. Jeſus ſelbſt von dem Verhältniß, in welchem er zum Vater ſtehe, mit demſelben Ausdruck der Innigkeit der geiſtigen Gemeinſchaft ſpricht, mit welcher bei Johannes in ſo vielen Stellen (5, 19. 10, 30. 12, 49. 17, 21.) das Einsſeyn des Sohnes mit dem Vater ausgeſprochen wird, ſo ſind wir doch in keiner dieſer Stellen berechtigt, über den Begriff der geiſtigen Gemeinſchaft hinauszugehen, und den Begriff der Sohnſchaft von der geſchichtlichen Erſcheinung der Perſon Jeſu ſo zu trennen, daß er ſich auf ein ihr vorangehendes Verhältniß des Sohnes zum Vater beziehen würde. Den Uebergang zum metaphyſiſchen Begriff des Sohnes macht erſt der johanneiſche Logosbegriff. Je eigenthümlicher aber dieſer Begriff dem vierten Evangelium iſt, deſto mehr dringt ſich auch die Frage auf, wie wir uns den Urſprung dieſes Begriffs oder die Aufnahme deſſelben in das chriſtliche Bewußtſeyn zu erklären haben. Denn daß dieſer Begriff in demſelben Verhältniß, in welchem das vierte Evangelium ſelbſt unter die erſt ſpäter verfaßten Schriften des neuteſtamentlichen Kanons gehört, erſt der weitern Entwicklung des chriſtlichen Bewußtſeyns angehört, läßt ſich nicht bezweifeln. Auch genügt es keineswegs, zur genetiſchen Erklärung dieſes Begriffs zu ſagen, er ſey als gangbare Vor-

ſtellung aus der alexandriniſchen Religions-Philoſophie in das chriſtliche Dogma aufgenommen worden. Die Stelle, die jezt der Logosbegriff erhielt, hatte ja in der Vorſtellungsweiſe der neuteſtamentlichen Schriftſteller und der älteſten Chriſten überhaupt ſchon ein anderer Begriff, durch welchen man das in Jeſus wirkende höhere göttliche Princip näher beſtimmte, der Begriff des πνεῦμα ἅγιον. Auf dieſen Begriff müſſen wir daher zurückgehen, um den Punct zu finden, von welchem aus man ſich veranlaßt ſehen konnte, den Logosbegriff in das chriſtliche Bewußtſeyn aufzunehmen, um mit ihm eine jezt zum Bewußtſeyn gekommene Lücke auszufüllen. Was nun das πνεῦμα ἅγιον in dieſer Beziehung betrifft, ſo haben wir als das Weſentliche des chriſtlichen Begriffs dieß feſtzuhalten, daß es das Princip ſowohl des chriſtlichen Selbſtbewußtſeyns des Einzelnen, als auch der chriſtlichen Gemeinſchaft überhaupt iſt. Es iſt das in der unmittelbaren Gegenwart ſich wirkſam erweiſende Princip. Als ſolches offenbarte es ſich beſonders an den erſten Jüngern, welche unmittelbar nach der Entfernung Jeſu den heiligen Geiſt als bleibenden Stellvertreter des nicht mehr der ſichtbaren Welt angehörenden Herrn empfingen. Man ſcheint ſich aber zugleich zwiſchen dieſer Mittheilung des Geiſtes und dem Hingang Jeſu einen ſehr realen Zuſammenhang gedacht zu haben. Vergleichen wir ſowohl die vom Paraklet handelnden Stellen, als auch beſonders die Stelle Joh. 7, 39., ſo ſcheint die Vorſtellung dieſe geweſen zu ſeyn: Solange Jeſus ſelbſt auf der Erde gegenwärtig geweſen war, war in ihm die abſolute Einheit des göttlichen Geiſtes, denn er hatte den Geiſt nicht in endlichem Maaße, ſondern abſolut empfangen (Joh. 3, 34.). Damals konnten alſo die Jünger, da die abſolute Fülle des Geiſtes nur in Jeſu war, an ihr noch nicht theilnehmen, erſt nach dem Hingang Jeſu von der Erde ging nun der Geiſt von ihm, dem Einen, in welchem er bisher noch als Einheit in ſich abgeſchloſſen war, auf die

unendliche Vielheit der Subjecte über, welche jezt die Gemeinschaft des christlichen Lebens zu bilden begannen. Anders als in diesem Sinn scheint die Stelle Joh. 7, 39. kaum verstanden werden zu können. Warum soll denn das Daseyn des Geistes, wie sich von selbst versteht, nicht des Geistes an sich, sondern, sofern er das immanente Princip des christlichen Bewußtseyns und Lebens ist, und als solches die Erscheinung Christi zu seiner Voraussezung hat, durch die Verherrlichung Christi in seinem Tode bedingt gewesen seyn? Man findet den Grund hievon zwar gewöhnlich in der subjectiven Vermittlung durch den Glauben, und sagt, wie z. B. Lücke und de Wette die Stelle erklären: bis dahin war der Glaube der Jünger noch durch die fleischliche Erscheinung Jesu gebunden, und somit schwach und unrein, denn diese nährte ihre fleischlichen messianischen Vorstellungen, auch war ihre Selbstthätigkeit durch das überwiegende Ansehen Jesu niedergehalten und ihre Empfänglichkeit allein thätig, als aber seine δόξα sich in der hohen Leidensthat seines Todes und seiner siegenden Auferstehung enthüllte, verklärte sich ihre Selbstthätigkeit und alle in sie gelegten Geisteskeime entfalteten sich. Diese Erklärung trägt nur zu sehr das Gepräge moderner Auffassungsweise an sich. Vom Standpunct des Verfassers des Evangeliums aus die Sache betrachtet, ist es gewiß weit richtiger, sie objectiv zu nehmen. Datirte man sich, wie wir aus Ap. Gesch. 1, 4. 8. und 2, 1. f. sehen, nach der herrschenden Vorstellungsweise, die Wirksamkeit des Geistes in der christlichen Gemeinde von einem bestimmten Zeitpunct, und dachte man sich ebendeswegen, was damit sehr eng zusammenhängt, dieselbe nicht als eine, im subjectiven Bewußtseyn des Glaubigen allmälig erfolgende, geistige Entwicklung, sondern als eine mit Einem Male von oben herab über die Gesammtheit der Glaubigen kommende und sie ergreifende Macht, als einen über sie sich ergießenden und von ihnen aus sich immer weiter verbreitenden Strom des geistigen Segens,

was war natürlicher, als daß man die reale Beziehung, die diese Sendung des Geistes zum Hingang und der Erhöhung Jesu haben sollte, näher so bestimmte, daß man annahm, solange Jesus seinen messianischen Beruf auf Erden erst noch erfüllte, sey er auch das Eine Subject des für diesen Zweck thätigen göttlichen Geistes gewesen, nach seinem Hingang aber könne der von ihm gleichsam entlassene Geist nun erst denen mitgetheilt werden, in welchen das messianische Werk erst realisirt werden sollte? Diese Lostrennung des Geistes von Jesus konnte man sich aber nicht denken, ohne die Voraussetzung eines andern göttlichen Princips. Wie hätte er sich zum Himmel erheben können, ohne das πνεῦμα ἅγιον, das ihn allein zum υἱὸς θεοῦ machte? Erhob er sich aber gleichwohl ohne das πνεῦμα ἅγιον, das ihn ja zunächst nur für seinen messianischen Beruf befähigte, so muß das vom πνεῦμα verschiedene Princip schon unabhängig von demselben in ihm vorhanden gewesen seyn, und er konnte somit, da das πνεῦμα ἅγιον nur das Princip seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit ist, am Ende derselben in seiner überirdischen Würde nichts seyn, was er nicht schon vor seinem menschlichen Seyn an sich gewesen war. In dieser Hinsicht ist besonders bemerkenswerth, wie bei Johannes der überirdische Zustand, in welchen Jesus nach seinem Tode einging, als ein dem καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ entsprechendes ἀναβαίνειν (3, 13.), als ein ἀναβαίνειν des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου ἦν τὸ πρότερον (6, 62.), als ein δοξάζεσθαι τῇ δόξῃ, welche er hatte beim Vater πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (17, 5.), dargestellt wird. Wir sehen hieraus, wie man aus der Idee der höhern Würde und Herrlichkeit, zu welcher man sich Jesus, als den κύριος, durch seine Auferstehung und Himmelfahrt erhoben dachte, auf sein vormenschliches und vorweltliches Seyn zurückschloß, und jene Würde sich nur als die Rückkehr zu demjenigen denken konnte, was Christus seiner höhern Natur nach von Anfang an war. Wollte man nun

aber dieſes vormenſchliche und vorweltliche Seyn als das an ſich Seyende ſeiner ganzen Erſcheinung und Perſönlichkeit durch einen beſtimmten Begriff bezeichnen, ſo bot ſich hiezu nichts anderes dar, als der in der alexandriniſch-jüdiſchen Religions-Philoſophie gegebene und aus ihr in das allgemeine Bewußtſeyn der Zeit übergegangene Logosbegriff. Dadurch wurden die beiden Begriffe λόγος und πνεῦμα von ſelbſt in ein beſtimmtes Verhältniß zu einander geſezt. Dem Logos, als dem Begriff des objectiven vorweltlichen Anſichſeyns, konnte das πνεῦμα, als das Princip der unmittelbaren Gegenwart und des ſubjectiven Bewußtſeyns, nur untergeordnet werden [26]).

In welchem Verhältniß ſteht nun aber, müſſen wir fragen, bei der unläugbaren Identität des Ausdrucks nicht nur, ſondern auch der Idee, ſoweit Ausdruck und Idee hier nicht getrennt werden können, und der ebenſo unläugbaren Verſchiedenheit des chriſtlichen und vorchriſtlichen Gottesbe-

26) Gegen die hier entwickelte Anſicht von dem Verhältniß des λόγος und πνεῦμα könnte man beſonders die Worte Joh. 3, 34. geltend machen, ſofern nämlich nach Johannes beides zugleich in Jeſus ſtattfand, daß er der Fleiſchgewordne Logos war, und daß er das πνεῦμα ἅγιον als Princip des Göttlichen an ſich hatte. Es iſt jedoch klar, daß Jeſus, wenn er der Logos d. h. ein unmittelbar göttliches Subject war, nicht erſt der Ertheilung des πνεῦμα ἅγιον bedurfte, und Erläuterungsverſuche, wie z. B. der Lücke'ſche, daß der Logos bei allem Triebe von innen, doch auch der Anregung und Belebung von auſſen durch das πνεῦμα bedurfte, machen die Unvereinbarkeit des Einen und des Andern nur um ſo evidenter. Man kann daher ſolche Stellen, wie namentlich die genannte iſt, nur aus einem Uebergehen des einen Standpunkts in den andern erklären, des johanneiſchen in den ſynoptiſchen, wie es ja der Natur der Sache nach unmöglich iſt, für ein geſchichtliches Individuum, was Jeſus auch bei Johannes iſt, den transcendenten Standpunct des Logos feſtzuhalten.

wußtſeyns, der johanneiſche Logosbegriff zum philoniſchen? Darüber ſind neueſtens zwei ſehr divergirende Anſichten ausgeſprochen worden. Auf der einen Seite behauptet Bauer [27]), daß ein unendlicher Unterſchied zwiſchen dem philoniſchen Syſtem und dem johanneiſchen Logos ſtattfinde. Philo nenne zwar den Logos den Gedanken Gottes, aber nicht den ewigen Gedanken von ſich, ſondern nur den Gedanken Gottes von der endlichen Welt. Der Logos werde daher nicht als Moment in die Bewegung des göttlichen Geiſtes aufgenommen, er gehe vielmehr in der unergründlichen, endloſen Tiefe des reinen Seyns unter. Johannes aber ſage, er war, er war im Anfang, der allem bedingten Anfang voranging, und er war in keiner andern Weiſe, als in der ſelbſtbewußten Beziehung auf Gott. Das ſey ein Unterſchied, der uns ſchlechterdings verbiete, irgend eine Entlehnung des Inhalts von Philo her anzunehmen. Das Wort λόγος zwar habe Johannes aus ſeiner Zeit aufgenommen und ſodann an die damit verbundenen Vorſtellungen angeknüpft. Nicht aber habe er es gethan, um dieſe in ihrer Wahrheit oder Unwahrheit zu belaſſen, noch weniger, um aus ihnen ſeine Entwicklung des Logos zuſammenzuſezen, ſondern um ſie in einfacher Weiſe, in der unmittelbaren Gewißheit der Wahrheit unendlich umzugeſtalten und zu ganz andern zu erheben. Johannes entwickle im Prolog ſeinen Glauben an Chriſtum zum Wiſſen, indem er das in Chriſto erſchienene göttliche Princip der Offenbarung in ſeiner Anfangsloſigkeit und Ewigkeit darſtelle. Das Wort, ſage Johannes, war im Anfang, d. h. es iſt nicht nur der Gedanke des weltſchaffenden Gottes, ſondern als ewiges Princip der Offenbarung bei Gott. In dem Saze: θεὸς ἦν ὁ λόγος, ſey das Subject ὁ λόγος hiemit durch das Prädicat θεὸς beſtimmt, und beides durch die

27) Der altteſtamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes. Zeitſchr. für ſpecul. Theol. I. 2. S. 169 f.

Copula als identiſch geſezt. Denn im Wort habe ſich Gott ausgeſprochen, ſein Inhalt ſey alſo Gott, und das Wort ſey, was ſein Inhalt ſey, und ſey Gott. Johannes ſeze das Prädicat deßhalb ohne Artikel, um das Weſen Gottes in ſeiner Allgemeinheit zu begreifen, und mit dem Subject identiſch zu ſezen. Das Wort ſey Gott ſchlechthin, und offenbare das ungetheilte Weſen Gottes. Auf der andern Seite meint Lücke [28]), im geraden Gegenſaz gegen dieſe Anſicht, daß man den Johannes nur aus Philo verſtehen und demnach auch der Annahme nicht ausweichen könne, daß Johannes ſein θεὸς ἦν ὁ λόγος nicht anders verſtanden habe, wie Philo ſeinen δεύτερος θεὸς ἐν καταχρήσει. Und ebenſo werde es wohl dabei bleiben, daß der johanneiſche Begriff des Logos weſentlich kein anderer ſey, als der philonianiſche, nämlich das ewige Offenbarungsprincip, als Kraft Gottes. Demnach aber ſey Gott vermöge des Logos ein allerdings ewig ſich ſelbſt offenbarender, aber nicht für ſich und in ſich ſelbſt, ſondern für die Welt und durch dieſelbe. Hätte Johannes irgend einen immanenten Proceß Gottes gemeint, ſo hätte an irgend einer Stelle das ἐν τῷ θεῷ herausbrechen müſſen. So aber ſage er conſtant πρὸς τὸν θεὸν, und meine alſo auf jeden Fall den λόγος προφορικὸς, der ein Proceß zwiſchen Gott und der Welt ſey, d. h. ein Moment in der Offenbarung Gottes, die nicht anders als in Beziehung auf die Welt gedacht werden könne. Allerdings ſcheine Johannes, indem er ſage, dieſer Logos ſey oder war Gott, und hinzufüge, der Logos ſey πρὸς τὸν θεὸν, Gott von Gott zu unterſcheiden. Aber wenn in dem Saze: θεὸς ἦν ὁ λόγος, der Begriff θεὸς derſelbe wäre, wie in dem ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, ſo müßte entweder darin liegen,

28) Fragen und Bedenken über die immanente Weſenstrinität oder die trinitariſche Selbſtunterſcheidung Gottes. Theol. Stud. u. Kritiken. 1840. 1s H. S. 94. f.

daß Johannes zwei gleiche göttliche Subjecte ausser einander, wiewohl bei einander, gedacht habe, was dem monotheistischen Kanon ebenso unmittelbar und wahrhaft widersprechend, als dem Ausdruck äusserlich und scheinbar entsprechend seyn würde, oder man müßte sagen, Johannes habe sich über die immanente Dyas oder die dualistische Relation in Gott, die er gemeint, sehr ungenau ausgedrückt. Daher könne der artikellose θεὸς in dem Satze θεὸς ἦν ὁ λόγος nicht der absolute Subjectsbegriff Gottes, sondern ein adjectivisches Prädicat seyn, welches von dem Logos aussagen soll, daß er nicht in irgend einer Art aus der Welt sey, dem Gewordenen und Entstandenen, sondern eine ewige Kraft und Macht Gottes, selbst in Beziehung auf die Welt. Dem Polytheismus und Dualismus aber glaubt Lücke nur durch die Ausflucht entgehen zu können, daß die Hypostasirung göttlicher Ideen und Kräfte auch ausser der Emanationslehre eine antike Denkform sey, die, auf ihren wahren Gehalt zurückgeführt, für uns nichts weiter sey, als die absolute Negation des blos subjectiv Gedachten, also Ausdruck der objectiven, von dem menschlichen und creatürlichen Denken unabhängigen, Realität und Nothwendigkeit. In dem Grade, in welchem die göttlichen Ideen und Actionen als ethische Actionen gedacht werden, trete die persönliche Hypostase deutlich hervor. So sey zu erklären, wie die göttliche Weisheit und das göttliche Wort, je mehr sie in ihrer objectiven Realität und Nothwendigkeit gedacht werden, desto mehr durch das Medium der göttlichen Personification zu Hypostasen werden.

Ich kann keine dieser beiden einander gegenüberstehenden Ansichten dem johanneischen Logosbegriff ganz adäquat finden. Derselbe scheint mir von dem philonischen weder so durchaus zu differiren, noch so ganz mit ihm zusammenzufallen, wie hier behauptet wird. Daß der Logos der substanzielle Gedanke Gottes, das Selbstbewußtseyn Gottes ist,

ist von dem Verfasser des Prologs auf keine Weise auch nur angedeutet. Es könnte daher nur aus dem Worte Logos selbst geschlossen werden. Da aber Johannes dieses Wort, wie nicht geläugnet werden kann, aus der damaligen Zeitphilosophie genommen hat, so sind wir zu einem solchen Schlusse nicht berechtigt, und zwar um so weniger, je sichtbarer sich der Prolog auch in Hinsicht der Sache selbst an die damals herrschenden Vorstellungen darin anschließt, daß er den Logos, nicht sowohl nach seinem immanenten Verhältniß zu Gott, als Selbstbestimmung Gottes, als vielmehr nur nach seiner, die nach aussen gehende Thätigkeit Gottes vermittelnden Seite betrachtet. Das Wesentlichste, was über den Logos hervorgehoben wird, ist ja, daß durch ihn alles, ohne ihn schlechthin nichts geworden, daß er der Quell des universellen Lebens, das Licht der intelligenten Schöpfung ist, und wenn nun auch zugleich von ihm gesagt wird, daß er im Anfang war, im Anfang bei Gott war, so ist doch hiemit nichts weiter gesagt, als was die nothwendige Voraussezung des Folgenden ist, daß der Logos, als das Princip und Organ der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes, auch eine der Weltschöpfung vorangehende und von ihr unabhängige Existenz gehabt haben müsse, dieses vorweltliche Seyn aber geradezu als ein schlechthin anfangsloses und absolutes sich zu denken, wäre gleichfalls eine willkürliche Annahme. Die drei Säze, mit welchen der Prolog beginnt, verhalten sich so zu einander, daß der nachfolgende Saz immer wieder den unmittelbar vorangehenden näher bestimmt, somit die Gradation stattfindet: der Logos war vor allem andern, er stund in der innigsten Beziehung zu Gott, er ist Gott selbst, mit Gott also nicht blos verbunden, sondern auch identisch mit ihm, wie aber diese Identität zu verstehen ist, muß unbestimmt gelassen werden. Es ist sowohl ein Verhältniß des Unterschieds als der Identität, und zwar geht der Prolog von dem Verhältniß des Unterschieds aus. Der Logos steht

als eigenes, für ſich ſeyendes, Subject neben dem abſoluten Gott. Ehe nun der Prolog die nach auſſen gehende Thätigkeit des Logos, deren eigentliches Ziel das σὰρξ ἐγένετο iſt, beſchreibt, hebt er die nach innen gehende, die dem Weſen Gottes ſelbſt zugekehrte, Seite der Thätigkeit des Logos hervor, und es iſt in dieſer Beziehung der Ausdruck des Johannes, die von ihm gebrauchte Präpoſition πρὸς, ſehr beachtenswerth. Πρὸς τὸν θεὸν kann zunächſt nur heißen, bei Gott, ſo daß πρὸς ſoviel iſt, als παρὰ, wie z. B. Joh. 17, 5. in gleichem Sinne παρὰ σοί ſteht, nur darf man nicht ſagen, πρὸς τὸν θεὸν ſey ſchlechthin ſoviel, als παρὰ τῷ θεῷ, und zwiſchen πρὸς und παρὰ in einer ſolchen Verbindung kein Unterſchied. Die Präpoſition πρὸς enthält, auch wenn πρὸς ſo viel iſt, als „bei", immer den Begriff einer Bewegung und Thätigkeit, wie auch aus den Stellen zu erſehen iſt, auf die man ſich für die Identität der Bedeutung der beiden Präpoſitionen beruft. Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν heißt daher nicht blos: der Logos war bei Gott, ſondern auch: ſeine ganze Richtung und Thätigkeit ging auf Gott, hatte nur Gott, das Weſen Gottes ſelbſt, zum Gegenſtand. Daß dieſes πρὸς mit dem Accuſativ hier nicht zufällig iſt, iſt beſonders auch aus der noch auffallendern Verbindung in dem ganz hieher gehörenden Saze v. 18.: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, zu erſehen. Auch hier darf man nicht geradezu eine Verwechslung der beiden Präpoſitionen εἰς und ἐν annehmen, ſondern es iſt abſichtlich εἰς ſtatt ἐν geſezt, damit das Seyn des Logos nicht blos als ein ruhendes, ſondern weſentlich thätiges gedacht werde, er als der gleichſam immer zum Herzen Gottes ſich hinbewegende, fort und fort dazu thätige, den Unterſchied, die ihn von Gott trennende Schranke, aufzuheben, und ſich zur Einheit mit Gott zuſammenzuſchließen. Das Reſultat dieſes Vermittlungsproceſſes iſt in dem Saze ausgedrückt: καὶ ὁ λόγος ἦν θεός, der Logos iſt Gott, er vermittelt ſich mit Gott, zur Identität

mit ihm. Wie wenig sich aber diese Identität näher bestimmen läßt, ist ebendaraus zu sehen, daß, was wohl beachtet werden muß, der Ausgangspunct dieses Vermittlungsprocesses nicht Gott selbst, seinem absoluten Wesen nach, sondern nur der Logos in seinem Unterschied von Gott ist. Von diesem Gesichtspunct aus erledigt sich auch am einfachsten das bekannte Bedenken, daß es dem monotheistischen Kanon widerstreiten würde, wenn Johannes zwei gleiche göttliche Subjecte ausser und neben einander gedacht hätte. An sich zwar sollte man dieses Bedenken nicht sehr hoch anschlagen, denn warum sollte der Verfasser des Prologs von seinem Standpunct aus sich nicht ebenso gut in dem Saz: ὁ λόγος ἦν θεὸς, über das jüdisch-monotheistische Gottesbewußtseyn erhoben haben, als er es in dem entsprechenden andern Saz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, unläugbar durchbrochen hat? Nehmen wir aber auch dieses Bedenken wichtiger, als es an sich genommen zu werden verdient, so ist nur um so mehr darauf zu achten, wie der Verfasser des Prologs, sobald er Gott und den Logos als zwei unterschiedene Subjecte einander gegenübergestellt hat, aus diesem Unterschied wieder zur Einheit zurücklenkt. Wie auch diese Einheit genommen werden mag, die Absicht ist wenigstens nicht zu verkennen, in dem Unterschied, welchen der Begriff des Logos von selbst in sich schließt, auch dem Interesse der Einheit zu genügen. Dazu kommt aber noch, daß sich vom johanneischen Logos, sofern das Moment des Unterschieds doch immer das überwiegende ist, auch der Begriff eines, dem Einen absoluten Gott untergeordneten, δεύτερος θεὸς kaum trennen läßt, wie sich nicht blos aus der Art und Weise, wie Gott und der Logos einander gegenüberstehen, sondern auch aus der Erwägung des durch den ganzen Prolog sich hindurchziehenden Grundgedankens ergibt. Daß das Absolute, das Göttliche, nur auf dem Wege der Vermittlung offenbar werden kann, ist der Grundgedanke. Daher kann Gott, der absolute, nicht in

seinem unmittelbaren Ansichseyn, sondern nur durch die Vermittlung des, mit ihm ebenso identischen als von ihm unterschiedenen, Logos zum offenbaren und gewußten Gott werden. Denn ohne den Logos gibt es keine Welt, kein Leben, kein Licht, kein Gottesbewußtseyn. Was aber von Gott in seinem Verhältniß zur Welt, zum Bewußtseyn des Menschen, gilt, gilt auch wieder vom Logos selbst. Er, der Vermittler des absoluten Gottes, bedarf selbst wieder einer Vermittlung für das Bewußtseyn und den Glauben der Menschen. Das ist die Bedeutung des Zeugnisses, auf das der Prolog schon v. 6. hinweist. So gewiß Gott nicht ohne seinen Logos ist, so gewiß ist auch das Göttliche an sich in der Welt vorhanden; dieses Seyn des Logos in der Welt, das als ein Kommen des Logos in die Welt, als ein Leuchten des Lichts in der Finsterniß, als eine Offenbarung dargestellt wird, ist als eine Thatsache anzusehen, wenn aber die Thatsache geglaubt werden soll, muß sie auch bezeugt seyn. Daher ist das Zeugniß des Täufers nothwendig, weil ohne dasselbe das Vermittelnde für den Glauben an den Logos fehlen würde. Diese Vermittlung des Logos durch das Zeugniß des Täufers ist auf dieser untern Stufe an sich dieselbe Nothwendigkeit der Vermittlung, die den Logos selbst zum Vermittler des absoluten, an sich seyenden, Gottes macht. Wie kann aber der Vermittelnde zu demjenigen, welchen er vermitteln soll, in einem andern Verhältniß stehen, als dem der Unterordnung, solange, was immer das wesentliche Moment bleibt, das hier noch vermißt werden muß, noch nicht klar ausgesprochen ist, daß das vermittelnde Verhältniß, in welchem der Logos zur Welt und zur Menschheit steht, die Vermittlung Gottes mit sich selbst ist?

Mit allem diesem stehen wir immer noch auf dem Boden der alexandrinischen Religions-Philosophie, und es läßt sich immer noch nicht einsehen, was denn einen so wesentlichen Unterschied zwischen dem johanneischen und philonischen

Logosbegriff begründen soll. Alles, woran man sich in dieser Beziehung zu halten versucht, erscheint immer wieder als etwas Unzureichendes. Und doch ist nichts natürlicher, als die Voraussezung, daß der christliche Gottesbegriff, wenn er von dem vorchristlichen so wesentlich verschieden ist, wie angenommen werden muß, sich auch hier nicht werde verkennen lassen. Betrachten wir nun die beiden Säze, daß Gott Mensch ist, und daß Gott der sich selbst wissende und in diesem Wissen sich mit sich selbst vermittelnde Geist ist, als die wesentlichen Bestimmungen der christlichen Trinitätslehre, so ist in jedem Fall die erstere dieser beiden Bestimmungen in dem johanneischen Saz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, auf eine Weise ausgesprochen, die den Unterschied des christlichen und vorchristlichen Gottesbewußtseyns sehr klar vor Augen stellt. Der dem Christenthum eigenthümliche, wesentliche Fortschritt ist, daß die Einheit Gottes und der Welt, wobei auch die alexandrinische Religions-Philosophie stehen blieb, zur Einheit Gottes und des Menschen geworden ist. Wenn nun auch die zweite der genannten beiden Bestimmungen sich nicht ebenso bestimmt und ausdrücklich nachweisen läßt, so ist doch auf der andern Seite um so weniger zu übersehen, daß auch von allen jenen Bestimmungen, die den philonischen Gottesbegriff in den schon erörterten Widerspruch mit sich selbst bringen, in dem Prolog des johanneischen Evangeliums, wie auch sonst, nichts sich findet. Sind jene beiden Bestimmungen als gleich wesentliche Momente des christlichen Trinitätsbegriffs zu betrachten, so ist dadurch von selbst jene inhaltsleere Abstractheit der philonischen Gottes-Idee ausgeschlossen, die das an sich seyende Wesen Gottes in ein für das menschliche Bewußtseyn völlig verschlossenes und unerreichbares Jenseits hinausrückt. Der in seinem Logos menschgewordene Gott muß auch ein für das menschliche Bewußtseyn offenbarer, wahrhaft gewußter Gott seyn. Eben dieß ist nun aber auch die im Prolog ausdrücklich ausgesprochene Wahrheit,

daß, wenn auch Gott niemand sehen kann, doch der eingeborene, in der innigsten Gemeinschaft mit dem Vater stehende, Sohn das Wesen Gottes den Menschen geoffenbart hat. Wie also der absolute Gott dem Logos kein fremder, verschlossener Gott ist, so ist durch die Vermittlung des Logos auch die den Menschen von Gott trennende Schranke aufgehoben, und in dem menschgewordenen Logos dem Menschen das Princip des absoluten Wissens gegeben. So ist ja auch, nach der Lehre des Apostels Paulus, der dem Christen als Princip seines christlichen Selbstbewußtseyns gegebene Geist derselbe Geist, der die Tiefen der Gottheit erforscht, und mit dem absoluten Gott Eins ist. Diese, durch den Sohn und Geist Gottes vermittelte, innige und lebendige Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, wie sie die Grundlehre der ganzen evangelischen Geschichte ist, und insbesondere im johanneischen Evangelium in so vielen Stellen, wie vor allem in dem, alle Wahrheiten des christlichen Glaubens zusammenfassenden, Satze: *ἔτω ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* (3, 16.), ausgesprochen ist, müssen wir als den wesentlichen Inhalt des christlichen Gottesbegriffs betrachten, um von diesem Gesichtspunct aus die christliche Trinitätslehre selbst nur als den bestimmteren Ausdruck dieses eigenthümlichen, durch die Offenbarung des Christenthums verwirklichten, Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen aufzufassen. Daß der in seinem Sohn und Geist geoffenbarte, ewige, an sich seyende, Gott auch ein dem Menschen gegenwärtiger, dem menschlichen Selbstbewußtseyn immanenter, Gott ist, ist der wesentlichste und eigenthümlichste Inhalt des christlichen Bewußtseyns, und die Aufgabe der christlichen Speculation ist es nun, dieses christlichen Glaubensinhalts sich so zu bemächtigen, daß er als der Inhalt der absoluten Idee, als das Resultat des Processes, durch welchen sie sich nach ihren

verſchiedenen Momenten mit ſich ſelbſt vermittelt, gedacht werden kann.

Auf dieſem Wege des ſpekulativen Denkens zur abſoluten Gewißheit der objectiv gegebenen Wahrheit zu gelangen, iſt die Arbeit des in der Entwicklungsgeſchichte des chriſtlichen Dogma ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden und zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt erhebenden Geiſtes. Dieſelben Momente, die überhaupt die Selbſtbewegung des Geiſtes bedingen, ſind daher auch als die den Entwicklungsgang der Lehre, die der Gegenſtand der folgenden Unterſuchung ſeyn ſoll, beſtimmenden Epochen anzuſehen. Es iſt eine objective und ſubjective Seite dieſes geſchichtlichen Proceſſes zu unterſcheiden: auf dieſen beiden Seiten durchläuft der von Moment zu Moment fortſchreitende Geiſt eine gleich einſeitige Richtung, worauf er ſodann erſt, nachdem er der Einſeitigkeit und Negativität der einen Richtung, wie der andern, ſich bewußt geworden iſt, aus dieſer noch unwahren und unweſentlichen Geſtalt ſeiner ſelbſt zu ſeinem wahren Selbſt zurückkehren und in der Objectivität der abſoluten Idee mit freier Selbſtbeſtimmung ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließen kann. Die höchſte Aufgabe dieſes geſchichtlichen Proceſſes iſt, daß das an ſich Seyende auch für das Bewußtſeyn des Geiſtes exiſtirt, die objective Wahrheit zur ſubjectiven Gewißheit wird. Aber ebendarum, weil das an ſich Seyende für das Bewußtſeyn des Geiſtes aus ſeinem Anſichſeyn erſt heraustreten ſoll, iſt der Ausgangspunct des geſchichtlichen Proceſſes nur die abſtracte Idee, die zwar als innere ſubſtanzielle Macht das immanente Princip der Bewegung, aber als ſolches auch noch das beſtimmungsloſe Allgemeine iſt, das erſt ſeine beſtimmte concrete Geſtalt gewinnen ſoll. Der von dem Inhalt der abſoluten Idee erfüllte und durchdrungene Geiſt hat daher zwar den Drang in ſich, aus ſich herauszugehen, den objectiven Inhalt der Idee aus ſich herauszuſtellen, und ſich in ihn hineinzubilden, ſich ſelbſt in ihm zu objectiviren, um

jenen Inhalt, nach seinen verschiedenen Momenten, sich selbst zum Bewußtseyn zu bringen, aber diese Objectivität, in welcher der Geist sich selbst gegenständlich wird, trägt noch das Gepräge einer blos vorgestellten Objectivität an sich. Die Vorstellungen, Urtheile, Reflexionen, in welche der Inhalt des religiösen Bewußtseyns umgesezt und auseinandergelegt wird, gelten in der Form von Glaubenssäzen und Glaubenslehren als objective, unmittelbar gegebene, Bestimmungen der absoluten Wahrheit, während sich in ihnen nur die Subjectivität des vorstellenden Bewußtseyns abspiegelt. Dieser allgemeine Gang der Entwicklung des Dogma, wie er sich vor allem in dem innern Drange des Geistes ausspricht, in einer Reihe von Glaubensbestimmungen, in welchen dem Inhalt des religiösen Bewußtseyns seine bestimmte concrete Gestalt gegeben wird, sich selbst gegenständlich zu werden, dieser Zug des Geistes zur Objectivität, stellt sich uns nirgends anschaulicher dar, als in der Geschichte der Lehre von Gott und seinem dreieinigen Wesen. An sich schon ist es eine höchst merkwürdige, nur von dem Standpunct der speculativen Geschichtsbetrachtung aus erklärbare, Erscheinung, daß es gerade die Lehre von der Dreieinigkeit war, mit welcher sich die theologische Speculation in ihrem ersten Erwachen in der ältesten Kirche auf eine so vorherrschende Weise beschäftigte, daß so viele andere Lehren, die dem christlich religiösen Bewußtseyn ungleich näher liegen zu müssen scheinen, über dieser Einen Richtung beinahe völlig unbeachtet blieben. Man kann den Grund dieser Erscheinung zunächst allerdings darin finden, daß diese Lehre wegen des Verhältnisses, in welches das Christenthum in ihr zum Heidenthum und Judenthum trat, ein eigenthümliches Zeitinteresse hatte. Das Christenthum trat in dieser Lehre einerseits vermittelnd zwischen das Heidenthum und das Judenthum, während es andererseits gerade in ihr diesen beiden Religionen in seinem unterscheidenden Character sich gegenüberstellte. Kam es durch

die Mehrheit, die es in das göttliche Wesen setzte, dem polytheistischen Interesse des Heidenthums entgegen, so sollte dagegen theils durch die Beschränkung der Vielheit auf die Dreiheit, theils durch das Bestreben, auch die Dreiheit so viel möglich auf die Einheit zurückzuführen, auch dem monotheistischen Interesse des Judenthums nichts vergeben werden, und doch wurde zugleich in diesem gleichmäßigen Gegensatz gegen beide das eigenthümliche Princip des Christenthums in seiner wesentlichen Wahrheit festgestellt. Allein dadurch ist die Frage selbst, um welche es sich hier handelt, noch nicht beantwortet, und die Antwort auf sie liegt vielmehr in der geschichtlichen Thatsache, daß die das Trinitätsdogma betreffenden Untersuchungen und Lehren der ältesten Kirche selbst nur eine Fortsezung der Speculationen sind, welche schon die vorchristliche Welt, insbesondere die alexandrinische Religions-Philosophie, in so hohem Grade in Anspruch genommen hatten. Der allgemeine Character des Heidenthums wirkte daher auch noch auf das Christenthum ein, und wenn nun die vorherrschende Richtung des Heidenthums auf die objective Seite des religiösen Bewußtseyns ging, und nicht sowohl in dem Verhältniß des Menschen zu Gott, als vielmehr nur in dem Verhältniß Gottes zu dem Menschen, oder eigentlich zu der Welt, die eigenthümliche Sphäre war, in welcher das Heidenthum sich bewegte, um sich in die objective Gottes-Idee mit der ganzen Macht seiner subjectiven Vorstellungen hineinzubilden, so ist es eine ganz natürliche Erscheinung, daß auch der, noch unter dem Einflusse dieser vorchristlichen Richtung stehende, christliche Speculationsgeist demselben Zuge zur Objectivität folgte. Ehe der Geist sich in sich selbst reflectirt, um sich in seinem eigenen Selbst zu erfassen und sich der Unendlichkeit seiner selbst, als eines freien, sich durch sich selbst bestimmenden, Subjects, bewußt zu werden, wendet er sich der Objectivität zu, um sich an sie hinzugeben und in ihr sich selbst zu objectiviren. Das ist

die Bedeutung, die das Heidenthum dem Christenthum gegenüber hat. Es ist die Macht des objectiven Seyns, die sich in ihm geltend macht. Das Christenthum ist zwar der große welthistorische Umschwung aus der Objectivität zur Subjectivität, die Einkehr des Geistes aus der Entäusserung seiner selbst in sein eigenes Selbstbewußtseyn, allein der noch in der ersten Entwicklung seiner selbst begriffene Geist des Christenthums war noch zu eng mit dem Geiste der vorchristlichen Welt zusammengewachsen, als daß er sich sogleich nur durch sein eigenes Princip hätte bestimmen können. Daraus also, aus diesem dem Heidenthum eigenthümlichen Zuge zur Objectivität, ist es zu erklären, daß auch die älteste christliche Speculation sich vorzugsweise der Lehre von Gott und der Natur Gottes zuwandte, um diese Lehre vor allem auf den dem christlichen Bewußtseyn zusagenden Ausdruck zu bringen. Es gibt keine andere Periode der Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogma, in welcher die theologische Speculation so viele, nach den verschiedensten Richtungen sich durchkreuzende, Theorien über das Wesen Gottes überhaupt und die Person Christi insbesondere erzeugte, aber diese so große Mannigfaltigkeit einander gegenüberstehender Vorstellungen gibt auch den deutlichsten Beweis davon, daß die Objectivität, auf deren Standpunct man sich stellte, eine blos vorgestellte, und ebendeswegen auch einseitige, unwahre, sich selbst aufhebende war. Dieß ist demnach der eigenthümliche Character der ältesten Periode des christlichen Dogma's, aber diese vorherrschende Richtung auf das Objective, und dieses Streben, sich in die Unmittelbarkeit der äusseren Objectivität hineinzubilden und in ihr festzusetzen, geht in derselben Weise bis zur Epoche der Reformation fort, nur mit dem Unterschied, welchen die Scholastik des Mittelalters, als die Periode der vorherrschenden Verstandesdialektik, begründet. Die Reformation ist die Epoche des von der Macht der Objectivität sich losreißenden und mit ihr zerfallenden und dagegen

in demselben Verhältniß aus der Objectivität in sein eigenes Selbst sich zurückwendenden und in den Inhalt des subjectiven Bewußtseyns sich vertiefenden Geistes. Es muß jedem auffallen, wie wenig in der mit der Reformation beginnenden Periode das Dogma von der Trinität noch Gegenstand selbstständiger theologischer Untersuchung und neuer dogmatischer Bestimmungen ist, ausser soferu es darum zu thun ist, die hergebrachte kirchliche Lehre zu bestreiten, und das Willkürliche und Widersprechende derselben aufzudecken. Man erkläre sich dieß nicht einzig nur daraus, daß man zu den Bestimmungen, die das Dogma schon erhalten hatte, nichts weiter hinzufügen zu können glaubte; daß das dogmatische Bewußtseyn der Zeit sich so vollkommen bei ihnen beruhigte, und über sie, als eine schon für sich abgeschlossene Sache, nicht hinauszugehen wagte, hatte seinen Grund selbst nur darin, daß das religiöse und dogmatische Interesse der jenen objectiven entgegengesetzten subjectiven Seite allen jenen Lehren, deren Mittelpunct der Mensch als freies, sich selbst bestimmendes Subject ist, sich zugewandt hatte. Bei aller Wichtigkeit, die man der kirchlichen Lehre gleichwohl noch immer beilegte, war sie nach Inhalt und Form ein leerer, äusserer Formalismus, zu welchem das religiöse Bewußtseyn sich nur indifferent oder negativ verhalten konnte, und man kann sich daher nicht wundern, daß, je mehr das Princip der Subjectivität das überwiegende wurde und sich in seiner ganzen Einseitigkeit entwickelte, auch die Lehre von der Trinität eine blos subjective Bedeutung erhielt, die nur dem vorstellenden Bewußtseyn anheimfiel. In dieser Subjectivität der ganzen Richtung ging dem Subject erst das Bewußtseyn darüber auf, daß die Objectivität, die ihm bisher als substanzielle Wahrheit galt, eine blos vorgestellte sey. Je tiefer aber das Subject in sich selbst zurückgeht, desto gewisser muß in ihm das Bewußtseyn einer über alles Subjective hinausgehenden Objectivität erwachen. Der Gegensaz, in welchen erst die

uere Zeit zu jener rein ſubjectiven Richtung ſich ſetzte, und
hohe objective Bedeutung, welche der Trinitätslehre, als
r weſentlichſten Lehre des Chriſtenthums, auf dem Stand-
nct der ſpeculativen Theologie gegeben wird, zeigt, daß
nmehr auch für dieſes Dogma eine neue, mit dem allge-
einen Wendepunct der neuern Philoſophie und Theologie
uſt engſte zuſammenhängende Epoche begonnen hat [29]).

29) Man vgl. die Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 11. f. Daß die Objectivität der erſten Periode eine vorgeſtellte iſt, die Objectivirung des Geiſtes im Dogma durch das vorſtellende Bewußtſeyn, wird nun nach dem Obigen von ſelbſt klar ſeyn. — Die Beſtimmung der Epochen des Entwicklungsganges des Dogma hat Kliefoth (Einleitung in die Dogmengeſchichte, 1839) zum Gegenſtand einer eigenen Unterſuchung gemacht. Die Kliefoth'ſche Auffaſſungsweiſe weicht von der meinigen darin ab, daß Kliefoth den Fortſchritt der Perioden aus dem Geſichtspunct eines quantitativen Verhältniſſes betrachtet. Das erſte Stadium jeder Periode iſt nach Kliefoth ein productives, ſofern ein neuer Dogmencyclus hervortritt. Die Subſtanz des Dogma wächst demnach von Periode zu Periode quantitativ. Man kann nun zwar allerdings ſagen, jede Periode habe ihr eigenes Dogma, mit demſelben Rechte kann man aber auch ſagen, das Dogma ſey an ſich immer dasſelbe und jede neue Lehre habe ein Moment ihrer Entwicklung im Dogma ſelbſt (wie ja auch die Lehren von der Rechtfertigung, dem Glauben, der Buße, Bekehrung, der h. Schrift u. ſ. w., welche Kliefoth S. 113. als den erſt vom Proteſtantismus hervorgebrachten neuen Dogmencyclus aufführt, keine an ſich neuen Lehren ſind); das Wahre jener Behauptung iſt daher doch nur, daß die Anſicht vom Dogma immer wieder eine andre iſt. Das ganze Verhältniß, um das es ſich handelt, iſt daher überhaupt nicht quantitativ, ſondern qualitativ zu nehmen, d. h. das Dogma iſt an ſich dasſelbe, nur die Stellung des Bewußtſeyns zum Dogma iſt in jeder Periode eine andere, die Momente dieſes Unterſchieds beſtimmen den Charakter der Perioden, und die ganze Geſchichte des Dogma iſt aus dem Geſichtspunkt der Phänomenologie aufzufaſſen.

Was die bisherigen Bearbeitungen der Geschichte des Dogma, das der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist, betrifft, so gilt dasselbe Urtheil, das überhaupt über den gegenwärtigen Stand der Dogmengeschichte zu fällen ist, speciell auch hier, obgleich die Lehre von der Trinität besonders unter diejenigen gehört, die den Fleiß der Dogmenhistoriker am meisten beschäftigt haben. Was bisher geleistet worden ist, kann nur als eine Vorarbeit angesehen werden, da es theils sich nur auf einen Theil des Ganzen erstreckt, theils in der Einseitigkeit des Gesichtspuncts, von welchem die ganze Behandlung ausgeht, die geschichtliche Objectivität zu sehr zu vermissen ist. Wie der Entwicklungsgang des Dogma selbst durch drei verschiedene Momente sich hindurchbewegt, so lassen sich auch, wenn wir die verschiedenen Bearbeitungen der Trinitätslehre und der Christologie überblicken, drei verschiedene Richtungen unterscheiden, die glaubig kirchliche, die subjectiv raisonnirende, und die kritisch speculative, welche wir, dem Begriff der Geschichte zufolge, auch so bestimmen können: entweder sieht man in der Geschichte des Dogma nur einen substanziellen Inhalt ohne die Bewegung, in welcher das Leben der Geschichte besteht, oder eine bloße Bewegung und Veränderung ohne die substanzielle Realität, die der Inhalt der geschichtlichen Bewegung seyn muß, und da nun diese beiden Standpuncte für die geschichtliche Betrachtung gleich einseitig sind, so kann ihre Einseitigkeit nur auf einem Standpunct aufgehoben werden, auf welchem die geschichtliche Bewegung als die nothwendige Vermittlung des Inhalts mit sich selbst, oder als die objective Selbstbewegung des Begriffs erscheint.

Auf dem ersten Standpunct hält man sich demnach nur an die Substanz der Sache, die der Inhalt der Geschichte ist, und die geschichtliche Bewegung ist nur die fortgehende Identität des substanziellen Inhalts mit sich selbst, d. h. eine Bewegung, die in Wahrheit keine Bewegung ist, eine Ver-

änderung, in welcher ſich nichts verändert. Eine andere Veränderung als eine ſolche, die rein formeller Art iſt, kann es auf dieſem Standpunct in der Geſchichte deswegen nicht geben, weil die geſchichtliche Betrachtung von der Vorausſetzung ausgeht, daß die ſubſtanzielle Wahrheit, die der Inhalt der Geſchichte iſt, von Anfang an eine ſo ſehr in ſich vollendete und abgeſchloſſene iſt, daß ſie in ihrer Unmittelbarkeit nicht erſt einer Vermittlung bedarf. Die Subjecte, in welche die Bewegung der Geſchichte fällt, können ſich daher in ihrer Stellung zur Objectivität der Geſchichte, zu der unmittelbar gegebenen Wahrheit, nur receptiv glaubig verhalten. Jede Bewegung, durch welche der Inhalt ſich weſentlich verändern, ſich aus ſich ſelbſt herausbewegen, nicht mehr als der unmittelbar gegebene erſcheinen würde, könnte nur auſſerhalb der Subſtanz der Sache erfolgen, und ebendeswegen ihr Princip nur im Unglauben haben. Dieſe glaubig kirchliche, rein dogmatiſche Anſicht von der Geſchichte hat ihren vollkommenſten Repräſentanten in Georg Bull, deſſen bekannte Vertheidigung des nicäniſchen Glaubens [30]) darthun

30) Defensio fidei Nicaenae, ex scriptis catholicorum doctorum, qui intra tria ecclesiae christianae secula floruerunt, in Georgii Bulli S. Theol. Professoris et Presbyteri Anglicani Opera, herausgegeben von J. F. Grabe. London 1703. In dem Prooemium S. 5. gibt Bull den Zweck und Inhalt ſeines Werkes ſo an: *scilicet hic operis et incoepti nostri scopus, hoc institutum est, ut clare ostendamus, quod de filii divinitate contra Arium aliosque haereticos statuerunt Patres Nicaeni, idem reipsa (quamquam aliis fortasse nonnunquam verbis, alioque loquendi modo) docuisse Patres ac Doctores ecclesiae probatos ad unum omnes, qui ante tempora Synodi Nicaenae ab ipsa usque apostolorum aetate floruerunt.* Bull's Defensio erſchien zuerſt 1685. Drf. Darauf folgte Bull's Judicium ecclesiae catholicae trium priorum seculorum de necessitate credendi,

ſollte, daß die vornicäniſchen Väter ſchon ganz daſſelbe gelehrt haben, was der Inhalt des nicäniſchen Glaubens iſt. Alle Differenzen der Lehre werden für eine bloße Verſchiedenheit der Form und Darſtellungsweiſe erklärt, über welche man mit billigem Auge hinwegſehen müſſe. Da, was für die vornicäniſche Zeit gelten ſoll, auch für die nachnicäniſche geltend gemacht werden kann, und überhaupt, wer einmal in dem nicäniſchen oder nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbol den authentiſchen Ausdruck der göttlich geoffenbarten Lehre erblickt, mit demſelben jede Vermittlung des Dogma für geſchloſſen halten muß, ſo kann es in der ganzen Geſchichte des Dogma keine Bewegung geben, die nicht das Princip des Irrthums und Unglaubens in ſich hätte. Obgleich G. Bull ein Mitglied der engliſchen Epiſcopalkirche war, ſo iſt doch ſeine Anſicht als die ächt katholiſche anzuſehen, und er ſelbſt machte ſie als ſolche gegen den berühmten Dogmenhiſtoriker der römiſch-katholiſchen Kirche, Dionyſius Petavius geltend, welchem ſein hiſtoriſches Gewiſſen nicht erlaubt hatte die thatſächliche Lehrverſchiedenheit der vornicäniſchen Periode völlig wegzuläugnen. Petavius gibt wenigſtens ſo viel zu, daß die anfangs noch ſchwankende Lehrweiſe erſt durch die nicäniſche Synode habe feſtgeſtellt werden müſſen, ja ſogar, daß es dem Arius unter den Kirchenlehrern der frühern Zeit keineswegs an Vorgängern für ſeine kezeriſche Lehre gefehlt habe [31]). In der That ſcheint auch Petavius in dieſer Be-

quod Dominus noster Jesus Christus sit verus Deus, contra Simonem Episcopium aliosque. Oxf. 1694. Gegen Bull ſchrieb namentlich Gilbert Clarke Tractatus tres. 1695.

31) Man vgl. das Opus de theol. dogmatibus de trinit. l. 5, 7 8, 2. *Planissime constat*, ſagt Petavius in der letztern Stelle *germanum Platonicum Arium extitisse, tum illorum veterum secutum esse dogma, qui nondum patefacta constitutaque re ad eundem errorem offenderunt. Nam et ill productum a Deo patre verbum non tamen ex aeternitat*

hauptung über die Conſequenz des katholiſchen Lehrſyſtems hinausgegangen zu ſeyn, und ſelbſt die neueren katholiſchen Dogmenhiſtoriker glauben daher eine ſolche Beeinträchtigung der durch alle Zeiten hindurch ſich gleich bleibenden Stabilität ihres Dogma nicht zugeben zu dürfen. Auf dieſe Weiſe verſchwindet aus der Geſchichte jede lebendige Bewegung: es gibt für die katholiſche Betrachtung nur Ketzer, deren verderbliche Irrlehre in keinem natürlichen Zuſammenhang mit dem

---

docuerunt etc. — Quamobrem, quod Arium illius dogmatis architectum fuisse, cujusmodi hactenus auditum non erat, Alexander in epistola queritur, aliique Patres, qui contra hanc haeresim scripsere, oratorio more et per exaggerationem dici arbitror: siquidem magna est a nobis producta copia priscorum, qui idem quod Arius ante tradiderunt. Darüber wird Petavius von Bull ſehr hart getadelt. Nähme man einen ſolchen Irrthum bei den katholiſchen Lehrern der drei erſten Jahrhunderte an, ſo folge daraus: 1. *Patribus trium primorum seculorum, quos imprimis appellare solent Catholici Reformati, parum tribuendum esse, utpote quibus nondum satis perspecta et patefacta fuerunt praecipua christianae fidei capita.* 2. *Concilia oecumenica potestatem habere novos fidei articulos condendi, sive ut Petavius loquitur, constituendi et patefaciendi, unde satis prospectum videatur additamentis illis, quae regulae fidei assuerunt, quaeque christiano orbi obtruserunt Patres Tridentini, quamquam ne sic quidem fides Romana stabit, cum Tridentina conventio quidvis potius, quam generale concilium vocanda sit. Sed ita scilicet illius scholae magistris nulla religio est, pseudocatholicam suam fidem super fidei vere catholicae ruinas aedificare. Ipsa oracula nimiae obscuritatis condemnanda, sanctissimi primaevae ecclesiae doctores, episcopi et martyres haereseos insimulandi sunt, ut quocunque modo degeneris ecclesiae Romanae fides atque auctoritas sarta tecta conservetur.* Ich führe dieß hier an, weil hieraus zugleich am beſten die Unhaltbarkeit dieſes ganzen Princips erhellt.

ſubſtanziellen Inhalt des Dogma ſteht, und Rechtglaubige, die, wenn auch in andern Ausdrücken und Formeln, doch ohne irgend eine weſentliche Verſchiedenheit der Lehre, fort und fort daſſelbe wiederholen [32]). Die ganze Geſchichte des

32) Man vgl. wie z. B. auch Möhler (Athanaſius der Große und die Kirche ſeiner Zeit, beſonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827. I. S. 57.) über den Lehrbegriff der vornicäniſchen Väter urtheilt. Nur im Ausdruck und Begriff ſoll etwas Schwankendes und Unklares ſeyn. Ebenſo will es Klee (Lehrb. der Dogmengeſch. Mainz 1837.) nur aus der Unvollkommenheit der menſchlichen Sprache überhaupt und der theologiſchen Sprache jener Zeit im Beſondern erklären, daß die Darſtellung der Apologeten bald mit dem Scheine des Tritheismus, bald mit dem des Subordinatianismus behaftet ſey (I. S. 162.). Subordinatianiſch klingende Stellen bei Origenes ſollen ſogar nur auf Rechnung eines unbekannten Fälſchers zu ſetzen ſeyn (S. 166. vgl. S. 192.). Der Subordinatianismus ſoll überhaupt, wo er ſich zeigt, bloßer Schein ſeyn (S. 209.). Kein Wunder, daß eine ſolche Geſchichte, je weiter es in ihr fortgeht, immer armſeliger wird, und in ihrem ewigen Einerlei zuletzt gar nichts mehr zu ſagen weiß! Von dem Verhältniß des Dogma zur proteſtantiſchen Lehre und neuern Wiſſenſchaft iſt bei Klee ſo gut wie gar nicht die Rede. Es geht ja alles dieß das Dogma nichts mehr an. Wie aber aus dem unvermittelten Gegenſaz zwiſchen der Häreſe und dem Dogma ein Dualismus entſteht, welcher, je mehr die Häreſe in die Reformationsperiode übergeht, immer ſchroffer werden muß, und die ganze Erſcheinung des Proteſtantismus auf keine Weiſe zu begreifen im Stande iſt, habe ich Gegenſ. des Kathol. u. Proteſt. S. 669. f. gezeigt. Daß jedoch auch proteſtantiſche Hiſtoriker, wie Thomaſius Orig. S. 8. 267. zwiſchen Dogma und Häreſe nur wie zwiſchen Licht und Finſterniß, oder dem geſunden und kranken Organismus unterſcheiden, daß ſelbſt Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeſch. I. S. 9., die Geſchichte der Häreſien nur als die Pathologie, gegenüber der Dogmengeſchichte, als der Phyſiologie betrachtet wiſſen will, und die Meinun-

kirchlichen Dogma wird zu einem abstracten Aggregat äusserlich verbundener Säze, in welchen nichts sich besonders hervorhebt, und selbst Männer, wie Origenes und Athanasius, ihre Epoche machende Bedeutung verlieren müssen. Als ein Beispiel einer solchen leblosen atomistischen Gestalt der Geschichte kann hier namentlich die Dogmengeschichte Klee's genannt werden, und wenn in andern Darstellungen, wie in der Möhler'schen Monographie über Athanasius, nicht dieselbe Monotonie sich kund gibt, so wird der Schein einer lebendigern und tiefern geschichtlichen Anschauung so oft nur durch den Eifer und das Pathos erweckt, zu welchem die Subjectivität des katholischen Geschichtschreibers sehr natürlich gestimmt wird, wenn er auf der einen Seite nur Wahrheit, auf der andern nur Irrthum vor sich sieht, und ohne alle Vermittlung der Sache selbst von der einen Reihe der geschichtlichen Erscheinungen ebenso angezogen, wie von der andern abgestossen werden muß. Diese dualistische Trennung der beiden, in dem concreten Leben der Geschichte eng verbundenen, Seiten selbst hat ihren Grund nur in der Willkür des Subjects; wie kann daher die katholische Geschichtsbetrachtung, so sehr sie auch auf das Objective und Substanzielle zu gehen scheint, eine andere als eine blos subjective seyn? Oder wie kann das Subject anders als reizbar und empfindlich, aufgeregt und parteiisch seyn, wenn es überall nur Wahrheit und Irrthum, Glauben und Unglauben, Seligkeit und Unseligkeit vor sich sieht, und alles, was in der

gen der Häretiker nicht einmal für einen wesentlichen Bestandtheil der Dogmengeschichte hält (wie wenn von einem Athanasius die Rede seyn könnte, ohne daß zugleich auch von einem Arius die Rede ist!), ist nur ein Beweis der alten Befangenheit des protestantischen Standpuncts, der Gewalt, die auch der Protestant der Geschichte anthut, wenn er, selbst unfrei, auch die geschichtlichen Erscheinungen nicht zu ihrer natürlichen Objectivität freilassen will.

die Mehrheit, die es in das göttliche Wesen setzte, dem polytheistischen Interesse des Heidenthums entgegen, so sollte dagegen theils durch die Beschränkung der Vielheit auf die Dreiheit, theils durch das Bestreben, auch die Dreiheit so viel möglich auf die Einheit zurückzuführen, auch dem monotheistischen Interesse des Judenthums nichts vergeben werden, und doch wurde zugleich in diesem gleichmäßigen Gegensatz gegen beide das eigenthümliche Princip des Christenthums in seiner wesentlichen Wahrheit festgestellt. Allein dadurch ist die Frage selbst, um welche es sich hier handelt, noch nicht beantwortet, und die Antwort auf sie liegt vielmehr in der geschichtlichen Thatsache, daß die das Trinitätsdogma betreffenden Untersuchungen und Lehren der ältesten Kirche selbst nur eine Fortsezung der Speculationen sind, welche schon die vorchristliche Welt, insbesondere die alexandrinische Religions-Philosophie, in so hohem Grade in Anspruch genommen hatten. Der allgemeine Character des Heidenthums wirkte daher auch noch auf das Christenthum ein, und wenn nun die vorherrschende Richtung des Heidenthums auf die objective Seite des religiösen Bewußtseyns ging, und nicht sowohl in dem Verhältniß des Menschen zu Gott, als vielmehr nur in dem Verhältniß Gottes zu dem Menschen, oder eigentlich zu der Welt, die eigenthümliche Sphäre war, in welcher das Heidenthum sich bewegte, um sich in die objective Gottes-Idee mit der ganzen Macht seiner subjectiven Vorstellungen hineinzubilden, so ist es eine ganz natürliche Erscheinung, daß auch der, noch unter dem Einflusse dieser vorchristlichen Richtung stehende, christliche Speculationsgeist demselben Zuge zur Objectivität folgte. Ehe der Geist sich in sich selbst reflectirt, um sich in seinem eigenen Selbst zu erfassen und sich der Unendlichkeit seiner selbst, als eines freien, sich durch sich selbst bestimmenden, Subjects, bewußt zu werden, wendet er sich der Objectivität zu, um sich an sie hinzugeben und in ihr sich selbst zu objectiviren. Das ist

die Bedeutung, die das Heidenthum dem Christenthum gegenüber hat. Es ist die Macht des objectiven Seyns, die sich in ihm geltend macht. Das Christenthum ist zwar der große welthistorische Umschwung aus der Objectivität zur Subjectivität, die Einkehr des Geistes aus der Entäusserung seiner selbst in sein eigenes Selbstbewußtseyn, allein der noch in der ersten Entwicklung seiner selbst begriffene Geist des Christenthums war noch zu eng mit dem Geiste der vorchristlichen Welt zusammengewachsen, als daß er sich sogleich nur durch sein eigenes Princip hätte bestimmen können. Daraus also, aus diesem dem Heidenthum eigenthümlichen Zuge zur Objectivität, ist es zu erklären, daß auch die älteste christliche Speculation sich vorzugsweise der Lehre von Gott und der Natur Gottes zuwandte, um diese Lehre vor allem auf den dem christlichen Bewußtseyn zusagenden Ausdruck zu bringen. Es gibt keine andere Periode der Entwicklungsgeschichte des christlichen Dogma, in welcher die theologische Speculation so viele, nach den verschiedensten Richtungen sich durchkreuzende, Theorien über das Wesen Gottes überhaupt und die Person Christi insbesondere erzeugte, aber diese so große Mannigfaltigkeit einander gegenüberstehender Vorstellungen gibt auch den deutlichsten Beweis davon, daß die Objectivität, auf deren Standpunct man sich stellte, eine blos vorgestellte, und ebendeswegen auch einseitige, unwahre, sich selbst aufhebende war. Dieß ist demnach der eigenthümliche Character der ältesten Periode des christlichen Dogma's, aber diese vorherrschende Richtung auf das Objective, und dieses Streben, sich in die Unmittelbarkeit der äusseren Objectivität hineinzubilden und in ihr festzusetzen, geht in derselben Weise bis zur Epoche der Reformation fort, nur mit dem Unterschied, welchen die Scholastik des Mittelalters, als die Periode der vorherrschenden Verstandesdialektik, begründet. Die Reformation ist die Epoche des von der Macht der Objectivität sich losreißenden und mit ihr zerfallenden und dagegen

in demselben Verhältniß aus der Objectivität in sein eigenes Selbst sich zurückwendenden und in den Inhalt des subjectiven Bewußtseyns sich vertiefenden Geistes. Es muß jedem auffallen, wie wenig in der mit der Reformation beginnenden Periode das Dogma von der Trinität noch Gegenstand selbstständiger theologischer Untersuchung und neuer dogmatischer Bestimmungen ist, ausser soferu es darum zu thun ist, die hergebrachte kirchliche Lehre zu bestreiten, und das Willkürliche und Widersprechende derselben aufzudecken. Man erkläre sich dieß nicht einzig nur daraus, daß man zu den Bestimmungen, die das Dogma schon erhalten hatte, nichts weiter hinzufügen zu können glaubte; daß das dogmatische Bewußtseyn der Zeit sich so vollkommen bei ihnen beruhigte, und über sie, als eine schon für sich abgeschlossene Sache, nicht hinauszugehen wagte, hatte seinen Grund selbst nur darin, daß das religiöse und dogmatische Interesse der jenen objectiven entgegengesetzten subjectiven Seite allen jenen Lehren, deren Mittelpunct der Mensch als freies, sich selbst bestimmendes Subject ist, sich zugewandt hatte. Bei aller Wichtigkeit, die man der kirchlichen Lehre gleichwohl noch immer beilegte, war sie nach Inhalt und Form ein leerer, äusserer Formalismus, zu welchem das religiöse Bewußtseyn sich nur indifferent oder negativ verhalten konnte, und man kann sich daher nicht wundern, daß, je mehr das Princip der Subjectivität das überwiegende wurde und sich in seiner ganzen Einseitigkeit entwickelte, auch die Lehre von der Trinität eine blos subjective Bedeutung erhielt, die nur dem vorstellenden Bewußtseyn anheimfiel. In dieser Subjectivität der ganzen Richtung ging dem Subject erst das Bewußtseyn darüber auf, daß die Objectivität, die ihm bisher als substanzielle Wahrheit galt, eine blos vorgestellte sey. Je tiefer aber das Subject in sich selbst zurückgeht, desto gewisser muß in ihm das Bewußtseyn einer über alles Subjective hinausgehenden Objectivität erwachen. Der Gegensaz, in welchen erst die

uere Zeit zu jener rein ſubjectiven Richtung ſich ſetzte, und
: hohe objective Bedeutung, welche der Trinitätslehre, als
r weſentlichſten Lehre des Chriſtenthums, auf dem Stand-
met der ſpeculativen Theologie gegeben wird, zeigt, daß
nmehr auch für dieſes Dogma eine neue, mit dem allge-
einen Wendepunct der neuern Philoſophie und Theologie
ufs engſte zuſammenhängende Epoche begonnen hat [29]).

29) Man vgl. die Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 11. f. Daß die Objectivität der erſten Periode eine vorgeſtellte iſt, die Objectivirung des Geiſtes im Dogma durch das vorſtellende Bewußtſeyn, wird nun nach dem Obigen von ſelbſt klar ſeyn. — Die Beſtimmung der Epochen des Entwicklungsganges des Dogma hat Kliefoth (Einleitung in die Dogmengeſchichte, 1839) zum Gegenſtand einer eigenen Unterſuchung gemacht. Die Kliefoth'ſche Auffaſſungsweiſe weicht von der meinigen darin ab, daß Kliefoth den Fortſchritt der Perioden aus dem Geſichtspunct eines quantitativen Verhältniſſes betrachtet. Das erſte Stadium jeder Periode iſt nach Kliefoth ein productives, ſofern ein neuer Dogmencyclus hervortritt. Die Subſtanz des Dogma wächst demnach von Periode zu Periode quantitativ. Man kann nun zwar allerdings ſagen, jede Periode habe ihr eigenes Dogma, mit demſelben Rechte kann man aber auch ſagen, das Dogma ſey an ſich immer dasſelbe und jede neue Lehre habe ein Moment ihrer Entwicklung im Dogma ſelbſt (wie ja auch die Lehren von der Rechtfertigung, dem Glauben, der Buße, Bekehrung, der h. Schrift u. ſ. w., welche Kliefoth S. 113. als den erſt vom Proteſtantismus hervorgebrachten neuen Dogmencyclus aufführt, keine an ſich neuen Lehren ſind); das Wahre jener Behauptung iſt daher doch nur, daß die Anſicht vom Dogma immer wieder eine andre iſt. Das ganze Verhältniß, um das es ſich handelt, iſt daher überhaupt nicht quantitativ, ſondern qualitativ zu nehmen, d. h. das Dogma iſt an ſich dasſelbe, nur die Stellung des Bewußtſeyns zum Dogma iſt in jeder Periode eine andere, die Momente dieſes Unterſchieds beſtimmen den Charakter der Perioden, und die ganze Geſchichte des Dogma iſt aus dem Geſichtspunkt der Phänomenologie aufzufaſſen.

Was die bisherigen Bearbeitungen der Geschich
Dogma, das der Gegenstand der vorliegenden Unters
ist, betrifft, so gilt dasselbe Urtheil, das überhaupt üb
gegenwärtigen Stand der Dogmengeschichte zu fällen i
ciell auch hier, obgleich die Lehre von der Trinität bes
unter diejenigen gehört, die den Fleiß der Dogmenhi
am meisten beschäftigt haben. Was bisher geleistet n
ist, kann nur als eine Vorarbeit angesehen werden,
theils sich nur auf einen Theil des Ganzen erstreckt,
in der Einseitigkeit des Gesichtspuncts, von welche
ganze Behandlung ausgeht, die geschichtliche Objectivi
sehr zu vermissen ist. Wie der Entwicklungsgang des
ma selbst durch drei verschiedene Momente sich hindu
wegt, so lassen sich auch, wenn wir die verschiedenen
beitungen der Trinitätslehre und der Christologie überl
drei verschiedene Richtungen unterscheiden, die glaubig
liche, die subjectiv raisonnirende, und die kritisch specu
welche wir, dem Begriff der Geschichte zufolge, auch so k
men können: entweder sieht man in der Geschichte des
ma nur einen substanziellen Inhalt ohne die Bewegun
welcher das Leben der Geschichte besteht, oder eine blo
wegung und Veränderung ohne die substanzielle Realit
der Inhalt der geschichtlichen Bewegung seyn muß, u
nun diese beiden Standpuncte für die geschichtliche B
tung gleich einseitig sind, so kann ihre Einseitigkeit n
einem Standpunct aufgehoben werden, auf welchem i
schichtliche Bewegung als die nothwendige Vermittlu
Inhalts mit sich selbst, oder als die objective Selb
gung des Begriffs erscheint.

Auf dem ersten Standpunct hält man sich demna
an die Substanz der Sache, die der Inhalt der Ge
ist, und die geschichtliche Bewegung ist nur die fortg
Identität des substanziellen Inhalts mit sich selbst, d.
Bewegung, die in Wahrheit keine Bewegung ist, ein

derung, in welcher ſich nichts verändert. Eine andere eränderung als eine ſolche, die rein formeller Art iſt, kann auf dieſem Standpunct in der Geſchichte deswegen nicht ben, weil die geſchichtliche Betrachtung von der Voraus- ung ausgeht, daß die ſubſtanzielle Wahrheit, die der In- alt der Geſchichte iſt, von Anfang an eine ſo ſehr in ſich vol- ndete und abgeſchloſſene iſt, daß ſie in ihrer Unmittelbar- it nicht erſt einer Vermittlung bedarf. Die Subjecte, in elche die Bewegung der Geſchichte fällt, können ſich daher ihrer Stellung zur Objectivität der Geſchichte, zu der un- ittelbar gegebenen Wahrheit, nur receptiv glaubig verhal- n. Jede Bewegung, durch welche der Inhalt ſich weſent- h verändern, ſich aus ſich ſelbſt herausbewegen, nicht mehr s der unmittelbar gegebene erſcheinen würde, könnte nur uſſerhalb der Subſtanz der Sache erfolgen, und ebendes- egen ihr Princip nur im Unglauben haben. Dieſe glaubig rchliche, rein dogmatiſche Anſicht von der Geſchichte hat ih- n vollkommenſten Repräſentanten in Georg Bull, deſſen ekannte Vertheidigung des nicäniſchen Glaubens [30]) darthun

30) Defensio fidei Nicaenae, ex scriptis catholicorum doctorum, qui intra tria ecclesiae christianae secula floruerunt, in Georgii Bulli S. Theol. Professoris et Presbyteri Anglicani Opera, herausgegeben von J. F. Grabe. London 1703. In dem Prooemium S. 5. gibt Bull den Zweck und Inhalt ſeines Werkes ſo an: *scilicet hic operis et incoepti nostri scopus, hoc institutum est, ut clare ostendamus, quod de filii divinitate contra Arium aliosque haereticos statuerunt Patres Nicaeni, idem reipsa (quamquam aliis fortasse nonnunquam verbis, alioque loquendi modo) docuisse Patres ac Doctores ecclesiae probatos ad unum omnes, qui ante tempora Synodi Nicaenae ab ipsa usque apostolorum aetate floruerunt.* Bull's Defensio erſchien zuerſt 1685. Drf. Darauf folgte Bull's Judicium ecclesiae catholicae trium priorum seculorum de necessitate credendi,

ſollte, daß die vornicäniſchen Väter ſchon ganz daſſelbe
lehrt haben, was der Inhalt des nicäniſchen Glaubens
Alle Differenzen der Lehre werden für eine bloße Verſchi
denheit der Form und Darſtellungsweiſe erklärt, über welc
man mit billigem Auge hinwegſehen müſſe. Da, was für d
vornicäniſche Zeit gelten ſoll, auch für die nachnicäniſche ge
tend gemacht werden kann, und überhaupt, wer einmal
dem nicäniſchen oder nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Sym
bol den authentiſchen Ausdruck der göttlich geoffenbarten Leh
re erblickt, mit demſelben jede Vermittlung des Dogma fü
geſchloſſen halten muß, ſo kann es in der ganzen Geſchicht
des Dogma keine Bewegung geben, die nicht das Princ
des Irrthums und Unglaubens in ſich hätte. Obgleich G
Bull ein Mitglied der engliſchen Epiſcopalkirche war, ſo i
doch ſeine Anſicht als die ächt katholiſche anzuſehen, und e
ſelbſt machte ſie als ſolche gegen den berühmten Dogmenhi
ſtoriker der römiſch-katholiſchen Kirche, Dionyſius Petavius
geltend, welchem ſein hiſtoriſches Gewiſſen nicht erlaubt hatte
die thatſächliche Lehrverſchiedenheit der vornicäniſchen Period
völlig wegzuläugnen. Petavius gibt wenigſtens ſo viel zu
daß die anfangs noch ſchwankende Lehrweiſe erſt durch di
nicäniſche Synode habe feſtgeſtellt werden müſſen, ja ſogar
daß es dem Arius unter den Kirchenlehrern der frühern Zei
keineswegs an Vorgängern für ſeine kezeriſche Lehre gefehl
habe [31]). In der That ſcheint auch Petavius in dieſer Be

---

quod Dominus noster Jesus Christus sit verus Deus, con
tra Simonem Episcopium aliosque. Oxf. 1694. Gegen Bu
ſchrieb namentlich Gilbert Clarke Tractatus tres. 1695.

31) Man vgl. das Opus de theol. dogmatibus de trinit. I. 5,
8, 2. *Planissime constat*, ſagt Petavius in der letztern Stel
*germanum Platonicum Arium extitisse, tum illorum vet
rum secutum esse dogma, qui nondum patefacta constit
taque re ad eundem errorem offenderunt. Nam et i
productum a Deo patre verbum non tamen ex aeternita*

uptung über die Conſequenz des katholiſchen Lehrſyſtems nausgegangen zu ſeyn, und ſelbſt die neueren katholiſchen ogmenhiſtoriker glauben daher eine ſolche Beeinträchtigung r durch alle Zeiten hindurch ſich gleich bleibenden Stabili= t ihres Dogma nicht zugeben zu dürfen. Auf dieſe Weiſe rſchwindet aus der Geſchichte jede lebendige Bewegung: es bt für die katholiſche Betrachtung nur Ketzer, deren verderb= he Irrlehre in keinem natürlichen Zuſammenhang mit dem

docuerunt etc. — Quamobrem, quod Arium illius dogmatis architectum fuisse, cujusmodi haetenus auditum non erat, Alexander in epistola queritur, aliique Patres, qui contra hanc haeresim scripsere, oratorio more et per exaggerationem dici arbitror: siquidem magna est a nobis producta copia priscorum, qui idem quod Arius ante tradiderunt. Darüber wird Petavius von Bull ſehr hart getadelt. Nähme man einen ſolchen Irrthum bei den katholiſchen Lehrern der drei erſten Jahrhunderte an, ſo folge daraus: 1. *Patribus trium primorum seculorum, quos imprimis appellare solent Catholici Reformati, parum tribuendum esse, utpote quibus nondum satis perspecta et patefacta fuerunt praecipua christianae fidei capita.* 2. *Concilia oecumenica potestatem habere novos fidei articulos condendi, sive ut Petavius loquitur, constituendi et patefaciendi, unde satis prospectum videatur additamentis illis, quae regulae fidei assuerunt, quaeque christiano orbi obtruserunt Patres Tridentini, quamquam ne sic quidem fides Romana stabit, cum Tridentina conventio quidvis potius, quam generale concilium vocanda sit. Sed ita scilicet illius scholae magistris nulla religio est, pseudocatholicam suam fidem super fidei vere catholicae ruinas aedificare. Ipsa oracula nimiae obscuritatis condemnanda, sanctissimi primaevae ecclesiae doctores, episcopi et martyres haereseos insimulandi sunt, ut quocunque modo degeneris ecclesiae Romanae fides atque auctoritas sarta tecta conservetur.* Ich führe dieß hier an, weil hieraus zugleich am beſten die Unhaltbarkeit dieſes ganzen Princips erhellt.

ſubſtanziellen Inhalt des Dogma ſteht, und Rechtglaubige, die, wenn auch in andern Ausdrücken und Formeln, doch ohne irgend eine weſentliche Verſchiedenheit der Lehre, fort und fort daſſelbe wiederholen [32]). Die ganze Geſchichte des

32) Man vgl. wie z. B. auch Möhler (Athanaſius der Große und die Kirche ſeiner Zeit, beſonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827. I. S. 57.) über den Lehrbegriff der vornicäniſchen Väter urtheilt. Nur im Ausdruck und Begriff ſoll etwas Schwankendes und Unklares ſeyn. Ebenſo will es Klee (Lehrb. der Dogmengeſch. Mainz 1837.) nur aus der Unvollkommenheit der menſchlichen Sprache überhaupt und der theologiſchen Sprache jener Zeit im Beſondern erklären, daß die Darſtellung der Apologeten bald mit dem Scheine des Tritheismus, bald mit dem des Subordinatianismus behaftet ſey (I. S. 162.). Subordinatianiſch klingende Stellen bei Origenes ſollen ſogar nur auf Rechnung eines unbekannten Fälſchers zu ſetzen ſeyn (S. 166. vgl. S. 192.). Der Subordinatianismus ſoll überhaupt, wo er ſich zeigt, bloßer Schein ſeyn (S. 209.). Kein Wunder, daß eine ſolche Geſchichte, je weiter es in ihr fortgeht, immer armſeliger wird, und in ihrem ewigen Einerlei zuletzt gar nichts mehr zu ſagen weiß! Von dem Verhältniß des Dogma zur proteſtantiſchen Lehre und neuern Wiſſenſchaft iſt bei Klee ſo gut wie gar nicht die Rede. Es geht ja alles dieß das Dogma nichts mehr an. Wie aber aus dem unvermittelten Gegenſaz zwiſchen der Häreſe und dem Dogma ein Dualismus entſteht, welcher, je mehr die Häreſe in die Reformationsperiode übergeht, immer ſchroffer werden muß, und die ganze Erſcheinung des Proteſtantismus auf keine Weiſe zu begreifen im Stande iſt, habe ich Gegenſ. des Kathol. u. Proteſt. S. 669. f. gezeigt. Daß jedoch auch proteſtantiſche Hiſtoriker, wie Thomaſius Orig. S. 8. 267. zwiſchen Dogma und Häreſe nur wie zwiſchen Licht und Finſterniß, oder dem geſunden und kranken Organismus unterſcheiden, daß ſelbſt Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeſch. I. S. 9., die Geſchichte der Häreſien nur als die Pathologie, gegenüber der Dogmengeſchichte, als der Phyſiologie betrachtet wiſſen will, und die Meinun-

hlichen Dogma wird zu einem abſtracten Aggregat äuſ-
ich verbundener Säze, in welchen nichts ſich beſonders
vorhebt, und ſelbſt Männer, wie Origenes und Athana-
s, ihre Epoche machende Bedeutung verlieren müſſen. Als
i Beiſpiel einer ſolchen lebloſen atomiſtiſchen Geſtalt der
eſchichte kann hier namentlich die Dogmengeſchichte Klee's
nannt werden, und wenn in andern Darſtellungen, wie in
r Möhler'ſchen Monographie über Athanaſius, nicht die-
be Monotonie ſich kund gibt, ſo wird der Schein einer le-
ndigern und tiefern geſchichtlichen Anſchauung ſo oft nur
rch den Eifer und das Pathos erweckt, zu welchem die
ubjectivität des katholiſchen Geſchichtſchreibers ſehr natürlich
ſtimmt wird, wenn er auf der einen Seite nur Wahrheit,
f der andern nur Irrthum vor ſich ſieht, und ohne alle
ermittlung der Sache ſelbſt von der einen Reihe der ge-
ſchichtlichen Erſcheinungen ebenſo angezogen, wie von der an-
rn abgeſtoſſen werden muß. Dieſe dualiſtiſche Trennung
r beiden, in dem concreten Leben der Geſchichte eng ver-
undenen, Seiten ſelbſt hat ihren Grund nur in der Willkür
s Subjects; wie kann daher die katholiſche Geſchichtsbe-
achtung, ſo ſehr ſie auch auf das Objective und Subſtan-
elle zu gehen ſcheint, eine andere als eine blos ſubjective
yn? Oder wie kann das Subject anders als reizbar und
mpfindlich, aufgeregt und parteiiſch ſeyn, wenn es überall
ur Wahrheit und Irrthum, Glauben und Unglauben, Se-
igkeit und Unſeligkeit vor ſich ſieht, und alles, was in der

---

gen der Häretiker nicht einmal für einen weſentlichen Beſtand-
theil der Dogmengeſchichte hält (wie wenn von einem Atha-
naſius die Rede ſeyn könnte, ohne daß zugleich auch von ei-
nem Arius die Rede iſt!), iſt nur ein Beweis der alten Befan-
genheit des proteſtantiſchen Standpuncts, der Gewalt, die auch
der Proteſtant der Geſchichte anthut, wenn er, ſelbſt unfrei,
auch die geſchichtlichen Erſcheinungen nicht zu ihrer natürlichen
Objectivität freilaſſen will.

Geſchichte vorgeht, eine ſo unmittelbare Beziehung auf ſein eigenes Seelenheil hat?

Solange die Symbole der alten ökumeniſchen Concilien auch für die Proteſtanten dieſelbe abſolute Geltung hatten, wie für die Katholiken, konnte auch die Behandlung der Geſchichte keine andere ſeyn, und wenn man bedenkt, wie z. B. ſelbſt noch der jüngere Walch über die Kezerei des Arius und andere in dieſelbe Claſſe gehörende Erſcheinungen urtheilt [33], ſo kann man hieraus hinlänglich ermeſſen, wie tiefgewurzelt dieſe Befangenheit auch unter den Proteſtanten war. Die Befreiung des hiſtoriſchen Bewußtſeyns von den Feſſeln, die es noch immer beengten, erfolgte erſt mit dem allgemeinen Umſchwung der theologiſchen Anſicht, wie derſelbe, längſt vorbereitet, in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts immer ſichtbarer hervortrat. Je mehr der Zweifel die Subſtanz des Dogma ſelbſt ergriff, und ſie allmälig aufrieb, deſto mehr wurde nun die Bewegung, die bisher das kirchliche Dogma kaum berühren durfte, und noch ganz auſſerhalb deſſelben war, die Subſtanz der Geſchichte ſelbſt. Alles, was bisher in bewegungsloſer Ruhe und Stabilität den Inhalt der Geſchichte ausmachte, wurde nun mit Einem Male Bewegung und Veränderung, die Subjecte, die bisher, der Sub-

33) Am bezeichnendſten iſt dieſes Urtheil in demjenigen ausgeſprochen, was Walch, Entw. einer vollſt. Hiſt. der Kez. Bd. II. S. 500. f., über den Tod des Arius ſagt. Daß Arius möglicher Weiſe ſo geſtorben ſey, wie von ihm erzählt wird, und zwar weil er als Kezer an ſich einen ſolchen Tod wohl verdient hätte, iſt für Walch eine ausgemachte Sache, nur das macht dem kritiſchen Mann, der überall ex profeſſo auch Kritik treibt, noch ein Hauptbedenken, daß wir über den Zuſtand des todten Körpers keinen urkundlichen medicinischen Sectionsbericht haben. Wie ſchön vereinigen ſich in dieſer Kezergeſchichte, die ſelbſt als ein Sectionsbericht angeſehen werden kann, die katholiſche Orthodoxie und die proteſtantiſche Kritik!

ganz des Dogma gegenüber, keine reelle, selbstständige Bedeutung hatten, nahmen das Recht ihrer subjectiven Freiheit in Anspruch, und griffen mit der freiesten Willkür in den Gang der Geschichte ein, auf deren Boden nun alle menschlichen Interessen, Triebfedern und Leidenschaften den offensten Spielraum hatten, und je tiefer Einer in dieses bunte Gewirr hineinzusehen und es psychologisch zu analysiren vermochte, desto größeren Anspruch hatte er auf den Ruhm, ein Meister in der Kunst des historischen Pragmatismus zu seyn. Seine dogmatische Auktorität hatte ohnedieß das Dogma schon verloren, aber nicht einmal ein speculatives Interesse wollte man den auf dasselbe gerichteten Bestrebungen zugestehen, sondern nur bedauern zu können glaubte man den unnüzen Scharfsinn, welchen so viele Lehrer auf Fragen verwendet, die, an sich völlig bedeutungslos, in keiner nähern Beziehung zur christlichen Lehre stehen, und durch die Streitigkeiten, die sie veranlaßten, der christlichen Kirche nur unendlichen Nachtheil gebracht haben. Indem man das Christenthum nur nach seiner sittlich practischen Seite beurtheilte, und den höchsten Maasstab seines Werths nur in den Einfluß sezte, welchen es auf die Glückseligkeit und moralische Vollkommenheit, wornach jeder, als seinem höchsten Endzweck, zu streben habe, ausüben könne, hatte man für alles, was das Christenthum für die speculative Betrachtung seyn muß, schlechthin keinen Sinn, und es wurde nichts gewöhnlicher, als daß man über solche Kirchenlehrer, welche jene andere Ansicht, wegen ihrer Verdienste um die Orthodoxie, am meisten bewunderte und verehrte, von dem ganz entgegengesezten Standpunct aus nur um so geringschäzender urtheilte [34]). Bewährte man

34) Urtheile dieser Art hat unter den ältern Kirchenlehrern keiner mehr erfahren, als Athanasius. Man vgl. z. B. wie Semler, der Hauptrepräsentant jenes Umschwungs der ältern Ansicht in ihr Gegentheil, in Folge dessen man im Dogma nur ein durch-

auch darin einen beſſern hiſtoriſchen Blick, daß man das chriſtliche Dogma in ſeinem Zuſammenhang mit den vorchriſtlichen Religionen, insbeſondere der alten Philoſophie, überhaupt mit der Denk- und Anſchauungsweiſe der alten Welt aufzufaſſen ſuchte, ſo verfehlte man doch das Richtige wieder dadurch, daß man, ſobald man einem ſolchen Element auf die Spur gekommen zu ſeyn glaubte, ſogleich Folgerungen daraus zog, welche über die Grenzen, innerhalb welcher ſie ſich hätten halten ſollen, weit hinausgingen, und es hatten daher auch ſolche Unterſuchungen, wie die bekannten über den Platonismus der Kirchenväter, nur die Abſicht, alles, was das chriſtliche Dogma in ſeinem zeitlichen Verlauf Speculatives aus ſich entwickelt hatte, als etwas demſelben an ſich Fremdartiges, erſt von auſſen Hereingekommenes, nur mit Willkür und Gewalt Aufgedrungenes darzuſtellen. Aus der Reihe der theologiſchen Schriftſteller, deren Darſtellungen die hier characteriſirte Anſicht von der Ge-

---

aus veränderliches Element, das freie Spiel der Subjectivität, ſelbſt die Einwirkung des Betrugs erblickte, über ihn urtheilt (in der hiſt. Einleitung zu Baumgartens Unterſ. theol. Streitigk. Bd. 3. S. 106.): „In Abſicht eines überzeugenden Vortrags der Lehre von der Trinität und ihrer Herleitung aus der h. Schrift ſey Athanaſius von allen gelehrten Biſchöfen des vierten Jahrhunderts, ſo zur griechiſchen katholiſchen Parthei gehörten, unläugbar ſehr übertroffen worden.“ Wie ſehr dieſe Anſicht vom Dogma in die ganze Denkweiſe der Zeit überging, zeigt das beinahe gleichlautende Urtheil, das auch Münſcher (Handb. der Dogmengeſch. Bd. 3. S. 197.) über Athanaſius fällt: „Seine Gelehrſamkeit war nur mittelmäßig, ſeine Bibelauslegungen ſind mehrentheils gezwungen, ſeine Schreibart iſt ohne Ordnung und voll von Wiederholungen, und in theologiſchen Streitigkeiten zeigt er mehr den gewandten Streiter, der kein Mittel, um ſeinen Gegner zu Boden zu werfen, unbenützt läßt, als den gründlichen Denker und freimüthigen Wahrheitsfreund.“

schichte des Dogma zu Grunde liegt, nenne ich hier als solche, die sich speciell mit den Lehren, die der Gegenstand der gegenwärtigen Untersuchung sind, beschäftigten, nur folgende: Souverain (le Platonisme devoilé, ou essai touchant le verbe Platonicien. Cöln 1700.) [35]; Stark (Versuch einer Geschichte des Arianismus. Berlin 1783.) [36]; Löffler (in der der Uebersezung der Souverain'schen Schrift, zweite Aufl. 1792. beigefügten, von derselben Ansicht ausgehenden, Abhandlung: Kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre, von Jesu bis auf die nicenische Kirchenversammlung,) [37];

35) Als die eigentliche Quelle der christlichen Dreieinigkeitslehre wird die Philosophie des Plato betrachtet, dessen Lieblingslehre die Lehre vom Logos gewesen seyn soll. Diese Behauptung geht so weit, daß auf den Logos bei Johannes dabei gar keine Rücksicht genommen wird. „Denn auf die scheinbare Aehnlichkeit bringen wollen, wie man gewöhnlich thut, die sich zwischen dem Logos des Johannes und zwischen dem Logos des göttlichen Plato finden soll, das heißt mit Einem Wort, sich von seinem Wiz hintergehen lassen. Die geschicktesten Kritiker haben eingestanden, daß sich zwischen diesem doppelten Logos keine Aehnlichkeit finde." S. 109.

36) Zur Characteristik seines Werkes sagt Stark: „Es enthalte eine Geschichte der traurigsten Streitigkeiten, die jemals die christliche Kirche beunruhigt haben, es solle aber auch zugleich zeigen, daß nicht in philosophischen Lehrmeinungen, sondern in herzlicher Verehrung Gottes und Jesu Christi, in Gottseligkeit und gegenseitiger Liebe der Geist des Christenthums bestehe." Um also nur in die Speculation nicht weiter eingehen zu müssen, soll der Historiker lieber erbauen!

37) Welche Ansicht von der Geschichte des Dogma's zu Grunde liegt, kann man z. B. aus dem Rückblick S. 512. ersehen, wo es in Beziehung auf den arianischen und nicänischen Lehrbegriff heißt: „Ein Bischof schien sich auf die Seite des Sabellianismus zu neigen, sein Presbyter, des Dionysius und Origenes Schüler, unterstand sich, gegen ihn nicht nur die eigene Sub-

Martini (Verſuch einer pragmatiſchen Geſchichte des Dogma von der Gottheit Chriſti in den vier erſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt. 1. Th. 1800.) [38]). Unter den allgemeineren, demſelben Standpunct angehörenden, Werken mag hier nur das Münſcher'ſche Handbuch der Dogmengeſchichte genannt werden, in welchem die dieſem Standpunct eigene Aeuſſerlichkeit der ganzen Auffaſſung ſich überall klar darlegt, wie namentlich in der Angabe der allgemeinen Urſachen der Veränderung der Dogmen [39]). Die höchſte Aufgabe des Dogmenhiſtorikers wird zwar von Münſcher in die Unpartheilichkeit geſezt, aber es iſt dieß nur ein anderer Name für eben dieſe, rein ſubjective, Anſicht von dem Inhalt der Geſchichte, von welcher hier die Rede iſt. Denn was iſt dieſe Unpartheilichkeit anders, als die völlige Indifferenz gegen die immanente Wahrheit des Dogma, der Mangel an allem ſpeculativen Intereſſe, ein Verhältniß des Hiſtorikers zu ſeinem Object, welchem nur die Vorausſezung zu Grunde liegen kann, daß es in der Geſchichte nur Subjecte gebe, deren jedes man nur nach ſeiner Individualität zu nehmen und nach dem gleichen Maasſtabe der Billigkeit zu beurtheilen habe, nicht aber einen, an ſich ſeyenden, ſubſtanziellen

---

ſtanzialität, ſondern auch die geringere Dignität des Sohnes zu behaupten. Der Presbyter verlor im Kampfe mit dem Biſchof. — Mit dem nicäniſchen Symbol iſt dieſes Syſtem in die proteſtantiſche Kirche gekommen."

38) Der Widerwille gegen alle Speculation wird gleich im Eingang ſehr ſtark ausgeſprochen. Uebrigens zeichnet ſich die Schrift, die jedoch nicht einmal bis zur nicäniſchen Synode geht, durch fleißiges und gründliches Quellenſtudium aus.

39) Bd. 1. S. 14. f., wo von allem andern, nur nicht von dem eigentlichen Princip der Bewegung die Rede iſt. Das Speculative des Dogma wird nur aus einem Hang zur Speculation hergeleitet, welcher, wie die Leidenſchaften der Menſchen, zur Natur des menſchlichen Geiſtes gehört.

Inhalt, welchem gegenüber weder von Partheilichkeit noch von Unpartheilichkeit die Rede seyn kann? Jene Unpartheilichkeit wird daher selbst wieder zur größten Partheilichkeit und Ungerechtigkeit, indem man da, wo man die Selbstbewegung der Idee anerkennen sollte, nur subjective Interessen und Motive sehen will, und ebendadurch an den Individuen, die die lebendigen Organe der sich selbst bewegenden Idee sind, das größte Unrecht begeht, daß man sie nur nach ihrem Fürsichseyn betrachtet. Wenn man dem Münscher'schen Werke den gewiß gegründeten Vorwurf gemacht hat, daß es zu wenig das Ganze, so der Zeiten als der Lehren einzelner Männer, im Auge habe, und man daher nur einseitige Urtheile aus ihm entnehmen könne [40]), so hat sich hierin die Anerkennung eines so wesentlichen Mangels auch Solchen aufgedrungen, welche demselben Standpunct nicht sehr fern stehen. Ist die Geschichte nicht die immanente Bewegung der Idee, so kann freilich alles nur vereinzelt erscheinen, und es fehlt der tiefere, das Ganze zur Einheit verknüpfende, Zusammenhang.

Daß diese so subjective Ansicht von dem Inhalt der Geschichte, in ihrem so bestimmten Gegensaz zu jener ältern, die von der Geschichte wenigstens die Vorstellung eines in ihr enthaltenen Objectiven und Substanziellen hatte, auch in die neueste Literatur der Dogmengeschichte noch sehr tief eingreift, ist gewiß nicht zu läugnen, aber ebensowenig läßt sich das immer allgemeiner durchdringende Streben verkennen, diesen einseitigen Standpunct der Subjectivität zu überwinden, und sich zu dem wahrhaft objectiven zu erheben. Jener falsche Pragmatismus, welcher die Geschichte nur zu einem Reflex der jedesmaligen Individualität des sich ihr gegenüberstellenden Subjects machte, ist längst verschollen [41]), und

40) Vgl. Baumgarten-Crusius Lehrb. der christl. Dogmengesch. S. 45.

41) Ein neues Exemplar dieses Pragmatismus ist zwar die Ge-

man ist es sich bewußt geworden, daß man es in der Geschichte nicht blos mit Einzelnem und Besonderem, sondern auch mit einem Allgemeinen zu thun habe, das das Princip seiner Bewegung in sich selbst hat. Am meisten zeichnen sich in dieser Hinsicht die mit Recht allgemein hochgeschätzten Werke von Neander [42]) und Baumgarten-Crusius [43]) aus, obgleich gerade an solchen Werken recht sichtbar wird, mit welcher Mühe und Anstrengung auch die neuesten Dogmenhistoriker erst nach der Lösung der Aufgabe zu ringen haben, jenes Allgemeine, ohne welches die Geschichte keine wahre Geschichte ist, zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Es kann hier nicht der Ort seyn, in eine nähere Characteristik dieser Werke einzugehen, doch erfordert die Vollständigkeit der Uebersicht wenigstens einige Andeutungen. Wie die Neander'sche Kirchengeschichte überhaupt als der treue Ausdruck der gemüthlichen Individualität ihres Verfassers zu nehmen ist, so gehört zum Eigenthümlichen derselben auch eine Stellung zur speculativen Theologie, welche für die geschichtliche Behandlung des Dogma nicht sehr günstig seyn kann. Daß es sich in den dogmatischen Streitigkeiten der ältern Zeiten um ein sehr wesentliches, in der Natur der Sache selbst liegendes, Moment handle, wird von Neander vollkommen anerkannt, und er ist weit entfernt, in ihnen nur leere Subtilitäten, die Fragen eines müssigen Vorwizes, ein Gewebe will-

schichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung von Dr. C. G. H. Lenz, Helmstädt 1834. 35. Wie veraltet aber dieser Standpunct überhaupt ist, zeigt sich gerade an der Bedeutungslosigkeit dieses Werks.

42) Neander allg. Gesch. der christl. Rel. und Kirche ist hier um so mehr zu erwähnen, da in dem dogmenhistorischen Theil, einem Haupttheil des Ganzen, die Geschichte der Trinitätslehre und der Christologie sehr ausführlich behandelt ist.

43) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, Jena 1832. Compendium der christl. Dogmengeschichte, Leipzig 1840.

türlicher Meinungen und Ansichten, zu sehen. Immer bereit, auch den Häretikern das ihnen gebührende Recht nicht zu versagen, will er sich selbst bei einem Arius nicht zu der Ungerechtigkeit verleiten lassen, ihn aus dem Zusammenhang mit der dogmatischen Entwicklung seiner Zeit herauszureissen, und sein System nur als sein Werk, nicht aber als auf gewisse Weise ein Werk der dogmatischen Entwicklungsepoche, in welche gerade sein Leben fiel, zu betrachten [44]). Um äusserlichen Veranlassungen oder dem Einflusse eines einzelnen Menschen nicht zu viel zuzuschreiben, müssen wir uns daher immer in den ganzen Zusammenhang der dogmatischen Entwicklung hineinstellen, und die Lehrstreitigkeiten als eine natürliche Folge der Gegensäze ansehen, wie sie sich in der Auffassung des christlichen Dogma im Verlauf einer Periode gebildet hatten. Ist aber jede Zeit durch die ihr vorangehende bedingt, so werden wir immer weiter zurückgewiesen, und es fragt sich zulezt, was denn der lezte Ausgangspunct des dogmatischen Entwicklungsgangs überhaupt ist? Die Antwort, welche Neander auf diese Frage gibt, liegt in den allgemeinen Kategorien des Realismus und Idealismus. Sie sind der allgemeinste Gegensaz, auf welchen alle besondern Gegensäze, die verschiedenen Interessen, Richtungen, Standpuncte, durch welche das, an sich noch unbestimmte, verschiedener Auffassungen fähige, christliche Dogma seine bestimmte Form für das sich entfaltende, christliche Bewußtseyn erhält, zurückzuführen sind. Worin haben aber jene Kategorien selbst ihren lezten Grund? Die Antwort kann nach Neander nur seyn: in dem Allgemeinen der menschlichen Natur. Das christliche Dogma nimmt daher in dem Gange seiner zeitlichen Entwicklung verschiedene Gestalten an, je nachdem die Natur der einzelnen Individuen die Anlage zu einer mehr realistischen oder mehr idealistischen Denk- und Anschauungs-

44) A. a. O. II. 2. S. 768.

ſubſtanziellen Inhalt des Dogma ſteht, und Rechtglaubige, die, wenn auch in andern Ausdrücken und Formeln, doch ohne irgend eine weſentliche Verſchiedenheit der Lehre, fort und fort daſſelbe wiederholen [32]). Die ganze Geſchichte des

32) Man vgl. wie z. B. auch Möhler (Athanaſius der Große und die Kirche ſeiner Zeit, beſonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827. I. S. 57.) über den Lehrbegriff der vornicäniſchen Väter urtheilt. Nur im Ausdruck und Begriff ſoll etwas Schwankendes und Unklares ſeyn. Ebenſo will es Klee (Lehrb. der Dogmengeſch. Mainz 1837.) nur aus der Unvollkommenheit der menſchlichen Sprache überhaupt und der theologiſchen Sprache jener Zeit im Beſondern erklären, daß die Darſtellung der Apologeten bald mit dem Scheine des Tritheismus, bald mit dem des Subordinatianismus behaftet ſey (I. S. 162.). Subordinatianiſch klingende Stellen bei Origenes ſollen ſogar nur auf Rechnung eines unbekannten Fälſchers zu ſetzen ſeyn (S. 166. vgl. S. 192.). Der Subordinatianismus ſoll überhaupt, wo er ſich zeigt, bloßer Schein ſeyn (S. 209.). Kein Wunder, daß eine ſolche Geſchichte, je weiter es in ihr fortgeht, immer armſeliger wird, und in ihrem ewigen Einerlei zuletzt gar nichts mehr zu ſagen weiß! Von dem Verhältniß des Dogma zur proteſtantiſchen Lehre und neuern Wiſſenſchaft iſt bei Klee ſo gut wie gar nicht die Rede. Es geht ja alles dieß das Dogma nichts mehr an. Wie aber aus dem unvermittelten Gegenſaz zwiſchen der Häreſe und dem Dogma ein Dualismus entſteht, welcher, je mehr die Häreſe in die Reformationsperiode übergeht, immer ſchroffer werden muß, und die ganze Erſcheinung des Proteſtantismus auf keine Weiſe zu begreifen im Stande iſt, habe ich Gegenſ. des Kathol. u. Proteſt. S. 669. f. gezeigt. Daß jedoch auch proteſtantiſche Hiſtoriker, wie Thomaſius Orig. S. 8. 267. zwiſchen Dogma und Häreſe nur wie zwiſchen Licht und Finſterniß, oder dem geſunden und kranken Organismus unterſcheiden, daß ſelbſt Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeſch. I. S. 9., die Geſchichte der Häreſien nur als die Pathologie, gegenüber der Dogmengeſchichte, als der Phyſiologie betrachtet wiſſen will, und die Meinun-

breite Basis zu geben. Der allgemeine Theil soll die Epochen der Dogmengeschichte darstellen, die inneren und die äusseren, somit von der Entstehung der Dogmen überhaupt und von den vornehmsten Ursachen handeln, aus denen sie und ihr Wechsel abzuleiten seyen, dann Zeiten und Männer aufführen, durch welche dieses erfolgt sey, in der einen Beziehung wie in der andern, ohne Rücksicht auf einzelne Dogmen, die allgemeinen Einflüsse und Bedingungen der Lehrentwicklung und Bestimmung aufführen [45]). Dieses Allgemeine in seinem Unterschied von dem Besondern der Dogmengeschichte bestimmt Baumgarten-Crusius weiter so: es sey Geist, Gedanke, inneres Leben der einzelnen Periode, das nach aussen und innen, positiv und negativ aufzufassen sey, und man habe daher durch die einzelnen Perioden hin von den Einflüssen auf Geist und Gedanken der Kirche, von Geist und Gedanken selbst, von der dogmatischen Richtung und von den dogmatischen Kämpfen in der Kirche zu sprechen [46]). Diese Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern bleibt auch in dem neuern Werk der Grundfehler der Baumgarten-Crusius'schen Dogmengeschichte. Man vermißt durchaus einen bestimmten Begriff der Eintheilung, das Allmeine ist selbst wieder ein Besonderes, und man kann den Gesichtspunct sogar umkehren [47]). So sehr auch Baumgarten-Crusius sich bemüht, die Einzelnheiten eines bestimmten Zeitraums in eine abstracte (d. h. nicht selten sehr willkürliche) Einheit zu verknüpfen, so ist doch gewiß nicht einzusehen, mit welchem Recht das ganze, großentheils sogar nur kirchenhistorische, Detail des allgemeinen äussern Theils ein Allgemeines zu nennen ist. Bleiben wir aber auch nur bei

45) Lehrb. S. 25.

46) Comp. S. 17.

47) Man vgl., was ich in den Jahrb. für wissensch. Kritik 1836. 1. S. 233 f. hierüber bemerkt habe.

Geschichte vorgeht, eine so unmittelbare Beziehung auf sein eigenes Seelenheil hat?

Solange die Symbole der alten ökumenischen Concilien auch für die Protestanten dieselbe absolute Geltung hatten, wie für die Katholiken, konnte auch die Behandlung der Geschichte keine andere seyn, und wenn man bedenkt, wie z. B. selbst noch der jüngere Walch über die Kezerei des Arius und andere in dieselbe Classe gehörende Erscheinungen urtheilt [33]), so kann man hieraus hinlänglich ermessen, wie tiefgewurzelt diese Befangenheit auch unter den Protestanten war. Die Befreiung des historischen Bewußtseyns von den Fesseln, die es noch immer beengten, erfolgte erst mit dem allgemeinen Umschwung der theologischen Ansicht, wie derselbe, längst vorbereitet, in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts immer sichtbarer hervortrat. Je mehr der Zweifel die Substanz des Dogma selbst ergriff, und sie allmälig auftrieb, desto mehr wurde nun die Bewegung, die bisher das kirchliche Dogma kaum berühren durfte, und noch ganz ausserhalb desselben war, die Substanz der Geschichte selbst. Alles, was bisher in bewegungsloser Ruhe und Stabilität den Inhalt der Geschichte ausmachte, wurde nun mit Einem Male Bewegung und Veränderung, die Subjecte, die bisher, der Sub-

33) Am bezeichnendsten ist dieses Urtheil in demjenigen ausgesprochen, was Walch, Entw. einer vollst. Hist. der Kez. Bd. II. S. 500. f., über den Tod des Arius sagt. Daß Arius möglicher Weise so gestorben sey, wie von ihm erzählt wird, und zwar weil er als Kezer an sich einen solchen Tod wohl verdient hätte, ist für Walch eine ausgemachte Sache, nur das macht dem kritischen Mann, der überall ex professo auch Kritik treibt, noch ein Hauptbedenken, daß wir über den Zustand des todten Körpers keinen urkundlichen medicinischen Sectionsbericht haben. Wie schön vereinigen sich in dieser Kezergeschichte, die selbst als ein Sectionsbericht angesehen werden kann, die katholische Orthodoxie und die protestantische Kritik!

bensgeheimnisses sey vornehmlich durch Athanasius zur Herrschaft im Dogma gelangt, sie habe zwar von der evangelischen Klarheit abgeführt, habe aber längst schon im Sinne der Kirche gelegen u. s. w. [50]). Ist denn aber dieß, muß man fragen, das Wesentliche der athanasianischen Homousie, daß der Glaube ein Geheimniß sey, daß man also nichts von Gott wissen könne, während doch gerade Athanasius in das Geheimniß des göttlichen Wesens eindrang und den bestimmtesten Begriff Gottes aufstellte? Jenes angeblich Geheimnißvolle beruht auf einer rein äusserlichen Ansicht des Dogma. So erscheint die Sache allerdings dem vorstellenden Bewußtseyn, was sie aber an sich, d. h. speculativ ist, wissen wir hiemit noch nicht, und wissen es überhaupt solange nicht, solange nicht das Christenthum, wie es die Natur der Sache erfordert, als Religion, als eine bestimmte Form der Religion und zugleich als die absolute Religion, und die Religion selbst als ein Verhältniß des Geistes zum Geist aufgefaßt, und somit auch alles, was ein Moment der Entwicklung des Dogma ist, unter diesen Gesichtpunct gestellt ist. Stellt sich der Dogmenhistoriker nicht auf diesen Standpunct, so bringt er es nie zum wahren Begriff der Sache selbst, das Allgemeine, das er doch als den immanenten Begriff der Geschichte anerkennen muß, bleibt ihm eine bloße Abstraction, es kommt zu keinem lebendigen Fortschritt von dem einen Moment zu dem andern, es fehlt die Selbstbewegung der Idee, und Geist und Gedanke, so viel auch von ihnen die Rede ist, bleiben noch ausserhalb des Verlaufs der Dogmengeschichte stehen.

Was die noch übrigen allgemeinen dogmenhistorischen Werke betrifft, die in der neuesten Zeit rasch auf einander gefolgt sind, die Werke von Engelhardt [51]), Hagen-

50) Comp. S. 114. 123.

51) Dogmengeschichte in zwei Theilen. Neustadt a. d. A. 1839.

bach [52]), Meier [53]), so scheinen sie, ihrer allgemeinen Tendenz nach, die Subjectivität in der bisherigen Behandlung der Dogmengeschichte dadurch von sich abthun zu wollen, daß sie sich in ein rein referirendes Verhältniß zu ihrem Object sezen, sey es nun, daß die Relation ein einfacher Quellenbericht ist, ohne Einmischung eines eigenen Urtheils, wie bei Engelhardt, oder eine Uebersicht über die bisherigen Forschungen auf dem Gebiete der Dogmengeschichte, als Auswahl des, nach der Ansicht des Referenten, Vorzüglichsten, wie bei den beiden Andern. Dem wissenschaftlichen Begriff der Geschichte des Dogma kann weder das Eine noch das Andere genügen, wenn auch bei Engelhardt die gründliche Kenntniß der Quellen, bei Hagenbach die Gewandtheit und Umsicht des nicht selten geistreichen Urtheils, bei Meier das wenigstens ausgesprochene Bewußtseyn, daß in der Dogmengeschichte, wie in der geschichtlichen Darstellung überhaupt, die innere Bewegung des Begriffs selbst sich darstellen müsse, alle Anerkennung verdient.

Die Dorner'sche Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi [54]), welche hier als Monographie über die eine der beiden Lehren, welchen die vorliegende Untersuchung gewidmet ist, noch besonders erwähnt werden muß, schließt sich an die Schriften, die eine neue, tiefere Auffassung des Entwicklungsgangs des Dogma zu begründen suchen, auf eine sehr rühmliche Weise an, aber es verbirgt sich in ihr auch keineswegs die hemmende Fessel, welche die Wissenschaft nach der Meinung so Vieler immer noch an sich tragen muß. Der Grundfehler des Werkes ist in dem Bekenntniß des Ver-

52) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Thl. Leipzig 1840.

53) Lehrbuch der Dogmengeschichte für academische Vorlesungen. Gießen 1840.

54) Stuttgart 1839.

faſſers ausgeſprochen [55]), daß er eine geſchichtliche Objectivität, die ohne dogmatiſchen Hintergrund wäre, unter die unmöglichen Dinge zähle, mit denen man nur ſich ſelbſt, oder Andere, täuſche. Dieſer dogmatiſche Hintergrund iſt nicht die an ſich ſeyende, mit dem Weſen des Geiſtes identiſche, Wahrheit des Dogma, ſondern eine dogmatiſche Vorausſezung, die Vorausſezung einer beſtimmten dogmatiſchen Lehrform, der abſoluten Einheit des hiſtoriſchen und idealen Chriſtus, oder des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon des Einen Individuums, wie ſie die Kirchenlehre annimmt. Hieraus entſteht der große, durch die ganze Unterſuchung ſich hindurchziehende, Widerſpruch, daß an jede neue Geſtaltung des Dogma in ſeiner zeitlichen Entwicklung immer wieder die Kirchenlehre als abſoluter Maasſtab der Wahrheit angelegt wird, während der Verfaſſer doch ſelbſt die Unhaltbarkeit und Undenkbarkeit dieſer Lehre anerkennt und nachweiſt. Daß auf dieſe Weiſe kein wahrer Fortſchritt der Entwicklung möglich iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Die Kirche, d. h. nicht die unſichtbare, mit welcher ſich die Wiſſenſchaft nie entzweit, ſondern die ſichtbare, die hier überall das Wort führt, und in deren Dienſt auch der Hiſtoriker ſtehen muß, hemmt die freie Bewegung des Gedankens: man bleibt, troz aller Mühe und Anſtrengung, in der Hauptſache immer auf demſelben Puncte ſtehen, und die immer wiederkehrende und doch nie als lösbar erſcheinende Forderung, ſich als Einheit des Begriffs zu denken, was ſich doch immer wieder als Widerſpruch herausſtellt, macht einen peinigenden Eindruck. Man hat gewiß dem Werke ſehr Unrecht gethan, es der ſpeculativen Methode zu beſchuldigen. Schon die Abſchnitte der Eintheilung des Ganzen: vorausgeſezte oder unmittelbare **unio personalis**: einſeitige Hervorhebung zuerſt des Göttlichen, ſodann des Menſchlichen: Zeit der Verſuche, das Göttliche

55) Vorrede S. VIII.

und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten (wie wenn solche Versuche nicht schon von Anfang an durch alle Zeiten hindurch mit demselben vergeblichen Erfolg, wie auch jezt, gemacht worden wären!), stehen in einem rein äusserlichen Verhältniß zu einander, und die Art und Weise, wie in der ältesten Zeit die Versuche, die Person Christi nach ihrer Ganzheit darzustellen, neben die Momente des Bewußtwerdens der beiden Seiten gestellt werden, beruht auf einer unklaren, geschichtlichen Anschauung. Ueberhaupt hat das Werk, so vorzüglich die Entwicklung in manchen späteren Partien ist, in der Geschichte der ältern Kirche, die doch die Grundlage des Ganzen enthält, den großen Mangel eines sehr unselbstständigen und fragmentarischen Quellenstudiums.

Erſte Periode.

Das Dogma der alten Kirche bis zur Synode in Chalcedon.

Die erste Periode läßt sich selbst wieder in drei kleinere Abschnitte theilen. Den ersten natürlichen Grenzpunct gibt die Synode in Nicäa, da auf ihr zuerst die bisher so unstet hin und her schwankenden Meinungen einen festen Haltpunct erhielten. Es war die Homousie des Sohnes mit Gott dem Vater, welche hier zuerst symbolisch festgesezt und seitdem als die Grundlehre aller Orthodoxie festgehalten wurde. Ihr entspricht die Homousie des Sohnes mit der Menschheit, wie sie auf der Synode in Chalcedon im J. 451 unter gleichem Kampf und mit gleicher Bedeutung für die Zukunft ausgesprochen wurde. Auf der Synode in Chalcedon hatte das Dogma, von welchem hier die Rede ist, schon den Punct erreicht, auf welchem es in seiner kirchlichen Form in sich abgeschlossen war. Den weitern Inhalt seiner Geschichte in der alten Kirche bezeichnen nur die, an sich bedeutungslosen, Namen: Tritheismus, Monophysitismus, Monotheletismus, welche ebensogut mit der ersten als der zweiten Periode zusammengenommen werden können. Zwischen die beiden Synoden zu Nicäa und Chalcedon fällt aber noch die Synode zu Constantinopel im J. 381, durch welche zu der Homousie des Sohns mit dem Vater die Homousie des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohn hinzukam, und die ganze Lehre von der Homousie, so weit sie das Wesen Gottes an sich betraf, abgeschlossen und festgestellt wurde. Die genannten drei Synoden bezeichnen daher ebensoviele Epochen.

Erſter Abſchnitt.

Von der älteſten Zeit bis zur Synode in Nicäa.

Erſtes Kapitel.

Die älteſten der Logos-Idee vorangehenden und von ihr unabhängigen Vorſtellungen.

Es laſſen ſich in der älteſten Zeit, noch ehe das Dogma durch die Logos-Idee in eine lebendigere Bewegung kam, drei verſchiedene Vorſtellungen unterſcheiden, welche jedoch alle, ſoweit ſie auch aus einander gehen, mehr oder minder Elemente aus dem Judenthum in ſich tragen. Es iſt dieß die gewöhnliche judaiſirende Lehre, die gnoſtiſche der bekannten gnoſtiſchen Parteien, und die jüdiſch-gnoſtiſche.

Die gewöhnliche judaiſirende Vorſtellung repräſentiren nicht blos die judaiſirenden Secten der Ebioniten und Nazaräer, welche Jeſum nur für einen gewöhnlichen, ſey es auf natürliche oder übernatürliche Weiſe erzeugten, Menſchen hielten, und als das höhere in ihm wirkende Princip nur den, in beſonderer Beziehung zu ihm ſtehenden, heiligen Geiſt betrachteten, ſondern auch die Verfaſſer der Schriften, die unter dem Namen der apoſtoliſchen Väter auf uns gekommen ſind. Die in dieſe Claſſe gehörenden älteſten kirchlichen Schriftſteller kennen als höchſtes, von Gott unterſchiedenes, Princip nur den heiligen Geiſt. Nur der Verfaſſer der ignatianiſchen Briefe, welcher den Sohn ſowohl Gott, als Logos nennt, macht eine Ausnahme. Allein dieſer Schriftſteller iſt über-

haupt nicht zur judaiſirenden Partei zu rechnen, und nicht vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu ſezen. Zwar iſt nun auch bei den andern in dieſe Claſſe gehörenden Schriftſtellern, neben dem heiligen Geiſt, von einem ſchon vor der Weltſchöpfung exiſtirenden und bei der Weltſchöpfung thätigen Sohn Gottes die Rede [1]), allein bei näherer Betrach-

1) Im Briefe des Barnabas c. 5.: „Der Herr hat für uns gelitten als der Schöpfer des Erdkreiſes, zu ihm hat der Vater vor der Weltſchöpfung geſprochen: Laßt uns den Menſchen nach unſerm Bilde machen. Lernt nun, wie er für die Menſchen gelitten hat. Von ihm haben die Propheten ihre Gabe und auf ihn weiſſagten ſie. Damit er den Tod vernichte und die Auferſtehung von den Todten zeige, erſchien er im Fleiſch und litt, auf daß er das den Vätern gegebene Verſprechen erfülle. — Wenn er nicht im Fleiſch erſchienen wäre, wie hätten wir ihn ſehen und leben können? Können doch die Menſchen ſein Werk, die Sonne, die vergehen wird, nicht anſchauen. Der Sohn Gottes kam alſo deßwegen im Fleiſch, damit er das Maas der Sünden derer vollende, die ſeine Propheten bis in den Tod verfolgt hatten.“ Auch c. 6. wird die Stelle 1. Moſ. 1, 26. auf den Sohn angewandt, und daraus abgeleitet, daß er, wie er urſprünglich die Menſchen geſchaffen, ſo auch ſie neu ſchaffen und umbilden mußte. Deßwegen mußte er im Fleiſch erſcheinen und unter uns wohnen. Seine Herrlichkeit beſteht nach c. 12. darin, daß ἐν αὐτῷ τὰ πάντα, καὶ εἰς αὐτόν. Vgl. c. 14. In dem Briefe des römiſchen Clemens an die Corinthier finden ſich zwei Stellen derſelben Art. K. 16. wird Chriſtus das Scepter der Herrlichkeit Gottes genannt und von ihm geſagt, daß er, ob er gleich gekonnt hätte, nicht mit prahleriſchem Glanz erſchienen ſey. K. 37. wird Chriſtus ſo geſchildert: „durch ihn ſchauen wir die Höhen der Himmel, durch ihn erblicken wir ſein heiliges höchſtes Antlitz, durch ihn werden die Augen unſeres Herzens geöffnet, durch ihn blüht unſer unverſtändiger verfinſterter Sinn zu ſeinem wunderbaren Licht auf, der Herr wollte, daß wir durch ihn ſeine unſterbliche Kenntniß ſchmecken, durch ihn, der der Abglanz ſeiner Majeſtät iſt, und um ſo viel

tung fällt dieſer Sohn Gottes doch wieder mit dem heiligen Geiſt zuſammen. Am deutlichſten iſt dieß aus dem Hirten des Hermas zu ſehen, welcher uns überhaupt als der treueſte Repräſentant dieſer judaiſirenden Anſicht gelten darf. So beſtimmt dieſer Schriftſteller von einem Sohn Gottes vor und bei der Weltſchöpfung ſpricht [2]), ſo wenig läßt er uns zugleich darüber im Zweifel, daß er unter dem Sohn Gottes den heiligen Geiſt verſteht. Im fünften Gleichniß wird von einem Weinberg erzählt, der von einem treuen Knechte aufs beſte beſorgt war. Um den treuen Knecht zu belohnen, beſchloß der Herr, ihn zum Miterben ſeines Sohnes einzuſezen, und theilte ſeinem Sohn und vertrauten Freunden dieſen Entſchluß mit. Einige Tage darauf ſchickte der Herr dem Knecht Speiſe von ſeinem Tiſch. Der Knecht nahm aber nur ſoviel davon, als er bedurfte, und theilte das Uebrige unter ſeine Mitknechte aus. Durch dieſe edle Handlung wurde der Herr noch mehr in ſeinem Entſchluſſe beſtärkt, und der Sohn und ſeine Freunde billigten ihn noch mehr. Dieſes Gleichniß wird von Hermas ſelbſt ſo gedeutet: der Herr des Weinbergs iſt Gott, der Schöpfer, der Sohn iſt der heilige Geiſt, der Knecht Gottes Sohn, Chriſtus, und der Weinberg das Volk, das er erlöst hat. Hier iſt alſo zwar von einem Sohn Gottes die Rede, aber der Sohn wird geradezu der heilige Geiſt genannt, wie wir dieß auch im neunten Gleichniß finden, wo von dem Geiſt, der in der Geſtalt der Kirche mit Hermas ſpricht, geradezu geſagt wird, der Geiſt iſt Gottes Sohn [3]).

---

erhabener als die Engel, einen je ausgezeichnetern Namen er ererbte. Denn ſo ſteht geſchrieben. Nun folgen die auch Ebr. 1, 7. angeführten altteſtamentlichen Stellen.

2) III. 9, 12: *omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patris ipso adfuerit ad condendam creaturam.* Vgl. c. 14: *nomen filii Dei magnum et immensum est, et totus ab eo sustentatur orbis.*

3) Vgl. III. 5, 6.: *Corpus, in quod inductus est spiritus*

Dadurch ſind wir berechtigt, auch bei andern Schriftſtellern, die zwar dem Sohn Gottes, oder Chriſtus, dem Herrn, gleichfalls die Prädicate der Präexiſtenz und Weltſchöpfung beilegen aber ohne daß ſich bei ihnen irgend eine Andeutung der Logos-Idee findet, die gleiche Vorſtellung vorauszuſezen. Das Höhere, das Chriſtus zum Sohn Gottes macht und als göttliches Princip in ihm wirkt, iſt hier nur der Geiſt, der heilige Geiſt, und zwar iſt der heilige Geiſt, der erſt mit dem menſchlichen Daſeyn Chriſti als Sohn, als ein vom heiligen Geiſt verſchiedenes Subject, exiſtirt, in Hinſicht der Präexiſtenz, der Sohn ſelbſt. Etwas Auffallendes hat allerdings dieſe unmittelbare Identificirung des Sohns in ſeinem vorweltlichen Seyn mit dem heiligen Geiſt, um ſo mehr, da man ſich den heiligen Geiſt nur als die immanente Kraft Gottes, den Sohn aber nur als ein für ſich beſtehendes Subject denken kann. Ohne Zweifel aber haben wir, um den richtigen Geſichtspunct für dieſe Vorſtellung zu gewinnen, von der menſchlichen Erſcheinung des Sohnes Gottes

---

sanctus servivit illi spiritui, recte in modestia ambulans et caste, neque omnino maculavit spiritum illum. Cum igitur corpus illud paruisset omni tempore spiritui sancto, recteque et caste laborasset cum eo, nec succubuisset omni tempore, — placuit Deo — ut et hute corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus alicuis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse. Zu vgl. iſt im Briefe des Barnabas c. 7.: αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἤμελλε σκεύος τῷ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν. Das σκεύος τῷ πνεύματος iſt der am Kreuze geopferte Leib Chriſti. Jachmann, der Hirte des Hermas, ein Beitrag zur Patriſtik, 1835., läugnet zwar S. 70., daß Hermas den Sohn mit dem heiligen Geiſt identificirt, d. h., den heiligen Geiſt für das göttliche Princip im Sohn gehalten habe, allein dieſe Behauptung kann gegen die zwei Stellen, in welchen der Geiſt ausdrücklich der Sohn Gottes genannt wird (III. 5, 6. und 9, 1.), nichts beweiſen.

auszugehen, und dieſe Benennung als eine erſt von dieſer auf den heiligen Geiſt übergetragene anzuſehen. Wie demnach die Verbindung des Geiſtes mit einem menſchlichen Leibe Chriſtus zum Sohn Gottes macht, ſo wird der Geiſt auch ſchon vor dieſer Verbindung Sohn Gottes genannt, ſofern er ſchon von Anfang an die Beſtimmung hatte, als Sohn Gottes in einem menſchlichen Leibe zu erſcheinen. Der heilige Geiſt vertritt demnach hier durchaus die Stelle, die in der Folge dem Logos gegeben wurde. Wie der Logos nach jener andern Vorſtellung Menſch wird und ſich mit einer menſchlichen Natur verbindet, ſo tritt hier der heilige Geiſt mit einem menſchlichen Leib zur Einheit eines perſönlichen Weſens zuſammen, das wegen dieſer Einheit der Sohn Gottes genannt wird [4]). Wollte man aber deswegen dieſe

4) Keil im Flatt'ſchen Magazin Stück IV.: Ob die älteſten chriſtlichen Lehrer einen Unterſchied zwiſchen dem Sohn und dem h. Geiſt gekannt und welche Vorſtellung ſie ſich davon gemacht haben? bemerkt zwar S. 36.: daraus, daß die apoſtoliſchen Väter das Wort πνεῦμα von der höheren vormenſchlichen Natur Chriſti gebrauchten, folge nicht, daß ſie außer dieſem geiſtigen Weſen (denn ſo müſſe das Wort in allen ſolchen Stellen überſetzt werden), das ſich nachher mit dem Menſchen Jeſus vereinigte, nicht auch noch ein anderes gekannt haben ſollten, welchem dieſe Benennung ebenfalls und in einem ganz beſondern Sinn zukäme, da ſich dieſer Sprachgebrauch auch bei ſpätern Schriftſtellern finde, die offenbar einen Unterſchied zwiſchen dem Logos und h. Geiſt anerkannt und doch gleichwohl jenen ebenfalls πνεῦμα genannt haben, und da es auch die Natur der Sache lehre, daß dieſes Wort in dem allgemeinen Sinne von dem Sohn ebenſowohl als von dem Vater und h. Geiſt gebraucht werden könne. Allein außerdem, daß bei Hermas nicht blos vom Geiſt überhaupt, ſondern von πνεῦμα ἅγιον die Rede iſt, ließe ſich die Behauptung Keils nur dann rechtfertigen, wenn in andern Stellen das Göttliche in Chriſtus auf andere Weiſe als durch πνεῦμα und πνεῦμα ἅγιον bezeichnet wäre. Eine ſolche Stelle findet ſich aber nicht.

ältesten Väter einer Verwechslung des Logos und des Geistes beschuldigen, so wäre dieß, da wir keinen Grund zu der Annahme haben, die Logos-Idee sey eine ihnen schon bekannte und von ihnen aufgenommene Vorstellung gewesen, ebenso willkürlich als die Behauptung, nur im Ausdruck und Begriff, im Begriff vom Glauben, in der menschlichen Reflexion über denselben, nicht aber im Glauben selbst habe bei ihnen noch eine gewisse Unklarheit und etwas Schwankendes stattgefunden [5]). Denn wie will man über den Glauben und die Lehre dieser ältesten Väter etwas anders wissen, als was sich hierüber in ihren Schriften vorfindet? Archaismen mag man die noch mangelhaften, dürftigen und unausgebildeten Vorstellungen dieser ältesten Väter, wenn man im Interesse der Identität des katholischen Dogma einen mildern Namen für sie haben will, nennen, nur beziehe man ihr Alterthümliches nicht blos auf den Ausdruck, sondern ebenso auch auf die Sache selbst.

Einen auffallenden Contrast bilden mit der Vorstellungsweise dieser ältesten Väter, bei welchen alles, das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen Vermittelnde, in der einfachen jüdischen Vorstellung des heiligen Geistes enthalten ist, die gnostischen Systeme, welche, wie wenn sie das jüdisch-monotheistische Princip, an welchem jene Väter festhalten, dem Interesse des heidnischen Polytheismus völlig aufopfern wollten, zur Vermittlung jenes Verhältnisses eine ganze Reihe der verschiedenartigsten Kräfte und Wesen aus dem Einen höchsten Urwesen hervorströmen lassen. Sowohl wegen dieses Gegensazes, als auch wegen der Zeit ihres geschichtlichen Ursprungs ist daher hier der Ort, wo diese Systeme die ihnen gebührende Stelle finden, wir wollen uns jedoch, je reichhaltiger und wichtiger für die Entwicklungsgeschichte des

5) Möhler, Athanasius I. S. 57.

Dogma der Gegenſtand iſt, der ſich uns hier darbietet, um ſo mehr nur auf die, für den Zweck unſerer Darſtellung weſentlichen, Momente beſchränken [6]). Wie wenig ſie aber auch in dieſer Hinſicht übergangen werden dürfen, iſt am einfachſten daraus zu erſehen, daß dieſelben Momente, die wir bei der ſpeculativen Betrachtung der Idee der Dreieinigkeit in den verſchiedenen Formen ihrer geſchichtlichen Entwicklung immer wieder in ihrer gegenſeitigen Beziehung einander gegenüberſtellen müſſen, die beiden Momente des Unterſchieds und der Einheit, auch die lichtvollſten Geſichtspuncte ſind, aus welchen die gnoſtiſchen Syſteme betrachtet werden können. In jedem derſelben ſtellt ſich uns eine Seite des Unterſchieds und eine Seite der Einheit dar, und das Verhältniß, in welchem dieſe beiden Seiten zu einander ſtehen, macht den göttlichen Lebensproceß aus, in welchem das abſolute Weſen ſich mit ſich ſelbſt vermittelt.

Im Allgemeinen müſſen wir, um den richtigen Geſichtspunct für die hier vor uns liegende geſchichtliche Erſcheinung zu gewinnen, uns auf den Standpunct des philoniſchen Syſtems und der alexandriniſchen Religions-Philoſophie zurückſtellen. Auch die Gnoſis iſt, wie der eigenthümliche Character mehrerer gnoſtiſcher Syſteme, ſo manche immer wiederkehrende gnoſtiſche Begriffe und Ausdrücke, und einzelne Notizen über gnoſtiſche Sectenſtifter, mit aller Wahrſcheinlichkeit annehmen laſſen, ein auf dem Boden des Judenthums entſtandenes Erzeugniß, aber es iſt nur das, durch die philoſophiſche Speculation über ſich ſelbſt hinausgetriebene, auf den Standpunct der abſoluten Idee geſtellte, mit orientaliſchen und griechiſchen Philoſophemen bereicherte, und durch alles dieß in ſich ſelbſt untergegangene Judenthum, das wir

6) Man vgl. meine Schrift: Die chriſtliche Gnoſis, oder die chriſtliche Religions-Philoſophie in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. 1835.

in der Gnosis auf die gleiche Weise, wie in der alexandrinischen Religions-Philosophie und in der kabbalistischen Speculation, mit welcher die Gnosis ursprünglich und wesentlich identisch ist, vor uns haben. Die hiedurch erfolgte Degradation des Judenthums stellt sich am augenscheinlichsten in der dem Demiurg, als dem Repräsentanten des Judenthums, in den gnostischen Systemen gegebenen Stellung und Bedeutung vor Augen. Die allgemeinste, den gnostischen Systemen zu Grunde liegende, Form der Speculation ist derselbe Platonismus, welcher das wesentlichste Element der alexandrinischen Religions-Philosophie ist. Daher begegnet uns hier auch wieder derselbe Dualismus, über welchen das religiöse Bewußtseyn der vorchristlichen Welt um so weniger hinauskommen konnte, je mehr das durch die griechische Speculation vergeistigte Heidenthum in den Gegensaz der Idee und der Wirklichkeit, oder was nur eine andere Form desselben Gegensazes ist, in den Gegensaz des Geistes und der Materie, sich vertiefte.

Das Moment des Unterschieds stellt sich uns in den gnostischen Systemen am auffallendsten in dem strengen Gegensaz dar, in welchem sie Geist und Materie einander gegenüberstellen. Die meisten dieser Systeme, wie namentlich die der Ophiten, des Bardesanes, Basilides, Marcions, nehmen eine dem ewigen Gott gleich ewige Materie an, und sezen somit in ihr dem in seinem Selbstvermittlungsproceß begriffenen absoluten Gott eine Schranke entgegen, welche er nie aufheben kann. Die Idee der Gottheit ist also hier noch nicht einmal auf den Standpunct der absoluten Betrachtung erhoben, die Materie steht dem Geist in gleich absoluter Bedeutung gegenüber. Das Absolute ist daher in sich selbst getheilt und gespalten, ohne sich selbst zu diesem Gegensaz bestimmt zu haben. Allein nicht in allen Systemen der Gnostiker ist die Materie ein von Gott unabhängiges, für sich bestehendes, Gott durchaus entgegengesezes Princip, es gibt

auch eine Anſicht, nach welcher die Materie nur als die Negation des geiſtigen Weſens gedacht werden kann: ſie iſt der ſich objectiv und äuſſerlich gewordene Geiſt auf dem äuſſerſten Puncte dieſer Selbſtentäuſſerung. Dieſer negative Begriff der Materie, welchem zufolge die Materie nicht das von Anfang an von Gott Unterſchiedene iſt, ſondern nur das Andere, zu welchem Gott, als der abſolute Geiſt, in ſeinem Vermittlungsproceß ſich ſelbſt erſt beſtimmt, liegt dem ausgebildetſten der gnoſtiſchen Syſteme, dem valentinianiſchen, zu Grunde. Daher iſt auch in ihm der Vermittlungsproceß des Geiſtes, der in allen gnoſtiſchen Syſtemen die große Arbeit des mit ſich ſelbſt ringenden Geiſtes iſt, reiner und vollſtändiger, als in irgend einem andern, durchgeführt. Die Gottheit geht in einer Reihe von Projectionen (προβολαί), von geiſtigen Potenzen oder Aeonen, in welchen ſich der tiefe, verborgene Abgrund ihres an ſich ſeyenden Weſens aufſchließt und entfaltet, aus ſich ſelbſt heraus, und wird in ihnen ſich ſelbſt gegenſtändlich, um durch dieſe Selbſtobjectivirung ſich in ihrem eigenen Selbſtbewußtſeyn zu erfaſſen. Dieſe Aeonen, die in ihrer in ſich geſchloſſenen Zahl eine beſtimmte Einheit bilden (die drei höchſten männlichen Aeonen, der Bythos, Nus und Logos, der Geiſt an ſich, der ſelbſtbewußte Geiſt und die denkende Vernunft, ſind die Trias des valentinianiſchen Syſtems), ſind die Denkformen, in welchen der ewige Gott ſich ſelbſt denkt, ſich ſelbſt zum Inhalt ſeines Denkens macht, als Object und Subject mit ſich ſelbſt identiſch iſt; als ſelbſtſtändige, perſönliche Weſen gedacht ſind ſie die Intelligenzen, deren geiſtige Thätigkeit einzig nur auf das Eine abſolute Weſen der Gottheit gerichtet iſt. Aber ſchon in dieſer höchſten Region der Geiſterwelt offenbart ſich eine Disharmonie, die immer tiefer und tiefer eindringt, bis endlich der unvermeidliche Riß geſchehen iſt, welcher die mit ſich ſelbſt identiſche Gottheit in die ganze Weite des Unterſchieds von ſich ſelbſt heraustreibt. Es iſt die Diremtion des end-

lichen Geiſtes vom unendlichen, des ſubjectiven vom objectiven, die ſchon im erſten Moment, in welchem der Geiſt den Drang in ſich fühlt, ſich zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt zu beſtimmen, ihren Anfang nimmt. Die höchſten Aeonen zwar umfaſſen auf eine adäquate, ſie vollkommen befriedigende, Weiſe das abſolute Weſen der Gottheit, die Gottheit iſt in ihnen noch in der reinen Identität mit ſich ſelbſt, das Sichunterſcheiden, die nothwendige Vorausſezung des Selbſtbewußtſeyns, iſt hier nur ideell als verſchwindendes Moment geſezt, je weiter aber die Reihe der Aeonen herabgeht und von dem abſoluten Weſen Gottes ſich entfernt, deſto mehr tritt nun auch eine Incongruenz zwiſchen dem Subject und dem Object hervor, deſſen das Subject ſich bewußt werden ſoll, der Geiſt kommt in Zwieſpalt mit ſich ſelbſt, es dringt ſich den Aeonen das Bewußtſeyn der Negativität ihres Weſens, dem Abſoluten gegenüber, in immer höherem Grade auf, und dieſe Negativität wird zulezt ſo überwiegend, daß der Lezte der Aeonen gar nicht mehr dem Geiſterreich angehört, ſondern auſſerhalb deſſelben ſich befindet, in einem höchſt leidensvollen Zuſtand, in welchem er alle Qualen eines, vom Abſoluten getrennten, ſeiner eigenen Negativität überlaſſenen, Seyns empfindet. Die Gnoſtiker nannten dieſen Lezten der Aeonen, welcher ebendeswegen, weil er der Geiſt ſeiner ſchwachen, leidenden, negativen Seite nach iſt, als ein weiblicher Aeon gedacht wurde, die Sophia (Achamoth). Sie iſt, als der Geiſt im Zuſtande ſeiner Negation und Selbſtentäuſſerung, als der endliche Geiſt, das Princip der realen, materiellen, endlichen Welt, und nach der Darſtellung der Gnoſtiker gehen aus den verſchiedenen leidensvollen Affectionen, die ſie in ihrem Zuſtande auſſerhalb der Geiſterwelt und in ihrem Bewußtſeyn deſſelben durchkreuzen, die materiellen Elemente ſelbſt erſt hervor. Ganz beſonders aber iſt ſie das Princip aller geiſtigen Lichtkeime, die auch in der materiellen Welt enthalten ſind, und hier von ihrer materiellen Gebunden-

heit ſich allmälig wieder losmachen und zum freieren, geiſtigen Leben entwickeln ſollen. Unter der Sophia ſteht, als ihr Geſchöpf, der Demiurg, der Bildner und Beherrſcher der geſchaffenen, endlichen Welt. In ihm iſt die Welt und das geſammte Leben der Welt, ſofern es noch kein wahrhaft geiſtiges, ſelbſtbewußtes Leben iſt, perſonificirt und repräſentirt. Es iſt der Geiſt auf der Stufe des pſychiſchen Lebens. Die Gnoſtiker unterſcheiden, als die drei Principien alles Seyns, das Geiſtige oder Pneumatiſche, das Pſychiſche und das Materielle. Die Einheit und das Princip des pſychiſchen Lebens iſt der Demiurg. Obgleich unter der Sophia ſtehend, hat er doch kein Gefühl der Leiden, von welchen ſie im Bewußtſeyn ihres Zuſtandes auſſerhalb der Geiſterwelt gequält wird, er waltet vielmehr ganz als König in ſeiner Welt, ohne ſeine Beſchränktheit zu ahnen, mit allem Wohlbehagen ſeines Selbſtgefühls, weil das Pſychiſche, ohne ein Bewußtſeyn des Geiſtigen zu haben, nichts Höheres über ſich kennt, und ſich ſelbſt genug zu ſeyn meint. Alles Geiſtige, das der materiellen Welt eingebildet worden iſt, iſt dem Demiurg, ohne daß er es wußte, von der Sophia, deren Organ er iſt, mitgetheilt worden. Auch das geiſtige Princip, das im Menſchen iſt, hat der vom Demiurg geſchaffene Menſch nicht vom Demiurg ſelbſt, ſondern von der Sophia erhalten, die es ohne Wiſſen des Demiurgs dem Menſchen einpflanzte. Der Demiurg iſt nur der bewußtloſe Durchgangspunct für daſſelbe. So ſteht der Menſch, obgleich ein Geſchöpf des Demiurg, doch zugleich über dem Demiurg, weil er nicht, wie dieſer, nur pſychiſcher Natur iſt, ſondern auch ein geiſtiges Princip in ſich hat, durch das er ſich über den Demiurg und die Welt, die er beherrſcht, erheben kann. Darum erfolgt nun auch im Menſchen die Umkehr aus dem Moment des Unterſchieds in das Moment der Einheit.

Dieſes Ineinanderſeyn der beiden Momente verliert das valentinianiſche Syſtem recht abſichtlich nie aus den Augen.

In dem Unterſchied, ſo wie er ſich geltend macht, ſoll immer zugleich auch das Band der Einheit feſtgehalten werden. Je mehr daher das Pleroma in eine Reihe unterſchiedener Weſen auseinander geht, deſto mehr muß der durch Emanation ſich äuſſernden Kraft eine andere, das Emanirte zur Einheit zurücklenkende und an ſie wieder anknüpfende, Kraft das Gleichgewicht halten. Dieſe Bedeutung haben die gleichnamigen Weſen, der Horos oder Stauros, Chriſtus, der heilige Geiſt, Jeſus, die zu der ſchon geſchloſſenen Zahl der Aeonen hinzukommen, ohne dieſe ſelbſt zu überſchreiten, weil ſie, wie ja auch der Monogenes, oder Nus, beide Richtungen in ſich vereinigt, die herausgehende und zurückgehende, gleichſam nur eine beſondere, zur Natur der Aeonen gehörende, Seite darſtellen, die Einheit im Unterſchied. Sie ſind die die Einheit der emanirten Aeonen mit dem Abſoluten befeſtigenden und herſtellenden, die Identität des Abſoluten mit ſich ſelbſt erhaltenden Mächte. Je mehr die, gleichwohl auch ſo unvermeidliche, Diremtion des endlichen Geiſtes vom unendlichen in die endliche Welt herabgeht, deſto mehr kommt allerdings das Moment des Unterſchieds zu ſeinem vollen Recht und das der Einheit tritt zurück, um ſo mehr iſt nun aber der Menſch der feſte Punct, auf welchem der verendlichte und in ſeiner Verendlichung ſeiner ſelbſt entäuſſerte Geiſt ſich ſeiner Unendlichkeit erinnert, und zu ihr, als ſeinem wahren Selbſt, ſich wieder zu erheben beginnt. In demſelben Verhältniß, in welchem das in den Menſchen niedergelegte geiſtige Princip ſich entwickelt, und zum ſelbſtbewußten Leben ſich geſtaltet, wird der Weltlauf dem ihm beſtimmten Ziele entgegengeführt, und es erfolgt die Rückkehr des Geiſtes aus der Vielheit der geiſtigen Individuen, die er ſich, als die Seite ſeines ſubjectiven Bewußtſeyns, gegenübergeſtellt hat, zur Einheit mit ſich ſelbſt. Es iſt dieß der Punct, wo das chriſtliche Princip auf ſeine eigenthümliche Weiſe in dieſen geiſtigen Proceß eingreift. Wie der Demiurg die Ein-

heit des rein pſychiſchen Lebens iſt, ſo iſt Chriſtus die Einheit des aus dem Pſychiſchen in ſich zurückkehrenden und der Erlöſung aus jeder endlichen Gebundenheit theilhaftig werdenden geiſtigen Lebens. Die Gnoſtiker betrachteten nun zwar allerdings das Chriſtenthum als eine, auf auſſerordentliche Weiſe in die Welt- und Menſchengeſchichte eingreifende, höhere Veranſtaltung; Chriſtus iſt ein aus der Geiſterwelt herabgekommener höherer Aeon, welcher, wenn er auch gleich nicht auf gewöhnliche Weiſe geboren wird, und keinen materiellen Körper, wie andere Menſchen, hat, doch als Erlöſer unter den Menſchen lebt und wirkt. Allein ſo auſſerordentlich und wundervoll auch nach der Darſtellung der Gnoſtiker die ganze geſchichtliche Erſcheinung des Chriſtenthums zu ſeyn ſcheint, ſo beſteht doch das Eigenthümliche der gnoſtiſchen Anſicht vom Chriſtenthum eben darin, daß es an ſich nicht als eine ſchlechthin übernatürliche Offenbarungs- und Erlöſungs-Anſtalt betrachtet werden kann. Denn ſo wenig das Materielle und Pſychiſche für ſich der Erlöſung fähig iſt, ſo wenig bedarf das Pneumatiſche an und für ſich der Erlöſung, es kann ſeiner Natur nach von der Wiederaufnahme in das Geiſterreich nicht ausgeſchloſſen werden. Die Erlöſung beſteht zunächſt in nichts anderm, als darin, daß alle, in welchen ein geiſtiges Princip iſt, zur Erkenntniß des Abſoluten, des höchſten über alles erhabenen Gottes, als des Einen Urquells alles geiſtigen Seyns und Lebens, gelangen. Dieſes volle Bewußtſeyn des Abſoluten, die Gnoſis, iſt, wie ausdrücklich geſagt wird, die wahre Erlöſung des innern Menſchen. Wenn auch die Wirkſamkeit des Erlöſers darauf gerichtet iſt, bei den Pneumatiſchen und Pſychiſchen, ſofern auch dieſe eine gewiße Empfänglichkeit für das Geiſtige haben, das Geiſtige ihrer Natur, die Geiſterwelt, welcher ſie angehören, den Urvater, den abſoluten Gott, zum Bewußtſeyn zu bringen, ſo konnte er doch nur wecken und hervorrufen, was an ſich ſchon in allen gottverwandten Na-

turen war, und als verborgener Keim zwar vorerst noch schlummerte, aber nie erlöschen konnte, sondern zur bestimmten Zeit in seiner vollen Macht hervortreten mußte. Nicht ohne Grund wird daher den Gnostikern von ihren Gegnern entgegengehalten, daß sie ein inneres Princip der Erlösung, eine natürliche Erlösung (ein σώζεσθαι φύσει) annehmen, wodurch die Erlösung als äussere historische Thatsache überflüssig gemacht werde. Die äussere historische Erscheinung des Erlösers kann nach der Ansicht der Gnostiker, zumal da sie ihr eine wahre objective Realität auch schon deswegen nicht zuschreiben konnten, weil der Erlöser, als der Reine und Unsündliche, mit der unreinen Materie in keine Verbindung kommen, und daher auch keinen materiellen Körper haben konnte, nur im äussern Bilde darstellen und veranschaulichen, was innerlich, im Gemüthe des Menschen, seiner geistigen Natur zufolge, von selbst sich entwickeln mußte. Christus hat daher an sich nur eine urbildliche, ideelle Bedeutung: es ist in seiner Person das die Erlösung des Menschen bewirkende geistige Princip, wie es in einem bestimmten Zeitpunct als thätiges Princip in dem Bewußtseyn der Menschheit sich auszusprechen begann, als die ideale Einheit angeschaut, in welcher der endliche Geist seinen Zwiespalt mit dem absoluten wieder aufhebt, der Geist sich mit sich selbst versöhnt.

Unstreitig führt der ganze Zusammenhang eines Systems, wie das valentinianische ist, und das Verhältniß, in welchem die beiden Momente, um die es sich hier handelt, in allen gnostischen Systemen zu einander stehen, in letzter Beziehung immer wieder auf die Idee eines göttlichen Selbstvermittlungsprocesses zurück, welcher die an sich seyende Einheit des unendlichen und endlichen, des göttlichen und menschlichen Geistes zu seiner wesentlichen Voraussezung hat. Es ist die Geschichte des absoluten Geistes selbst, die wir hier vor uns haben, und alle jene Wesen, die hier in ein bestimmtes Verhältniß zu einander treten, der an sich seyende Geist in seiner

reinen Abſtractheit, die Aeonen, in welchen er zum concreten ſelbſtbewußten Subject wird, die Sophia, der in ſich negirte, aber auch ſeiner Negation ſich bewußte Geiſt, der Demiurg, der ſich ſelbſt äuſſerlich gewordene, ſeines geiſtigen Bewußtſeyns entäuſſerte Geiſt, der Menſch, als der Wendepunct, in welchem die zerſtreuten und vereinzelten Lichtkeime und geiſtigen Elemente ſich wieder zur Einheit des Bewußtſeyns ſammeln und concentriren, und endlich Chriſtus, die Einheit aller von ihrer materiellen Gebundenheit ſich losreiſſenden und zur abſoluten Freiheit des Geiſtes aufſtrebenden geiſtigen Kräfte, alle dieſe Weſen ſind ebenſo viele Momente des Proceſſes, durch welchen der Geiſt ſich hindurchbewegt, um, wie er aus ſich herausgegangen, auch wieder in ſich zurückzukehren. Das Ende iſt ſo dem Anfang gleich, aber der Geiſt hat in dieſem Reſultat den Begriff ſeines Weſens realiſirt. Die Gnoſtiker ſtellen die Vollendung des Weltlaufs, die dann eintritt, wenn alle geiſtigen Keime in das Licht- und Geiſterreich wieder aufgenommen werden, oder die ſelige Wonne des in ſeiner Freiheit ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließenden Geiſtes unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung dar. Die Sophia, die ſich bisher noch auſſerhalb des Geiſterreichs befand, geht in daſſelbe wieder ein, und vermählt ſich nun als Braut mit dem Erlöſer, ihrem Bräutigam, der ſich zu ihr herabgelaſſen, um ſie mit den pneumatiſchen Naturen, deren Einheit ſie ſelbſt iſt, aus der Noth und Arbeit, mit welcher ſie zu ringen hatten, zu ſich zu erheben. Auch die Pneumatiſchen, die die Seelen (alles Pſychiſche) abgelegt haben, und intelligente Geiſter geworden ſind, werden im Geiſterreich als Bräute den Engeln gegeben, die um den Erlöſer herumſtehen. Das Geiſterreich ſelbſt wird nun zum Brautgemach, in welchem Braut und Bräutigam ſich zum ſeligſten Bunde vereinen, alles Endliche und Negative iſt abgethan, der Geiſt hat ſeine Negation überwunden, ſeinen Vermittlungsproceß durchlaufen und ſich zur Freiheit der abſoluten Idee erhoben.

Der Fortschritt dieser Systeme, insbesondere des valentinianischen, dem philonischen gegenüber, auf das wir zurückgehen müssen, zeigt sich vor allem darin, daß Gott nicht blos als reines, abstractes Seyn, oder nur als der Inbegriff der der Welt zum Urbild dienenden Ideen, sondern als Geist, als der denkende, sich selbst bestimmende Geist, gedacht wird. Sosehr auch dieser Grundgedanke in den gnostischen Systemen, gemäß ihrer eigenthümlichen Form, symbolisch-mythisch verhüllt ist, so wenig läßt er sich doch verkennen. Gott ist wesentlich Denken, Selbstbewegung, der sich mit sich selbst vermittelnde und darum auch concrete, selbstbewußte Geist, und ebendieß, daß Gott in der Form eines geistigen Lebensprocesses gedacht wird, ist als der Hauptunterschied zwischen Philo und den Gnostikern anzusehen, weswegen es sich auch bei den Gnostikern ganz anders, als bei Philo, nicht sowohl um das Verhältniß Gottes zur Welt, als vielmehr das Verhältniß Gottes zu dem Menschen, handelt, in welchem die Einheit des Endlichen und Unendlichen auf eine ganz andere Weise sich darstellt, als in der Welt. Denn wie Gott der denkende, sich von sich selbst unterscheidende, Geist ist, so ist der Mensch ebendadurch, daß jene Einheit in ihm auch eine gewußte ist, oder der endliche Geist in ihm zugleich der seine Unendlichkeit wissende ist, in diesem Wissen die Rückkehr des Geistes zu sich selbst. Ist aber der Geist auch in der endlichen Welt sich seiner Einheit mit sich selbst bewußt, so kann auch jener Gegensaz der Idee und der Wirklichkeit, durch welchen die Idee immer wieder getrieben wird, aus der Wirklichkeit hinauszufliehen, bei den Gnostikern nicht mehr auf dieselbe Weise stattfinden, wie bei Philo. Allein hier ist zugleich der Punct, wo es sich am deutlichsten zeigt, wie wenig die Gnosis, ungeachtet des christlichen Elements, das sie in sich aufgenommen hatte, sich von ihrem Zusammenhang mit der alten Weltansicht losreissen konnte. Die platonische Ansicht von dem Verhältniß der idealen und rea-

len Welt liegt auch der Gnoſis zu Grunde. Die Aeonen- oder Ideen-Welt iſt das Volle, Reelle, in ſich Subſtanzielle, die ſinnliche Welt das Leere, aller Realität Ermangelnde, das κένωμα im Gegenſaz gegen das πλήρωμα, wie die Gnoſtiker die obere und untere, die ideale und reale, die überſinnliche und ſinnliche Welt in ihrem gegenſeitigen Verhältniß nannten. Die Wirklichkeit iſt daher nicht die Verwirklichung der Idee, ihre Vertiefung in ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Entleerung und Verunreinigung, ihre Ueberwältigung und Peinigung, und ſo wenig Geiſt und Materie je zur wahren Einheit zuſammengehen können, ſo wenig kann die Idee in der Wirklichkeit ſich heimiſch fühlen, ſondern ſie wird fort und fort getrieben, ſich von ihr, der unreinen, ihrem ganzen Weſen widerſtrebenden, mit aller Macht loszureiſſen und aus ihr ſich in ſich ſelbſt zu flüchten. Auf dieſer Scheu vor der concreten Wirklichkeit des Lebens, ſofern ſie durch die nothwendige Einwirkung der Materie ſelbſt verunreinigt iſt, beruht nicht nur die bekannte aſcetiſche Lebensanſicht der Gnoſtiker, ſondern auch der für die Gnoſis ſo characteriſtiſche und ſo tief in ſie eingreifende Doketismus. Solange Chriſtus noch nicht wahrer, wirklicher Menſch iſt, iſt der Gottmenſch bloße Vorſtellung, nur ein unwirkliches, täuſchendes Scheinbild, und die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, die das Weſen des Chriſtenthums iſt, iſt noch nicht zu Stande gekommen. Auch die Gnoſis bewegt ſich daher, wie das Heidenthum, noch in der Sphäre des vorſtellenden Bewußtſeyns, das Göttliche iſt auch ihr noch ein Jenſeitiges, das zur unmittelbaren Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns noch nicht hindurchdringen kann, und der alte Dualismus der Idee und der Wirklichkeit iſt ebendamit noch nicht überwunden. Aus dieſem Geſichtspunct iſt in jedem Falle der gnoſtiſche Doketismus zu betrachten, wenn auch gleich der gnoſtiſche Chriſtus, von einer andern Seite betrachtet, wie oben gezeigt worden iſt, die an ſich ſeyende

in der Gnoſis auf die gleiche Weiſe, wie in der alexandriniſchen Religions-Philoſophie und in der kabbaliſtiſchen Speculation, mit welcher die Gnoſis urſprünglich und weſentlich identiſch iſt, vor uns haben. Die hiedurch erfolgte Degradation des Judenthums ſtellt ſich am augenſcheinlichſten in der dem Demiurg, als dem Repräſentanten des Judenthums, in den gnoſtiſchen Syſtemen gegebenen Stellung und Bedeutung vor Augen. Die allgemeinſte, den gnoſtiſchen Syſtemen zu Grunde liegende, Form der Speculation iſt derſelbe Platonismus, welcher das weſentlichſte Element der alexandriniſchen Religions-Philoſophie iſt. Daher begegnet uns hier auch wieder derſelbe Dualismus, über welchen das religiöſe Bewußtſeyn der vorchriſtlichen Welt um ſo weniger hinauskommen konnte, je mehr das durch die griechiſche Speculation vergeiſtigte Heidenthum in den Gegenſaz der Idee und der Wirklichkeit, oder was nur eine andere Form deſſelben Gegenſazes iſt, in den Gegenſaz des Geiſtes und der Materie, ſich vertiefte.

Das Moment des Unterſchieds ſtellt ſich uns in den gnoſtiſchen Syſtemen am auffallendſten in dem ſtrengen Gegenſaz dar, in welchem ſie Geiſt und Materie einander gegenüberſtellen. Die meiſten dieſer Syſteme, wie namentlich die der Ophiten, des Bardeſanes, Baſilides, Marcions, nehmen eine dem ewigen Gott gleich ewige Materie an, und ſezen ſomit in ihr dem in ſeinem Selbſtvermittlungsproceß begriffenen abſoluten Gott eine Schranke entgegen, welche er nie aufheben kann. Die Idee der Gottheit iſt alſo hier noch nicht einmal auf den Standpunct der abſoluten Betrachtung erhoben, die Materie ſteht dem Geiſt in gleich abſoluter Bedeutung gegenüber. Das Abſolute iſt daher in ſich ſelbſt getheilt und geſpalten, ohne ſich ſelbſt zu dieſem Gegenſaz beſtimmt zu haben. Allein nicht in allen Syſtemen der Gnoſtiker iſt die Materie ein von Gott unabhängiges, für ſich beſtehendes, Gott durchaus entgegengeſeztes Princip, es gibt

oder Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Vom Menſchen an aber wurde die Ordnung dieſer Syzygien umgekehrt. Wie zuerſt das Beſſere voranging und das Geringere nachfolgte, ſo wurde jezt mit dem Menſchen das Schlechtere das Erſte und das Beſſere das Zweite. Im Menſchen geht daher der aus Gott durch die Schöpfung ſich entwickelnde Gegenſaz in ſeine ganze Weite auseinander, aber im Menſchen iſt auch zugleich die Umkehr aus dem Gegenſaz zu Gott, zu der Einheit mit ihm. Das Vorangehen des Schlechteren iſt in ihm als ein plözlicher, unerklärbarer Abfall durch eine nicht weiter motivirte Vorausſezung geſezt: das böſe Princip, das zwar ein göttlich nothwendiges iſt, aber doch zugleich nur als ein durch die Freiheit des Willens vermitteltes gedacht werden kann, kommt in ihm zur Realität. So iſt der Gegenſaz der Principien gegeben, deren Verhältniß den ganzen Weltlauf bedingt. Das polytheiſtiſche, dämoniſche Heidenthum iſt die Religion der Sünde und des Irrthums, das monotheiſtiſche, mit dem Chriſtenthum identiſche, Judenthum iſt, wenn es von den falſchen Beimiſchungen, die es erlitten hat, gereinigt iſt, die Religion des allein wahren Gottes. Beide, Heidenthum und Judenthum, verhalten ſich zu einander, wie das weibliche und männliche Princip, oder wie die falſche und wahre Prophetie, Irrthum und Wahrheit, die gegenwärtige und künftige Welt. Wie im Menſchen der Abfall und Gegenſaz zu Gott ſeinen eigentlichſten Siz hat, ſo iſt im Menſchen auch der Wendepunct und die Umkehr zu Gott. Der Menſch

---

ſäze bilden, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene, als urſprünglich Eine Subſtanz, in das Weſen Gottes, aus welchem ſie, zweifach und vierfach getheilt und in der Schöpfung ſich miſchend, hervorgehen, ganz wie J. Böhme dieſelben Qualitäten in der Natur Gottes annimmt. Vgl. die chr. Gnoſis S. 322. 564.

ist der Mittelpunct der ganzen Schöpfung. Gott offenbart sich durch die Schöpfung der Welt und des Menschen, nicht vermöge einer innern im Wesen Gottes selbst liegenden Nothwendigkeit, aus sich selbst herauszugehen, sondern der Grund seiner Offenbarung und Wesens-Mittheilung liegt im Menschen selbst, um die Idee des Menschen, wie sie im Geiste Gottes gedacht ist, außer Gott zu realisiren und sein eigenes Bild dem Menschen aufzudrücken. Die Liebe Gottes zum Menschen ist der Grund der Schöpfung, er ist der unmittelbare Gegenstand und Endzweck der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und die ganze, der Schöpfung des Menschen vorangehende, Schöpfung hat ihre Beziehung nur auf ihn, weil er allein das Bild Gottes an sich trägt. In ihm, seinem Bilde, wird sich Gott gleichsam selbst gegenständlich, spiegelt in ihm sich selbst ab, und der Mensch hinwiederum schaut in sich selbst das Wesen Gottes an, und wenn er nun der Liebe Gottes zu ihm durch die freie, nur dem Einen Gott anhängende, Liebe zu Gott entspricht, so wird der entstandene Gegensaz wieder aufgehoben, und die künftige männliche Welt nimmt, als Vater, die Seelen als Kinder auf, die die jezige, wirkliche Welt als Mutter gebiert. Wie die ganze Welt- und Religionsgeschichte, oder die ganze Entwicklung der Menschheit aus dem Gesichtspunct eines, von der Monas zur Dyas sich erweiternden und dann wieder aus der Dyas zur Monas sich zusammenziehenden, göttlichen Lebensprocesses, oder aus dem Gesichtspunct der Dualität zweier wesentlich zusammengehörenden, in dem absoluten Wesen Gottes zur Einheit verbundenen, Principien, eines männlichen und weiblichen, betrachtet wird, so wird dieselbe, in sich getheilte und mit sich identische, Einheit des Universums in der Person des Urmenschen angeschaut. Der Urmensch ist der von Gott unmittelbar geschaffene erste Mensch, Adam, welcher, wie er den Vorzug erhielt, über alles, in der Luft, auf der Erde und im Wasser, zu herrschen und zu gebieten, so

heit ſich allmälig wieder losmachen und zum freieren, geiſtigen Leben entwickeln ſollen. Unter der Sophia ſteht, als ihr Geſchöpf, der Demiurg, der Bildner und Beherrſcher der geſchaffenen, endlichen Welt. In ihm iſt die Welt und das geſammte Leben der Welt, ſofern es noch kein wahrhaft geiſtiges, ſelbſtbewußtes Leben iſt, perſonificirt und repräſentirt. Es iſt der Geiſt auf der Stufe des pſychiſchen Lebens. Die Gnoſtiker unterſcheiden, als die drei Principien alles Seyns, das Geiſtige oder Pneumatiſche, das Pſychiſche und das Materielle. Die Einheit und das Princip des pſychiſchen Lebens iſt der Demiurg. Obgleich unter der Sophia ſtehend, hat er doch kein Gefühl der Leiden, von welchen ſie im Bewußtſeyn ihres Zuſtandes auſſerhalb der Geiſterwelt gequält wird, er waltet vielmehr ganz als König in ſeiner Welt, ohne ſeine Beſchränktheit zu ahnen, mit allem Wohlbehagen ſeines Selbſtgefühls, weil das Pſychiſche, ohne ein Bewußtſeyn des Geiſtigen zu haben, nichts Höheres über ſich kennt, und ſich ſelbſt genug zu ſeyn meint. Alles Geiſtige, das der materiellen Welt eingebildet worden iſt, iſt dem Demiurg, ohne daß er es wußte, von der Sophia, deren Organ er iſt, mitgetheilt worden. Auch das geiſtige Princip, das im Menſchen iſt, hat der vom Demiurg geſchaffene Menſch nicht vom Demiurg ſelbſt, ſondern von der Sophia erhalten, die es ohne Wiſſen des Demiurgs dem Menſchen einpflanzte. Der Demiurg iſt nur der bewußtloſe Durchgangspunct für daſſelbe. So ſteht der Menſch, obgleich ein Geſchöpf des Demiurg, doch zugleich über dem Demiurg, weil er nicht, wie dieſer, nur pſychiſcher Natur iſt, ſondern auch ein geiſtiges Princip in ſich hat, durch das er ſich über den Demiurg und die Welt, die er beherrſcht, erheben kann. Darum erfolgt nun auch im Menſchen die Umkehr aus dem Moment des Unterſchieds in das Moment der Einheit.

Dieſes Ineinanderſeyn der beiden Momente verliert das valentinianiſche Syſtem recht abſichtlich nie aus den Augen.

ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück, und von ihm nimmt Alles seine Ausdehnung ins Unendliche. Dieß ist das Geheimniß der Siebenzahl: denn er ist der Ruhepunct von Allem, und wer im Kleinen seine Größe nachahmt, den läßt er in sich zur Ruhe gelangen. Das ist immer wieder die sich zur Dyas ausdehnende und aus der Dyas sich wieder in sich selbst zusammenziehende Monas, die Dualität des männlichen und weiblichen Princips, die in dem Wesen Gottes selbst dadurch gesezt ist, daß Gott selbst mit seiner Weisheit, wie mit einer Gattin, verbunden ist [9]). So wurde auch mit Adam, als seine σύζυγος, eine weibliche Natur geschaffen, die tief unter ihm stund, und sich zu ihm nur wie das Accidens zur Substanz [10]), wie der Mond zur Sonne, wie das Feuer zum Licht verhielt. Sie ist die weibliche Herrscherin der gegenwärtigen weiblichen Welt; die erste Prophetin, aber als solche das Princip der falschen Prophetie, während jener andere, als der Menschensohn, der wahre Prophet, der männliche Herrscher der künftigen männlichen Welt ist. Die gegenwärtige und die künftige Welt stehen daher selbst, wie das weibliche und männliche Princip, einander gegenüber, und das mit dem männlichen verbundene weibliche Princip ist so überhaupt als das Princip der Negativität auch das Princip der Bewegung, durch welche der Eine absolute Gott aus sich herausgeht, zum Unterschied der Monas und Dyas sich bestimmt, die Monas durch die Dyas negirt, um durch die Negation der Dyas wieder zur Monas zu werden.

---

9) Ὡς ἐσίας μετουσία ἀποδέουσα. Hom. III, 22.

10) Ἕως ἐστιν ὁ τῇ αὐτῇ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς συνέχαιρεν (man denke dabei an die Charis, die im valentinianischen System die σύζυγος des höchsten Urwesens ist, vgl. Gnosis S. 125. 148.), ἥνωται ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ. Hom. XVI, 12.

Gott, der Weltſchöpfer, mit der zu ſeinem Weſen gehörenden Weisheit, Adam und Eva, der Urmenſch mit ſeiner weiblichen Seite, die gegenwärtige und die künftige Welt ſind demnach hier die Momente der Trinitäts-Idee. Der Unterſchied, welcher in dem Verhältniß Gottes zu der Weisheit noch ganz als verſchwindendes Moment geſezt iſt, kommt in Adam und Eva, als der durch die ganze Weltgeſchichte ſich hindurchziehende Gegenſaz des männlichen und weiblichen Princips, zu ſeinem vollen Recht, bis er in dem Verhältniß, in welchem die künftige Welt, als die allein bleibende, wahrhaft ſubſtanzielle, zu der gegenwärtigen ſteht, wieder aufgehoben iſt. Die Stelle des Sohns nimmt alſo hier eigentlich der Urmenſch ein, und da nun Chriſtus mit Adam identiſch iſt, ſo geht der Begriff und Name des Sohnes Gottes von Chriſtus auch auf Adam, oder den Urmenſchen überhaupt, über, und es iſt daher auch bei dem Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien ausdrücklich von einem Sohne die Rede. Nur ſcheint dieſer Schriftſteller, da er es für den mit einer menſchlichen Natur verbundenen Menſchen nur in dem Falle für möglich erklärt, das Weſen Gottes zu ſehen, wenn entweder das Fleiſch durch Gottes unausſprechliche Macht in die Natur des Lichts ſich wandelt, damit es das Licht ſehen kann, oder das Weſen des Lichts in das Fleiſch übergeht, um vom Fleiſch geſehen werden zu können, während er dagegen, den Vater ohne Verwandlung zu ſehen, nur dem Sohne zuſchreibt, und von einer unſichtbaren, fleiſchloſen Natur des Sohnes ſowohl, als der Engel, ſpricht, die Erſcheinung des Sohnes nur als das Zufällige der immer wieder wechſelnden Geſtalt zu betrachten und den eigentlichen ſubſtanziellen Begriff des Sohns in die ſtets ſich gleiche Einheit ſeiner fleiſchloſen, unſinnlichen, geiſtigen Natur zu ſezen. Der Sohn, oder Urmenſch, iſt demnach nur der, in allen jenen wechſelnden Geſtalten mit ſich identiſche Eine, und es läßt ſich wohl kaum anders denken, als daß dieſes

Substanzielle des Sohns, oder Urmenschen, der Geist Gottes ist, mit welchem der erste Mensch von dem Schöpfer ausgestattet wurde. Der Begriff des Sohns würde demnach auch hier, was nicht unerwartet seyn kann, mit dem des Geistes wieder zusammenfallen. Der streng monotheistische Standpunct dieses judaisirenden Schriftstellers spricht sich aber noch besonders in der Entschiedenheit aus, mit welcher er sich gegen den Begriff eines Sohnes, der selbst Gott ist, erklärt. Er unterscheidet daher genau zwischen υἱὸς θεοῦ und θεός. Unser Herr, läßt er den Petrus sagen [11]), nannte sich selbst ebensowenig Gott, als er andere Götter ausser dem Weltschöpfer lehrte. Mit Recht aber pries er den selig, der ihn den Sohn Gottes, des Schöpfers des Weltalls, nannte. Die Vorstellung eines Sohnes, welcher selbst Gott ist, somit auch dem Einen Gott einen andern zur Seite sezt, wird demnach als polytheistisch verworfen. Auf die Frage des Magiers Simon, ob denn, wer von Gott ist, nicht Gott sey, erklärt Petrus dieß für unmöglich: denn dem Vater kommt das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn zu. Das Gezeugte aber kann dem Ungezeugten, oder dem aus sich Gezeugten, nicht gleichgestellt werden. Was nicht in Allem dasselbe ist, darf auch nicht mit demselben Namen benannt werden. Das Gezeugte kann mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben, selbst nicht einmal, wenn der Gezeugte gleichen Wesens (τῆς αὐτῆς οὐσίας) mit dem Zeugenden ist. Denn das Hervorgegangenseyn aus Gott und die Verbindung mit Gott begründet so wenig einen Anspruch auf die Benennung Gott, daß die menschlichen Seelen, ob sie schon aus Gott hervorgegangen, und so gewissermaßen desselben Wesens, auch beständig mit dem Hauche Gottes bekleidet sind, dennoch nicht Götter heißen. Wollte man sie aber Götter nennen, so wäre dieß nur uneigentlich, und nur in demselben weitern

11) Hom. XVI, 15.

Sinne, wie alle menſchlichen Seelen auch, könnte Chriſtus Gott heißen, was aber dann nichts Großes mehr wäre, da er nur hätte, was alle haben. Gott nennen wir daher nur, was ihm ganz eigenthümlich iſt, und keinem mittheilbar [12]). Eine ſo beſtimmte Erklärung gegen die in der Folge kirchlich gewordene Vorſtellung ſcheint auf eine Zeit hinzuweiſen, in welcher die Frage über die Gottheit des Sohns ſchon Gegenſtand des Streits geweſen war, wir dürfen aber deswegen doch nicht über das zweite Jahrhundert hinausgehen, indem ja ſchon die Logos-Idee mit der johanneiſchen Beſtimmung, daß der Logos Gott war, einen ſolchen Widerſpruch von Seiten derer, die den jüdiſch monotheiſtiſchen Begriff Gottes in ſeiner ganzen Strenge feſtgehalten wiſſen wollten, veranlaſſen konnte. Man ließ alſo zwar den herkömmlichen Begriff des Sohnes ſtehen, indem man aber mit dem Begriff des Sohns auch den Begriff des Gezeugtſeyns erhielt, und dem gezeugten Sohn den ungezeugten Vater gegenüberſtellen mußte, glaubte man Sohn und Vater nur wie Endliches und Unendliches unterſcheiden zu können. Der Dualismus, welcher in dem Unterſchied des Endlichen und Unendlichen einen feſten, nicht aufzuhebenden, Gegenſaz erblickt, macht ſich demnach hier im Intereſſe des Judenthums geltend, und ſoſehr die eigenthümliche Anſicht dieſes Schriftſtellers dadurch ſich auszeichnet, daß er die ganze Weltentwicklung aus dem Geſichtspunct eines göttlichen Vermittlungsproceſſes betrachtet, ſo wenig hat er ſich doch noch dazu erhoben, die Momente dieſes Proceſſes aus der Idee Gottes ſelbſt zu begreifen. Der Sohn Gottes ſteht daher hier immer noch dem Vater, als ein Anderer, gegenüber, und die Vermittlung beider liegt auf eine nicht weiter erklärte Weiſe in dem Verhältniß des Einen Gottes zu der, nach der Analogie der Geſchlechtsdualität mit

12) Θεὸν λέγομεν ὃ ἐστι τὸ ἴδιον ἄλλῳ προσεῖναι μὴ δυνάμενον. A. a. O.

ihm verbundenen, Sophia. Die Sophia ist so eigentlich die Mutter des Sohns. Sezen wir an die Stelle der Sophia den mit ihr wesentlich identischen heiligen Geist, so schließt sich hier eine Vorstellung an, die ganz dem Kreise des ebionitischen Judenthums, zu welchem die pseudoclementinischen Homilien zu rechnen sind, angehört. Wie unter den Gnostikern namentlich die judaisirenden Ophiten den heiligen Geist als das erste weibliche Princip neben dem höchsten Gott betrachteten und ihn die Mutter alles Lebendigen nannten, so begegnet uns dieselbe Vorstellung von der weiblichen Natur des heiligen Geistes auch bei den Ebioniten. In einem Fragment aus dem Evangelium κατ' Ἑβραίους, das Origenes anführt [13]), werden dem Erlöser die Worte in den Mund gelegt: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. Ohne Zweifel wird hier ein Moment geschildert, in welchem der von der Macht der Finsterniß bedrängte und niedergedrückte Erlöser durch die Hülfe des πνεῦμα ἅγιον, als des überhaupt in ihm wirkenden höhern Princips, aus seiner tiefen Erniedrigung wieder emporgehoben wurde. Daß das Evangelium κατ' Ἑβραίους den ebionitischen Judenchristen angehörte, ist gewiß eine sehr richtige Vermuthung [14]). Es ist nur eine Modification derselben Idee, wenn nach Epiphanius [15]) Elxai, welcher zur Zeit Trajans unter den Ossenern aufgetreten seyn soll, und wohl überhaupt als der Träger der Vorstellungen anzusehen ist, durch welche die schon ursprünglich dem essenischen Judenthum verwandten Ebioniten ihre Lehre noch freier im Geiste der alten Gnosis umbilde-

13) In Joh. T. II, 6.

14) Vgl. Nitzsch, Theol. Studien, Leipz. 1816. S. 20., wo das Theologumen von der Mutterschaft des πνεῦμα ἅγιον untersucht wird.

15) Haer. XIX, 4.

ten, Chriſtus als eine coloſſale, zwiſchen Himmel und Erde ſtehende, unſichtbare Geſtalt beſchrieb, und dieſem Chriſtus den heiligen Geiſt in gleicher weiblicher Geſtalt, gleich einer über die Wolken ſich erhebenden Bildſäule, zur Seite ſtehen ließ. Die Vorſtellung von der weiblichen Natur des heiligen Geiſtes hat ihren Grund in derſelben ſtreng monotheiſtiſchen Anſicht, vermöge welcher der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien den abſolut Einen Gott nur mit der weiblichen Sophia verbunden ſeyn läßt. Als weibliches Princip wird die Sophia, oder der heilige Geiſt, in lezter Beziehung immer nur eine, mit dem höchſten Weſen ſelbſt identiſche, Eigenſchaft deſſelben. Mit dem männlichen Logos dagegen, welcher als Sohn Gottes ſelbſt auch Gott war, wurde auch die Schranke des monotheiſtiſchen Judenthums überſchritten [16]).

16) Daß das pſeudoclementiniſche Syſtem, ſeiner weſentlichen Grundlage nach, ebionitiſch iſt, erhellt, wie aus Anderem (vgl. chriſtl. Gnoſis S. 403), ſo beſonders auch aus der ebionitiſchen Chriſtologie, wie wir ſie aus Epiphanius kennen. Nach Epiphanius (Haer. XXX., 3.) lehrten die Ebioniten, beſonders in der Form ihrer Lehre, die ſie durch den Propheten Elxai erhalten haben ſollen, Chriſtus ſey der zuerſt geſchaffene und durch den Hauch Gottes beſeelte Adam. Einige von ihnen ſagen, er ſey von oben her, vor allem geſchaffen, ein Geiſt, über die Engel erhaben, der Beherrſcher von allen, er heiße Chriſtus und habe in der jenſeitigen Welt ſein Reich. Von da komme er, ſo oft er wolle, wie er in Adam kam, und den Patriarchen in leiblicher Geſtalt erſchiene. Wie er zu Abraham, Iſaak und Jakob kam, ſo kam er auch in der letzten Zeit, mit dem Leibe Adams bekleidet, und erſchien den Menſchen und wurde gekreuzigt und ſtund auf und ging wieder zurück. Sie ſagen auch wieder, der Geiſt, welcher Chriſtus iſt, habe den, der Jeſus heißt, angezogen. Das Göttliche in Chriſtus iſt alſo auch hier das πνεῦμα, das, wie zuerſt in Adam, ſo auch ſonſt öfters in leiblicher menſchlicher Geſtalt erſcheint. Vielleicht liegt auch in der Stelle des Hirten des Hermas III. 5, 6.: *Nuntius* (ἄγγελος)

Mit der Logos-Idee treten wir erſt in die enger gezogene Sphäre der Trinitäts-Idee ein. Es handelt ſich um die

---

audit illum spiritum sanctum, qui infusus est omnium primus in corpore, in quo habitaret Deus. Collocavit enim eum intellectus in corpore, ut ei videbatur — eine Andeutung derſelben Idee. Die Behauptung, daß Chriſtus nicht nur Prophet der Wahrheit, ſondern auch Sohn Gottes ſey, aber κατὰ προκοπὴν, καὶ κατὰ συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης — αὐτὸν μόνον εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον, καὶ υἱὸν θεῦ καὶ χριζὸν, καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον (Epiph. Haer. XXX, 18.), alſo nur moraliſch, nicht phyſiſch, iſt wohl auch ſchon bei den Ebioniten als Gegenſaz gegen die Vorſtellung eines phyſiſchen Gottesſohnes zu nehmen, und es wäre wohl möglich, daß ſie ſogar auf ihre Behauptung, Chriſtus ſey der Sohn Joſephs, ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς τετέχθαι τῷ Ἰωσὴφ (a. a. O. c. 3.), nur im Intereſſe dieſes Gegenſazes gekommen wären. Wie ſich die Ebioniten den heiligen Geiſt als weibliches Weſen dachten (τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν εἴδει θηλείας Epiph. Haer. XXX, 17. vgl. XIX, 4.), ſo auch die gleichfalls zur ebioniſtiſchen Form des Chriſtenthums gehörenden Montaniſten, wie aus der Erzählung der montaniſtiſchen Prophetin Priſcilla bei Epiph. XLIX, 1. zu ſehen iſt: ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν ϛολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρὸς με χριζὸς, καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν u. ſ. w. Und doch war ja den Montaniſten der heilige Geiſt ganz beſonders der παράκλητος, alſo nicht blos eine Eigenſchaft Gottes, ſondern ein ſelbſtſtändiges männliches Weſen. Wie nahe ſcheint nun damit zuſammenzuhängen, daß auch das weibliche göttliche Princip in Chriſtus, das πνεῦμα, oder die σοφία, in den männlichen Logos überging! Die Montaniſten hätten demnach die auch von den Ebioniten noch feſtgehaltene Schranke des jüdiſchen Monotheismus, welcher dem Einen Gott nur eine Eigenſchaft zur Seite ſtehen ließ, keinen Sohn hatte, welcher ſelbſt Gott iſt, durchbrochen; nur bleibt freilich immer zweifelhaft, ob dieſe Umſezung des weiblich gedachten Princips in ein männliches zuerſt in Beziehung auf den Paraklet, oder in Beziehung auf den Logos geſchah, und ob die Logos-Idee dieſe ihre Bedeutung zuerſt bei den Montaniſten erhielt, oder

oder Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Leben und Tod. Vom Menſchen an aber wurde die Ordnung dieſer Syzygien umgekehrt. Wie zuerſt das Beſſere voranging und das Geringere nachfolgte, ſo wurde jezt mit dem Menſchen das Schlechtere das Erſte und das Beſſere das Zweite. Im Menſchen geht daher der aus Gott durch die Schöpfung ſich entwickelnde Gegenſaz in ſeine ganze Weite auseinander, aber im Menſchen iſt auch zugleich die Umkehr aus dem Gegenſaz zu Gott, zu der Einheit mit ihm. Das Vorangehen des Schlechteren iſt in ihm als ein plözlicher, unerklärbarer Abfall durch eine nicht weiter motivirte Vorausſezung geſezt: das böſe Princip, das zwar ein göttlich nothwendiges iſt, aber doch zugleich nur als ein durch die Freiheit des Willens vermitteltes gedacht werden kann, kommt in ihm zur Realität. So iſt der Gegenſaz der Principien gegeben, deren Verhältniß den ganzen Weltlauf bedingt. Das polytheiſtiſche, dämoniſche Heidenthum iſt die Religion der Sünde und des Irrthums, das monotheiſtiſche, mit dem Chriſtenthum identiſche, Judenthum iſt, wenn es von den falſchen Beimiſchungen, die es erlitten hat, gereinigt iſt, die Religion des allein wahren Gottes. Beide, Heidenthum und Judenthum, verhalten ſich zu einander, wie das weibliche und männliche Princip, oder wie die falſche und wahre Prophetie, Irrthum und Wahrheit, die gegenwärtige und künftige Welt. Wie im Menſchen der Abfall und Gegenſaz zu Gott ſeinen eigentlichſten Siz hat, ſo iſt im Menſchen auch der Wendepunct und die Umkehr zu Gott. Der Menſch

---

ſäze bilden, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene, als urſprünglich Eine Subſtanz, in das Weſen Gottes, aus welchem ſie, zweifach und vierfach getheilt und in der Schöpfung ſich miſchend, hervorgehen, ganz wie J. Böhme dieſelben Qualitäten in der Natur Gottes annimmt. Vgl. die chr. Gnoſis S. 322. 564.

ist der Mittelpunct der ganzen Schöpfung. Gott offenbart sich durch die Schöpfung der Welt und des Menschen, nicht vermöge einer innern im Wesen Gottes selbst liegenden Nothwendigkeit, aus sich selbst herauszugehen, sondern der Grund seiner Offenbarung und Wesens-Mittheilung liegt im Menschen selbst, um die Idee des Menschen, wie sie im Geiste Gottes gedacht ist, außer Gott zu realisiren und sein eigenes Bild dem Menschen aufzudrücken. Die Liebe Gottes zum Menschen ist der Grund der Schöpfung, er ist der unmittelbare Gegenstand und Endzweck der schöpferischen Thätigkeit Gottes, und die ganze, der Schöpfung des Menschen vorangehende, Schöpfung hat ihre Beziehung nur auf ihn, weil er allein das Bild Gottes an sich trägt. In ihm, seinem Bilde, wird sich Gott gleichsam selbst gegenständlich, spiegelt in ihm sich selbst ab, und der Mensch hinwiederum schaut in sich selbst das Wesen Gottes an, und wenn er nun der Liebe Gottes zu ihm durch die freie, nur dem Einen Gott anhängende, Liebe zu Gott entspricht, so wird der entstandene Gegensaz wieder aufgehoben, und die künftige männliche Welt nimmt, als Vater, die Seelen als Kinder auf, die die jezige, wirkliche Welt als Mutter gebiert. Wie die ganze Welt- und Religionsgeschichte, oder die ganze Entwicklung der Menschheit aus dem Gesichtspunct eines, von der Monas zur Dyas sich erweiternden und dann wieder aus der Dyas zur Monas sich zusammenziehenden, göttlichen Lebensprocesses, oder aus dem Gesichtspunct der Dualität zweier wesentlich zusammengehörenden, in dem absoluten Wesen Gottes zur Einheit verbundenen, Principien, eines männlichen und weiblichen, betrachtet wird, so wird dieselbe, in sich getheilte und mit sich identische, Einheit des Universums in der Person des Urmenschen angeschaut. Der Urmensch ist der von Gott unmittelbar geschaffene erste Mensch, Adam, welcher, wie er den Vorzug erhielt, über alles, in der Luft, auf der Erde und im Wasser, zu herrschen und zu gebieten, so

auch den Hauch deſſen hatte, der den Menſchen geſchaffen hat als unausſprechliches, Unſterblichkeit verleihendes, Gewand der Seele, den großen und heiligen Geiſt des Schöpfers des Alls, welcher auch der heilige Geiſt genannt wird. Chriſtus iſt ſelbſt nur der wiedererſchienene Adam. Der von Gott geſchaffene und mit dem Hauche der Gottheit erfüllte, reine Urmenſch durchläuft von Anfang an, unter verſchiedenen wechſelnden Namen und Formen, die Welt, um das Princip der Wahrheit in der Welt ſtets aufrecht zu erhalten. Wie ſich der ganze Weltlauf in der im Weſen Gottes gegründeten Siebenzahl vollendet, ſo gibt es ſieben Säulen der Welt, die die Träger der, durch alle Weltperioden hindurch ſich bewegenden, ewigen Wahrheit ſind. Es ſind die ſieben, des vollkommenſten Wohlgefallens des großen Gottes würdigen, Propheten, der von Gott geſchaffene Adam, der gottgefällige Enoch, der gerechte Noah, der Gottesfreund Abraham, Iſaak, Jakob und Moſes. An ſie ſchließt ſich der, die Siebenzahl zur Einheit verbindende, Chriſtus an, oder vielmehr es iſt immer nur derſelbe Eine und wahre Prophet, der von Gott geſchaffene, mit dem heiligen Geiſte Chriſti ausgeſtattete Menſch, der die Perioden des Weltlaufs durchläuft, bis er in der Folge der ihm beſtimmten Zeiten, wegen ſeiner Mühſale (als der die Arbeit der Weltgeſchichte vollbringende und zum Bewußtſeyn über ſich ſelbſt hindurchdringende Geiſt), mit Gottes Erbarmen geſalbt, auf immer zur Ruhe gelangt. In dieſer, in ſich ſelbſt zurückgehenden, Bewegung beſteht die Vollkommenheit des göttlichen Weſens. Wie von Gott, als dem Centrum und Herzen des Alls, ſechs Dimenſionen ins Unendliche ausgehen, in die Höhe und Tiefe, rechts und links, nach vornen und hinten, ſo vollendet er, auf dieſe hinblickend, als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl, in ſechs Zeiträumen die Welt, indem er ſelbſt der Ruhepunct alles Daſeyns iſt, und in der zukünftigen, unendlichen Zeit ſein Bild hat, als Anfang und Ende von Allem. Denn zu

ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück, und von ihm nimmt Alles seine Ausdehnung ins Unendliche. Dieß ist das Geheimniß der Siebenzahl: denn er ist der Ruhepunct von Allem, und wer im Kleinen seine Größe nachahmt, den läßt er in sich zur Ruhe gelangen. Das ist immer wieder die sich zur Dyas ausdehnende und aus der Dyas sich wieder in sich selbst zusammenziehende Monas, die Dualität des männlichen und weiblichen Princips, die in dem Wesen Gottes selbst dadurch gesezt ist, daß Gott selbst mit seiner Weisheit, wie mit einer Gattin, verbunden ist [9]). So wurde auch mit Adam, als seine σύζυγος, eine weibliche Natur geschaffen, die tief unter ihm stund, und sich zu ihm nur wie das Accidens zur Substanz [10]), wie der Mond zur Sonne, wie das Feuer zum Licht verhielt. Sie ist die weibliche Herrscherin der gegenwärtigen weiblichen Welt; die erste Prophetin, aber als solche das Princip der falschen Prophetie, während jener andere, als der Menschensohn, der wahre Prophet, der männliche Herrscher der künftigen männlichen Welt ist. Die gegenwärtige und die künftige Welt stehen daher selbst, wie das weibliche und männliche Princip, einander gegenüber, und das mit dem männlichen verbundene weibliche Princip ist so überhaupt als das Princip der Negativität auch das Princip der Bewegung, durch welche der Eine absolute Gott aus sich herausgeht, zum Unterschied der Monas und Dyas sich bestimmt, die Monas durch die Dyas negirt, um durch die Negation der Dyas wieder zur Monas zu werden.

---

9) Ὡς ἐσίας μετουσία ἀποδέδοσα. Hom. III, 22.

10) Εἷς ἐστιν ὁ τῇ αὐτῇ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς συνέχαιρεν (man denke dabei an die Charis, die im valentinianischen System die σύζυγος des höchsten Urwesens ist, vgl. Gnosis S. 125. 148.), ἥνωται ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ. Hom. XVI, 12.

Gott, der Weltſchöpfer, mit der zu ſeinem Weſen gehörenden Weisheit, Adam und Eva, der Urmenſch mit ſeiner weiblichen Seite, die gegenwärtige und die künftige Welt ſind demnach hier die Momente der Trinitäts-Idee. Der Unterſchied, welcher in dem Verhältniß Gottes zu der Weisheit noch ganz als verſchwindendes Moment geſezt iſt, kommt in Adam und Eva, als der durch die ganze Weltgeſchichte ſich hindurchziehende Gegenſaz des männlichen und weiblichen Princips, zu ſeinem vollen Recht, bis er in dem Verhältniß, in welchem die künftige Welt, als die allein bleibende, wahrhaft ſubſtanzielle, zu der gegenwärtigen ſteht, wieder aufgehoben iſt. Die Stelle des Sohns nimmt alſo hier eigentlich der Urmenſch ein, und da nun Chriſtus mit Adam identiſch iſt, ſo geht der Begriff und Name des Sohnes Gottes von Chriſtus auch auf Adam, oder den Urmenſchen überhaupt, über, und es iſt daher auch bei dem Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien ausdrücklich von einem Sohne die Rede. Nur ſcheint dieſer Schriftſteller, da er es für den mit einer menſchlichen Natur verbundenen Menſchen nur in dem Falle für möglich erklärt, das Weſen Gottes zu ſehen, wenn entweder das Fleiſch durch Gottes unausſprechliche Macht in die Natur des Lichts ſich wandelt, damit es das Licht ſehen kann, oder das Weſen des Lichts in das Fleiſch übergeht, um vom Fleiſch geſehen werden zu können, während er dagegen, den Vater ohne Verwandlung zu ſehen, nur dem Sohne zuſchreibt, und von einer unſichtbaren, fleiſchloſen Natur des Sohnes ſowohl, als der Engel, ſpricht, die Erſcheinung des Sohnes nur als das Zufällige der immer wieder wechſelnden Geſtalt zu betrachten und den eigentlichen ſubſtanziellen Begriff des Sohns in die ſtets ſich gleiche Einheit ſeiner fleiſchloſen, unſinnlichen, geiſtigen Natur zu ſezen. Der Sohn, oder Urmenſch, iſt demnach nur der, in allen jenen wechſelnden Geſtalten mit ſich identiſche Eine, und es läßt ſich wohl kaum anders denken, als daß dieſes

Substanzielle des Sohns, oder Urmenschen, der Geist Gottes ist, mit welchem der erste Mensch von dem Schöpfer ausgestattet wurde. Der Begriff des Sohns würde demnach auch hier, was nicht unerwartet seyn kann, mit dem des Geistes wieder zusammenfallen. Der streng monotheistische Standpunct dieses judaisirenden Schriftstellers spricht sich aber noch besonders in der Entschiedenheit aus, mit welcher er sich gegen den Begriff eines Sohnes, der selbst Gott ist, erklärt. Er unterscheidet daher genau zwischen υἱὸς θεοῦ und θεός. Unser Herr, läßt er den Petrus sagen [11]), nannte sich selbst ebensowenig Gott, als er andere Götter ausser dem Weltschöpfer lehrte. Mit Recht aber pries er den selig, der ihn den Sohn Gottes, des Schöpfers des Weltalls, nannte. Die Vorstellung eines Sohnes, welcher selbst Gott ist, somit auch dem Einen Gott einen andern zur Seite sezt, wird demnach als polytheistisch verworfen. Auf die Frage des Magiers Simon, ob denn, wer von Gott ist, nicht Gott sey, erklärt Petrus dieß für unmöglich: denn dem Vater kommt das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn zu. Das Gezeugte aber kann dem Ungezeugten, oder dem aus sich Gezeugten, nicht gleichgestellt werden. Was nicht in Allem dasselbe ist, darf auch nicht mit demselben Namen benannt werden. Das Gezeugte kann mit dem Ungezeugten nicht den gleichen Namen haben, selbst nicht einmal, wenn der Gezeugte gleichen Wesens (τῆς αὐτῆς οὐσίας) mit dem Zeugenden ist. Denn das Hervorgegangenseyn aus Gott und die Verbindung mit Gott begründet so wenig einen Anspruch auf die Benennung Gott, daß die menschlichen Seelen, ob sie schon aus Gott hervorgegangen, und so gewissermaßen desselben Wesens, auch beständig mit dem Hauche Gottes bekleidet sind, dennoch nicht Götter heißen. Wollte man sie aber Götter nennen, so wäre dieß nur uneigentlich, and nur in demselben weitern

11) Hom. XVI, 15.

Sinne, wie alle menſchlichen Seelen auch, könnte Chriſtus Gott heißen, was aber dann nichts Großes mehr wäre, da er nur hätte, was alle haben. Gott nennen wir daher nur, was ihm ganz eigenthümlich iſt, und keinem mittheilbar [12]). Eine ſo beſtimmte Erklärung gegen die in der Folge kirchlich gewordene Vorſtellung ſcheint auf eine Zeit hinzuweiſen, in welcher die Frage über die Gottheit des Sohns ſchon Gegenſtand des Streits geweſen war, wir dürfen aber deswegen doch nicht über das zweite Jahrhundert hinausgehen, indem ja ſchon die Logos-Idee mit der johanneiſchen Beſtimmung, daß der Logos Gott war, einen ſolchen Widerſpruch von Seiten derer, die den jüdiſch monotheiſtiſchen Begriff Gottes in ſeiner ganzen Strenge feſtgehalten wiſſen wollten, veranlaſſen konnte. Man ließ alſo zwar den herkömmlichen Begriff des Sohnes ſtehen, indem man aber mit dem Begriff des Sohns auch den Begriff des Gezeugtſeyns erhielt, und dem gezeugten Sohn den ungezeugten Vater gegenüberſtellen mußte, glaubte man Sohn und Vater nur wie Endliches und Unendliches unterſcheiden zu können. Der Dualismus, welcher in dem Unterſchied des Endlichen und Unendlichen einen feſten, nicht aufzuhebenden, Gegenſaz erblickt, macht ſich demnach hier im Intereſſe des Judenthums geltend, und ſoſehr die eigenthümliche Anſicht dieſes Schriftſtellers dadurch ſich auszeichnet, daß er die ganze Weltentwicklung aus dem Geſichtspunct eines göttlichen Vermittlungsproceſſes betrachtet, ſo wenig hat er ſich doch noch dazu erhoben, die Momente dieſes Proceſſes aus der Idee Gottes ſelbſt zu begreifen. Der Sohn Gottes ſteht daher hier immer noch dem Vater, als ein Anderer, gegenüber, und die Vermittlung beider liegt auf eine nicht weiter erklärte Weiſe in dem Verhältniß des Einen Gottes zu der, nach der Analogie der Geſchlechtsdualität mit

12) Θεὸν λέγομεν ὃ ἐστι τὸ ἴδιον ἄλλῳ προσεῖναι μὴ δυνάμενον. A. a. O.

ihm verbundenen, Sophia. Die Sophia ist so eigentlich die Mutter des Sohns. Sezen wir an die Stelle der Sophia den mit ihr wesentlich identischen heiligen Geist, so schließt sich hier eine Vorstellung an, die ganz dem Kreise des ebionitischen Judenthums, zu welchem die pseudoclementinischen Homilien zu rechnen sind, angehört. Wie unter den Gnostikern namentlich die judaisirenden Ophiten den heiligen Geist als das erste weibliche Princip neben dem höchsten Gott betrachteten und ihn die Mutter alles Lebendigen nannten, so begegnet uns dieselbe Vorstellung von der weiblichen Natur des heiligen Geistes auch bei den Ebioniten. In einem Fragment aus dem Evangelium κατ' Ἑβραίους, das Origenes anführt [13]), werden dem Erlöser die Worte in den Mund gelegt: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. Ohne Zweifel wird hier ein Moment geschildert, in welchem der von der Macht der Finsterniß bedrängte und niedergedrückte Erlöser durch die Hülfe des πνεῦμα ἅγιον, als des überhaupt in ihm wirkenden höhern Princips, aus seiner tiefen Erniedrigung wieder emporgehoben wurde. Daß das Evangelium κατ' Ἑβραίους den ebionitischen Judenchristen angehörte, ist gewiß eine sehr richtige Vermuthung [14]). Es ist nur eine Modification derselben Idee, wenn nach Epiphanius [15]) Elxai, welcher zur Zeit Trajans unter den Ossenern aufgetreten seyn soll, und wohl überhaupt als der Träger der Vorstellungen anzusehen ist, durch welche die schon ursprünglich dem essenischen Judenthum verwandten Ebioniten ihre Lehre noch freier im Geiste der alten Gnosis umbilde-

13) In Joh. T. II, 6.

14) Vgl. Nitzsch, Theol. Studien, Leipz. 1816. S. 20., wo das Theologumen von der Mutterschaft des πνεῦμα ἅγιον untersucht wird.

15) Haer. XIX, 4.

ten, Chriſtus als eine coloſſale, zwiſchen Himmel und Erde ſtehende, unſichtbare Geſtalt beſchrieb, und dieſem Chriſtus den heiligen Geiſt in gleicher weiblicher Geſtalt, gleich einer über die Wolken ſich erhebenden Bildſäule, zur Seite ſtehen ließ. Die Vorſtellung von der weiblichen Natur des heiligen Geiſtes hat ihren Grund in derſelben ſtreng monotheiſtiſchen Anſicht, vermöge welcher der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien den abſolut Einen Gott nur mit der weiblichen Sophia verbunden ſeyn läßt. Als weibliches Princip wird die Sophia, oder der heilige Geiſt, in lezter Beziehung immer nur eine, mit dem höchſten Weſen ſelbſt identiſche Eigenſchaft deſſelben. Mit dem männlichen Logos dagegen, welcher als Sohn Gottes ſelbſt auch Gott war, wurde auch die Schranke des monotheiſtiſchen Judenthums überſchritten [16].

16) Daß das pſeudoclementiniſche Syſtem, ſeiner weſentlichen Grundlage nach, ebionitiſch iſt, erhellt, wie aus Anderem (vgl. chriſtl. Gnoſis S. 403), ſo beſonders auch aus der ebionitiſchen Chriſtologie, wie wir ſie aus Epiphanius kennen. Nach Epiphanius (Haer. XXX., 3.) lehrten die Ebioniten, beſonders in der Form ihrer Lehre, die ſie durch den Propheten Elxai erhalten haben ſollen, Chriſtus ſey der zuerſt geſchaffene und durch den Hauch Gottes beſeelte Adam. Einige von ihnen ſagen, er ſey von oben her, vor allem geſchaffen, ein Geiſt, über die Engel erhaben, der Beherrſcher von allen, er heiße Chriſtus und habe in der jenſeitigen Welt ſein Reich. Von da komme er, ſo oft er wolle, wie er in Adam kam, und den Patriarchen in leiblicher Geſtalt erſchiene. Wie er zu Abraham, Iſaak und Jakob kam, ſo kam er auch in der letzten Zeit, mit dem Leibe Adams bekleidet, und erſchien den Menſchen und wurde gekreuzigt und ſtund auf und ging wieder zurück. Sie ſagen auch wieder, der Geiſt, welcher Chriſtus iſt, habe den, der Jeſus heißt, angezogen. Das Göttliche in Chriſtus iſt alſo auch hier das πνεῦμα, das, wie zuerſt in Adam, ſo auch ſonſt öfters in leiblicher menſchlicher Geſtalt erſcheint. Vielleicht liegt auch in der Stelle des Hirten des Hermas III. 5, 6.: *Nuntius* (ἄγγελος)

Mit der Logos-Idee treten wir erſt in die enger gezogene Sphäre der Trinitäts-Idee ein. Es handelt ſich um die

---

audit illum spiritum sanctum, qui infusus est omnium primus in corpore, in quo habitaret Deus. Collocavit enim eum intellectus in corpore, ut ei videbatur — eine Andeutung derſelben Idee. Die Behauptung, daß Chriſtus nicht nur Prophet der Wahrheit, ſondern auch Sohn Gottes ſey, aber κατὰ προκοπὴν, καὶ κατὰ συναφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης — αὐτὸν μόνον εἶναι προφήτην καὶ ἄνθρωπον, καὶ υἱὸν θεῦ καὶ χριζὸν, καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον (Epiph. Haer. XXX, 18.), alſo nur moraliſch, nicht phyſiſch, iſt wohl auch ſchon bei den Ebioniten als Gegenſaz gegen die Vorſtellung eines phyſiſchen Gottesſohnes zu nehmen, und es wäre wohl möglich, daß ſie ſogar auf ihre Behauptung, Chriſtus ſey der Sohn Joſephs, ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς τετέχθαι τῦ Ἰωσὴφ (a. a. O. c. 3.), nur im Intereſſe dieſes Gegenſazes gekommen wären. Wie ſich die Ebioniten den heiligen Geiſt als weibliches Weſen dachten (τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν εἴδει θηλείας Epiph. Haer. XXX, 17. vgl. XIX, 4.), ſo auch die gleichfalls zur ebioniti-ſchen Form des Chriſtenthums gehörenden Montaniſten, wie aus der Erzählung der montaniſtiſchen Prophetin Priſcilla bei Epiph. XLIX, 1. zu ſehen iſt: ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρὸς με χριζὸς, καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν u. ſ. w. Und doch war ja den Montaniſten der heilige Geiſt ganz beſonders der παράκλητος, alſo nicht blos eine Eigenſchaft Gottes, ſondern ein ſelbſtſtändiges männliches Weſen. Wie nahe ſcheint nun damit zuſammenzuhängen, daß auch das weibliche göttliche Princip in Chriſtus, das πνεῦμα, oder die σοφία, in den männlichen Logos überging! Die Montaniſten hätten demnach die auch von den Ebioniten noch feſtgehaltene Schranke des jüdiſchen Monotheismus, welcher dem Einen Gott nur eine Eigenſchaft zur Seite ſtehen ließ, keinen Sohn hatte, welcher ſelbſt Gott iſt, durchbrochen; nur bleibt freilich immer zweifelhaft, ob dieſe Umſezung des weiblich gedachten Princips in ein männliches zuerſt in Beziehung auf den Paraklet, oder in Beziehung auf den Logos geſchah, und ob die Logos-Idee dieſe ihre Bedeutung zuerſt bei den Montaniſten erhielt, oder

Vermittlung der drei Begriffe: Gott als Vater, Sohn Gottes, oder Logos, und Geiſt, ſofern ſie immanente Beſtimmun-

unabhängig von ihnen. In jedem Falle hing die Bedeutung, die die Montaniſten dem Paraklet gaben, mit allem demjenigen zuſammen, was ſie zu der eigenthümlichen Erſcheinung macht, die ſich uns in ihnen darſtellt, und wenn ſich einmal der heilige Geiſt zum Paraklet geſtaltet hatte, ſo war dadurch auch ſchon der Weg für die Logos-Idee gebahnt, wenigſtens zur Aufnahme derſelben von Seiten der Montaniſten. Es ſind demnach hier drei Momente zu unterſcheiden: 1) der heilige Geiſt als bloße Eigenſchaft Gottes, oder als weibliches Weſen, und zwar ſo, daß er als ſolches das göttliche Princip in Chriſtus iſt; 2) der heilige Geiſt und Chriſtus als zwei neben einander ſtehende Weſen, wie ſie in der obigen Stelle bei Epiphanius erſcheinen, ſey es nun, daß beide weiblich gedacht ſind, oder nur der Geiſt als weibliches Weſen zu nehmen iſt. Es iſt dieſes Verhältniß nicht ganz klar, in jedem Fall aber ſtehen hier der heilige Geiſt und Chriſtus ſo neben einander, daß ſie den Uebergang bilden 3) zu dem Verhältniß, in welchem nun der Paraklet neben dem Logos ſteht, und zwar geht jetzt der Logos ebenſo voran, wie früher Chriſtus dem heiligen Geiſt, ſeiner Mutter, untergeordnet war. — Nur erwähnt werden mag hier, als demſelben jüdiſch-ſpeculativen Kreiſe angehörend, wie in dem apokryphiſchen Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου der Sohn als der Geliebte zur Rechten des Vaters, und der heilige Geiſt, oder der Engel des Geiſtes, jenem ähnlich, zur Linken ſteht. Hierakas ſoll ſich dieſe mit dem Subordinationsſyſtem des Origenes zuſammenſtimmende Vorſtellung angeeignet haben. Epiph. Haer. LXVII, 3. Vgl. Lücke Einl. in die Offenb. Joh. S. 125. f., Neander Allg. Geſch. der chriſtl. Rel. u. Kirche I. 3. S. 1223. Epiphanius rechnet den Hierakas zu den Melchiſedekianern, und die Melchiſedekianer ſind ihm ein Zweig der Theodotianer. Haer. LXVII, 3. u. LV, 1. Die Melchiſedekianer hielten den in der Schrift genannten Melchiſedek für eine μεγάλη δύναμις in den unnennbaren Regionen, und ſetzten ihn weit über Chriſtus, von welchem ſie ſagten, er ſey einfach gekommen, und in ſeiner Weiſe daſſelbe, was Melchiſedek in höherer Ordnung

gen des göttlichen Weſens ſind. In Syſtemen aber, wie die gnoſtiſchen ſind, wird dieſes immanente, durch die beiden Momente des Unterſchieds und der Einheit beſtimmte, Verhältniß zu einem das ganze Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen umfaſſenden Vermittlungsproceß, und es kann von der Trinitäts-Idee nur inſofern die Rede ſeyn, ſofern wir ihre beiden Momente in ihrer rein ſpeculativen Bedeutung auf das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen überhaupt beziehen. Die Immanenz Gottes und des Sohns wird zur Immanenz Gottes und der Welt, die Welt iſt eine Projection derſelben Art, wie der Logos oder Sohn, nur daß der Unterſchied, zu welchem der abſolute Gott ſich in ſich ſelbſt

---

ſey nach Pſalm 110, 4. Die Melchiſedekianer dachten ſich alſo unter Melchiſedek einen gnoſtiſchen Aeon, welchen ſie von Chriſtus als bloßem Menſchen unterſchieden. Theodotus, von welchem die Melchiſedekianer abgeleitet werden, iſt ohne Zweifel derſelbe Gnoſtiker Theodotus, auf welchen ſich die den Schriften des Clemens von Alex. angehängten Excerpta ex scriptis Theodoti beziehen. Er iſt daher mit dem Unitarier Theodotus, obgleich beide in der Behauptung, daß Chriſtus nur Menſch ſey, zuſammentreffen, nicht zu verwechſeln. Zu vgl. iſt beſonders der Anhang zu Tert. de praescr. haer. 53.: *Alter post hunc* (den Byzantiner Theodotus) *Theodotus haereticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam, et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto, ex virgine Maria conceptum pariter et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Nam illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem, et quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus, Melchisedech facere pro coelestibus angelis atque virtutibus.* Er ſey mehr als Chriſtus nach Ebr. 7, 3. Hierakas hielt den Melchiſedek für den heiligen Geiſt, nach Ebr. 7, 3., Röm. 8, 26. Epiph. LV., 5.

beſtimmt, in ſeine ganze Weite auseinandergeht und durch eine ganze Reihe verſchiedener Momente vermittelt wird. Es iſt daher ſehr natürlich, daß die Polemik der, die Gnoſtiker beſtreitenden, Kirchenlehrer, ſobald ſie tiefer eindrang, hauptſächlich auch gegen dieſen ſpeculativen Standpunct gerichtet war. Daß die überſinnliche und ſinnliche, die ideale und reale Welt nicht in dem immanenten Verhältniß des Urbilds und Nachbilds zu einander gedacht werden können, daß, wenn das Endliche das Nachbild des Ueberſinnlichen wäre, das Ueberſinnliche ebendadurch aufhören würde, das Unendliche zu ſeyn, weil es als Unendliches zugleich das Princip der Endlichkeit in ſich enthalten müßte, Endliches und Unendliches alſo nur durch einen abſtracten Gegenſaz von einander getrennt, nicht aber in einander ſeyn können (velut centrum in circulo aut velut macula in tunica, wie die Gnoſtiker dieſes Verhältniß der Immanenz bildlich veranſchaulichten), war eine Haupteinwendung gegen die gnoſtiſche Lehre von Gott und der Welt. Sofern aber die Immanenz Gottes und der Welt auch die Differenz beider in ſich ſchließt, demnach Gott und Welt verſchieden ſind, wie Endliches und Unendliches, obgleich das Endliche auch wieder das Unendliche ſeyn ſoll, was ſich uns in dem Verhältniß des Weltſchöpfers zum abſoluten Gott darſtellt, da ja der Weltſchöpfer ein ganz anderer, als der höchſte Gott, aber gleichwohl ein zweiter Gott neben dem Einen höchſten Gott ſeyn ſoll, gehört hieher alles, was die Kirchenlehrer gegen die gnoſtiſche Trennung des Weltſchöpfers und des höchſten Gottes geltend zu machen hatten. Die Kirchenlehrer erklärten eine ſolche Diremtion Gottes in ſich ſelbſt zu einem, von dem an ſich ſeyenden Gott verſchiedenen, Weltſchöpfer für einen den Begriff Gottes aufhebenden Widerſpruch, und läugneten ebendamit die Möglichkeit, daß die Welt auch Gott, d. h. mit Gott Eins ſeyn könne. Gott und Welt können daher nur in dem abſtracten Gegenſaz des Unendlichen und

Endlichen einander gegenüberſtehen, und doch wollten ſie auf der andern Seite auch nicht zugeben, daß Gott und Welt ſo verſchieden ſeyen, wie die Gnoſtiker das Verhältniß Gottes und der Welt auffaßten, um den Demiurg, ſofern er auch Gott ſeyn ſollte, als einen ganz andern, von dem höchſten Gott characteriſtiſch verſchiedenen, Gott darzuſtellen. Da nämlich den Kirchenlehrern die weſentliche Verſchiedenheit Gottes und der Welt an ſich feſtſtund, ſo hatten ſie kein Intereſſe, auf den Unterſchied weiter einzugehen, ſondern es kam nun darauf an, von dem vorausgeſezten Unterſchied aus auch wieder die Einheit der Welt mit Gott hervorzuheben, ſofern ſie, von Gott geſchaffen, auch nur das Werk Gottes und der Spiegel der göttlichen Eigenſchaften ſeyn kann. Daher wurde von den Kirchenlehrern aus dem Begriffe Gottes, ſofern er der ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde iſt, alles ausgeſchieden, was ſich auf das Verhältniß Gottes zur Welt bezieht. Dem Begriffe der an ſich ſeyenden immanenten Einheit Gottes und der Welt wurde der Begriff einer Schöpfung aus Nichts entgegengeſezt, bei welcher die Abhängigkeit der Welt von Gott nur auf den Willen, nicht das Weſen Gottes, bezogen werden konnte, und die Anknüpfung der Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Welt an die Trinitäts-Idee lag nur in dem Saze, daß die Welt von Gott durch die Vermittlung des Logos geſchaffen worden ſey [17]).

Zweites Kapitel.

Die von der Logos-Idee ausgehenden Kirchenlehrer.

Die Bedeutung, welche die Logos-Idee ſeit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Entwicklungsgeſchichte der Trinitätslehre erhielt, ſcheint ſich ſehr einfach daraus zu erklären, daß ſchon das johanneiſche Evangelium in der Auf-

17) Vgl. die chriſtl. Gnoſis. S. 499 f.

nahme dieſer Zeitidee in die chriſtliche Speculation vorangegangen war. Befremdend iſt dabei nur, daß, wenn doch das johanneiſche Evangelium, als das Werk des Apoſtels Johannes, ſchon zu Ende des erſten Jahrhunderts vorhanden war, die Logos-Idee in dieſer Bedeutung erſt ſeit jenem Zeitpunct hervortritt, daß bei einer Claſſe von Schriftſtellern, in welche insbeſondere die beiden unbekannten Verfaſſer des Hirten des Hermas und der pſeudoclementiniſchen Homilien gehören, nicht nur keine Spur der Bekanntſchaft mit der Logos-Idee, ſondern auch nicht einmal eine mögliche Stelle für dieſelbe, ſofern ihre Stelle ſchon der Geiſt einnimmt, ſich findet, und daß die Logos-Idee, auch wenn wir das johanneiſche Evangelium als den Ausgangspunct derſelben betrachten, zuerſt in demſelben Kreiſe erſcheint, in welchen auch die montaniſtiſche Bewegung fällt. Es iſt in jedem Falle bemerkenswerth, daß auch der Montanismus, je ausſchließlicher er dem πνεῦμα die Sphäre ſeiner Wirkſamkeit in der unmittelbaren Gegenwart anwies, daſſelbe Intereſſe, über das πνεῦμα den Logos, als das ihm vorangehende höhere Princip, zu ſtellen, haben mußte, aus welchem, nach dem ſchon früher Bemerkten, überhaupt die Aufnahme dieſer Idee in den chriſtlichen Lehrbegriff zu erklären iſt [1]), und die ſol-

1) Bemerkenswerth iſt in dieſer Beziehung die Stelle bei Tertullian Adv. Marc. IV, 18.: *Ipso jam domino, virtutum sermone et spiritu patris operante in terris et praedicante, necesse erat, portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Joanne egerat praeparaturum viarum dominicarum, abscedere jam a Joanne, redactam scilicet in dominum, in massalem suam summam.* Hieraus erklärt Tertullian den Anſtoß, welchen der Täufer an Jeſus nahm. *Itaque Joannes communis jam homo et unus de turba scandalizabatur qua homo.* Wenn nun aber Chriſtus, um den Geiſt auf abſolute Weiſe in ſich zu haben, alle Theile deſſelben, auch was Johannes als *portio*

gende Entwicklung wird zeigen, daß die Geſchichte über den Conflict, in welchen die beiden hier einander gegenüberſtehenden Vorſtellungen mit einander kamen, nicht völlig ſchweigt.

Die kirchlichen Schriftſteller, welche wir hier als diejenigen, in deren Schriften ſich die Logos-Idee in ihrer urſprünglichen, noch minder entwickelten Form findet, zuſammennehmen müſſen, ſind hauptſächlich Juſtin der Märtyrer, Tatian, Theophilus von Antiochien, Athenagoras, Irenäus, Tertullian [2]). Die Vorſtellungen aller dieſer Schriftſteller ſtimmen in der Lehre vom Logos im Weſentlichen ſo zuſammen, daß die Differenzen, welche gleichwohl ſtattfinden, ſich aus dem Gemeinſamen derſelben leicht erklären laſſen. Auch Cyprian, Novatian, Lactantius gehören in dieſelbe Claſſe, obgleich ſie ſo wenig Eigenes haben, daß ſie kaum in Betracht kommen.

---

des Geiſtes in ſich hatte, an ſich ziehen mußte, ſo folgt hieraus von ſelbſt, daß Chriſtus, wenn er nach ſeinem Hingang von der Erde den Geiſt zurückgelaſſen und ſeinen Jüngern und der chriſtlichen Gemeinde mittheilen ſollte, entweder ſelbſt ohne den göttlichen Geiſt und ein göttliches Princip war, oder ſtatt des Geiſtes ein anderes göttliches Princip haben mußte. Dieſe Vorſtellung vom Geiſt als einer *massalis summa* ſtimmt ganz mit dem Verhältniß zuſammen, in welchen der Geiſt zu Chriſtus im johanneiſchen Evangelium geſezt wird. Vgl. oben S. 89. f.

2) In die Reihe dieſer Schriftſteller gehört auch der Verfaſſer der Ignatianiſchen Briefe, welcher, was gewiß auch ein weiteres Datum für den Urſprung dieſer Briefe iſt, Chriſtus auch ſchon als den Logos Gottes kennt. Chriſtus iſt, wie Ep. ad Smyrn. c. 8. geſagt wird, der Sohn Gottes, ſein λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών (vgl. meine Schrift über den Urſprung des Episcopats S. 177). Vgl. c. 6: πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Derſelbe Schriftſteller nennt Chriſtus öfters θεός, Ep. ad Smyrn. 1. 10. ad Ephes. 18. (ὁ ἡμῶν θεός). T. (ἐν ἀνθρώπῳ θεός), und ad Rom. 6. ſpricht er ſogar von dem πάθος τοῦ θεοῦ.

Dagegen ſind von allen hier genannten die beiden Alexandriner Clemens und Origenes, wegen ihrer eigenthümlichen Denk- und Lehrweiſe, zu unterſcheiden.

Bei den zuerſt genannten kirchlichen Schriftſtellern hat die Logos-Idee ihre concreteſte, ſinnlichſte Geſtalt darin, daß ſie den Logos als ein, in einem beſtimmten Zeitpunct und durch einen beſtimmten göttlichen Act aus Gott hervorgegangenes, zwar weſentlich-göttliches, aber Gott untergeordnetes, Weſen beſchreiben. Um dieſe Vorſtellung in ihrem Mittelpunct aufzufaſſen, müſſen wir daher auf den Moment des göttlichen Acts zurückgehen, durch welchen der Logos ins Daſeyn tritt. Am ſinnlichſten beſchreibt den Moment des Hervorgehens des Logos aus Gott Theophilus, wenn er ſagt: Gott habe ſeinen Logos zuerſt in ſich gehabt, in ſeinen eigenen Eingeweiden, und ihn ſodann gezeugt, indem er ihn mit Hülfe ſeiner Weisheit vor der Weltſchöpfung aus ſich herausſtieß [3]). In demſelben Sinne ſpricht Tatian von einem plözlichen Hervorſpringen des Logos, in Folge des göttlichen Willens, aus dem einfachen Weſen Gottes [4]). Da der Logos durch dieſen göttlichen Act etwas wurde, was er zuvor noch nicht war, ſo kam es darauf an, dieſes Spätere und jenes Frühere genauer zu unterſcheiden. Daß der Logos, ehe er aus Gott hervortrat, noch gar nicht geweſen ſey, konnte man ſich nicht wohl denken, er war alſo an ſich zuvor ſchon, ideell, der Potenz nach, wie Tatian näher ſo beſtimmt: Gott war im Anfang, den Anfang aber ſtellen wir

3) Ad Autol. II, 10.: ἔχων ὁ θεὸς τὸν ἑαυτῷ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτῷ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.

4) Orat. c. gent. 7.: θελήματι τῆς ἁπλότητος αὐτῷ προπηδᾷ ὁ λόγος. Die Stelle wird verſchieden erklärt; Daniel (Tatianus der Apologet. Halle 1827. S. 155.) gibt den Sinn ſo an: das Hervorgehen des Logos aus Gott war für Gott keine Nothwendigkeit, ſondern reiner, freier Willensact.

uns vor als den Logos, seiner ideellen Bedeutung nach; denn der Herrscher des Alls, welcher selbst die Substanz von Allem ist, war allein, sofern er aber als Substanz der ideelle Inbegriff alles Sichtbaren und Unsichtbaren war, war durch den Logos alles ideell mit ihm, und der Logos, der in ihm war, gab ihm seine Subsistenz. Im Logos und durch den Logos existirt also alles zuerst ideell, als Gedachtes. Insofern kann man auch mit Tertullian sagen, daß Gott auch schon damals nicht allein war, sofern er seine Vernunft bei sich hatte, denn Gott ist an sich vernünftig, und seine Vernunft, die sein Bewußtseyn ist, war in ihm, ehe Alles von ihm geschaffen wurde [5]). Von selbst erhält so dieses Verhältniß durch den Gegensaz des Innern und Aeussern, des Ideellen und Reellen, des immanenten Gedankens und des ausgesprochenen Worts seine nähere Bestimmung. Am unmittelbarsten bezieht sich darauf die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικὸς, welcher in dieser bestimmten Form uns zuerst bei Theophilus begegnet [6]). Diese beiden, dem Logos gegebenen, Prädicate, welche bei Philo noch blos das menschliche Denken und Sprechen bezeichnen, und nur eine mittelbare Beziehung auf den Logos haben, sind nun unmittelbar auf den Logos übergetragen. Näher entwickelt dieses Verhältniß Tertullian, indem er zeigt, daß das Denken auch ein Sprechen, und das Sprechen hinwiederum auch ein Denken sey, und zugleich noch den Schluß zu Hülfe nimmt, daß wenn dieses Verhältniß schon bei dem Menschen auf diese Weise stattfinde, es mit einem ungleich hö-

5) Adv. Prax. c. 5.: *Rationalis enim Deus et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia, quae ratio sensus ipsius est.*

6) Ad Autol. II, 22.: Der Logos war zuerst διαπαντὸς ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεῷ, πρὸ γὰρ τι γενέσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτῷ νῶν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὃσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν.

heren Grade der Realität in Gott vorausgeſetzt werden müſſe [7]). In dieſem Verhältniß des Denkens und Sprechens liegt der Grund, warum man allgemein den Moment des Hervortretens des Logos aus Gott mit dem Moment der Weltſchöpfung identiſch nahm. Auch die Schöpfung iſt ja ein Sprechen Gottes: mit dem ausgeſprochenen Schöpfungswort erhielt auch der Logos ſein für ſich beſtehendes Daſeyn und wie die Schöpfung nichts anders iſt, als die Realiſirung deſſen, was zuvor ſchon als Idee, als Gedachtes, in Gott exiſtirte, ſo iſt derſelbe Uebergang von der Idee zur Realität auch in Anſehung des Logos. Wenn die von Gott geſchaffene Welt, ehe ſie zur Wirklichkeit kam, zuvor auch ſchon exiſtirte, nur ideell, im Geiſte Gottes, ſo iſt der Fortgang von dieſer ideellen Exiſtenz zur reellen nur die Vervollſtändigung und Vollendung deſſen, was an ſich ſchon in dem Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit enthalten iſt. Auch der Logos hätte demnach gleichſam nur eine halbe Exiſtenz gehabt, wenn er bloße Idee geblieben wäre, die Idee nicht auch äuſſere Realität erhalten hätte [8]). In einem andern

7) Adv. Prax. 5.: *Quodcunque cogitaveris sermo est, quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris, conlocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo ipse sermo alius est. Quanto ergo plenius hoc agitur in Deo.*

8) Adv. Prax. 6. 7.: *Ut primum Deus voluit ea, quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, imo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram*

Sinne unterscheidet Athenagoras eine ideelle und reelle Seite des Logos. Der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters in

quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: fiat lux. Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae: Dominus condidit me initium viarum. Dehinc generatus ad effectum: cum pararet coelum, aderam illi. Von den hier angeführten Stellen Tertullians hat Möhler (Athanas. I. S. 51.) zu der Behauptung Veranlassung genommen, die rohen Vorstellungen, die nothwendig den Vätern beigelegt werden müßten, wenn man, wie gewöhnlich, die Distinction zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς fasse, seyen ihnen völlig fremd gewesen. Unter dem λόγος ἐνδιάθετος habe man blos das zu denken, daß der Sohn Gottes im Vater gegründet sey, und unter dem προφορικὸς, daß er die Welt geschaffen, er sey aber ewig sich selbst gleich gewesen, ewig Person, als ἐνδιάθετος sey er aber nur im Vater gewesen, als προφορικὸς zugleich in ihm und in der Welt. Nun unternimmt es Möhler, selbst an Tertullian zur Evidenz zu zeigen, daß er eine ewige Persönlichkeit des Logos gelehrt habe. Tertullian unterscheide nämlich eine zweifache Zeugung des Logos, die eine als Logos, die andere als Sohn, aber bei der ersten Zeugung schon sey er Person geworden, nur nenne ihn Tertullian, was freilich seltsam sey, erst seit der Weltschöpfung Sohn. Als ἐνδιάθετος sey der Logos schon gezeugt, und Sohn. Das Irrige dieser Behauptung läßt sich aus derselben Stelle Tertullians, auf die sich Möhler beruft, zur Evidenz nachweisen. Tertullian sagt allerdings vom Sohn, er sey sowohl *conditus* als *generatus*, aber er sagt auch, er sey *conditus primum ad cogitatum*, d. h. hervorgebracht als Idee unter dem Namen der Sophia (so ist die Präposition ad zu nehmen, als Bezeichnung des Resultats des condere), und *dehinc generatus ad effectum*, d. h. gezeugt zur Wirklichkeit, so daß er nicht mehr blos eine ideelle oder unpersönliche, sondern

der Idee und der Wirklichkeit nur ſofern er ſowohl das Urbild aller Dinge als auch das Princip ihrer Wirklichkeit iſt [9]). Der Logos iſt zwar das von dem Vater zuerſt Erzeugte, aber nicht erſt geworden, denn von Anfang an hatte Gott, als der ewige Geiſt, ſelbſt die Vernunft in ſich, da er von Ewigkeit vernünftig iſt, ſondern er ging nur hervor, um in der Materie, die noch eine unförmliche Maſſe war, die Idee zu verwirklichen. Unter der Erzeugung des Logos verſteht daher Athenagoras nur die Aeuſſerung der weltbildenden Thä-

---

eine reelle oder perſönliche Exiſtenz hatte. Es erhellt dieß auch noch weiter aus Folgendem: Wenn Tertullian von einer *nativitas perfecta sermonis, dum a Deo procedit*, ſpricht, und zwar, ſofern er zuerſt conditus und dann generatus iſt, ſo bezieht ſich allerdings die nativitas auch auf den sermo conditus, aber nur ſo, wie er auch von der Welt ſagt, *universa erant cogitata atque disposita imo et facta jam* (durch den sermo, ſofern er die ratio und sophia in ſich hat) *quantum in sensu Dei* (im Bewußtſeyn Gottes), obgleich, wie er unmittelbar hinzuſezt, das ſubſtanzielle Seyn der Welt noch fehlte. Es iſt alſo immer nur der Unterſchied der ideellen und reellen Exiſtenz, *quia non sermonalis a principio sed rationalis Deus etiam ante principium* (Adv. Prax. 5.). Wird ferner geſagt: wenn in Gott der bloße Gedanke ſich erſt in der Zeit zu einer Perſon verhärtet haben ſollte, ſo müßte ja Tertullian Gott in die Zeit geſezt haben, es werde daher, was in Gott ewig ſey, nur in der Beſchreibung, als in der Zeit ſich entwickelnd, dargeſtellt; ſo iſt dieß ein ſehr willkürlicher Schluß, und man könnte mit demſelben Recht dieſen Kirchenlehrern auch die Vorſtellung eines Weltanfangs abſprechen. Wäre nach der Möhler'ſchen Deutung der Ausdrücke ἐνδιάθετος und προφορικὸς der Logos auch als προφορικὸς ewig ſich ſelbſt gleich geweſen, ſo könnte es auch keinen Zeitanfang der Welt gegeben haben.

9) Legat. c. 10.: Der Sohn iſt λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ.

ligkeit des Logos, ohne deßwegen den Logos selbst als persönliches Wesen aus Gott hervorgehen zu lassen, wie die zuvor genannten Kirchenlehrer annahmen, deren Vorstellungsweise, wie hieraus hauptsächlich erhellt, überhaupt der Begriff der Emanation zu Grunde liegt. Tertullian sieht sich daher selbst zu dem Geständniß veranlaßt, daß der Sohn nach seiner Vorstellung eine Projection (προβολή, **prolatio**) derselben Art sey, wie die Aeonen des Gnostikers Valentin, weiß aber dagegen nur dieß zu bemerken, daß wenn auch die Häresis sich dieses Worts oder Begriffs bediene, hieraus nicht folge, daß nicht auch die Wahrheit sich desselben bedienen könne, die Häresis habe ihn ja doch nur von der Wahrheit erhalten. Zudem nehme Valentin eine solche Trennung seiner Aeonen von dem höheren Princip, das sie aus sich hervorgehen lasse, an, daß der Aeon den Vater nicht kenne [10]). Indem man den Sohn, ungeachtet seiner persönlichen Subsistenz, in ein so viel möglich enges Verhältniß zu dem Vater setzte, suchte man das Anstößige, das die Emanations-Idee haben konnte, auch dadurch zu entfernen, daß man das Hervorgehen des Sohns aus dem Vater auf keine Weise als eine Verminderung der Substanz des Vaters gedacht wissen wollte. Dieser Voraussetzung begegnen schon Justin und Tatian durch die Bemerkung, daß, wenn wir ein vernünftiges Wort von uns geben, wir auch Vernunft erzeugen, aber nicht durch Lostrennung, so daß unsere Vernunft vermindert würde, was demnach von unserer Vernunft gelte, auch von der höchsten Vernunft, dem Logos Gottes, gelten müsse. Daher erläutern diese und andere Kirchenlehrer das Verhältniß des Vaters zum Sohn durch das Bild eines Lichts oder einer Fackel, an welcher viele andere angezündet werden können, ohne daß dadurch eine Verminderung des ursprünglichen Lichtes oder Feuers ent-

10) Adv. Prax. c. 8.

ſtehe. Der Sohn iſt daher, was der eigentlichſte Begriff der Emanation iſt, in demſelben Sinne Gott aus Gott, in welchem er Licht aus Licht iſt [11]).

Freier von Emanations-Vorſtellungen ſind unter dieſen älteſten Kirchenlehrern nur Athenagoras und Irenäus, was bei dem letzteren offenbar darin ſeinen Grund hat, daß er als Beſtreiter der Gnoſtiker größeres Bedenken trug, als Tertullian, mit den Gegnern doch wieder in derſelben Grundanſicht übereinzuſtimmen. Er verwirft daher, obgleich zunächſt nur gegen die Gnoſtiker, daß der Logos eine **prolatio** ſey, weil dadurch Gott zu einem zuſammengeſezten, theilbaren, körperlichen Weſen werde, und da Irenäus an der gnoſtiſchen Lehre von Gott tadeln zu müſſen glaubte, daß ſie menſchliche Affectionen und Geiſtesthätigkeiten auf Gott übertrage, ſo konnte er auch die Unterſcheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς, ſofern ihr das Verhältniß des Denkens und Sprechens bei dem Menſchen zu Grunde lag, nicht billigen [12]). Bei Irenäus, wie bei Athenagoras, hat

11) Juſtin Dial. cum Tryph. c. 61. 128. Tatian Or. c. Gr. c. 8. Tertullian Adv. Prax. c. 8. Apol. 21.: *Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de Deo profectum est, Deus est, Dei filius et unus ambo.*

12) Adv. Haer. II, 28.: *Vos*, ſagt Irenäus zunächſt gegen die Gnoſtiker, was aber ebenſo gegen einen Tertullian u. A. gilt, *generationem ejus ex patre divinantes et verbi hominum per linguam factam prolationem transferentes in verbum Dei juste detegimini vobis ipsis, quod neque humana neque divina noveritis.* Vgl. c. 13., wo ſich Irenäus ebenſo gegen diejenigen erklärt, *qui generationem prolativi hominum verbi transferunt in Dei aeternum verbum, et prolationis initium donantes et geneſin, quemadmodum*

die Abneigung gegen das Emanatiſtiſche die Folge gehabt, daß ſie, indem ſie nun auch keinen beſtimmten Moment des Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater feſthalten, uns im Unklaren darüber laſſen, wie weit ſie den Sohn als perſönliches Weſen ſich gedacht haben. Athenagoras ſagt blos, der Vater und der Sohn ſeyen Eins, der Sohn ſey im Vater und der Vater im Sohn, durch die Einheit und Kraft des Geiſtes, der Verſtand und die Vernunft (νοῦς καὶ λόγος) des Vaters ſey der Sohn Gottes, was kaum an eine perſönliche Subſiſtenz denken läßt; Irenäus hebt beſonders hervor, daß Gott ganz Geiſt (mens, νοῦς), ganz Logos ſey, daß er, was er denke, ſpreche, und was er ſpreche, denke, daß der Logos ſein Gedanke, der Logos Geiſt und der Vater ſelbſt der alles umſchließende Geiſt ſey. Daher läßt er auch den Sohn von Ewigkeit mit dem Vater zugleich exiſtiren, und wenn er auch vom Sohn ſagt, daß er immer von Anfang an den Vater offenbare, und den Sohn als das Sichtbare des Vaters von dem Vater als dem Unſichtbaren des Sohns unterſcheidet, ſo liegt doch auch darin ſo wenig als in jener Coexiſtenz der beſtimmte Begriff eines perſönlichen Weſens [13]). Auch bei dieſen beiden Schriftſtellern liegt doch wieder die Emanationsvorſtellung zu Grunde, nur in einer feineren Form. Wenn Athenagoras vom heiligen Geiſt geradezu ſagt, er ſey nach der chriſtlichen Vorſtellung ein Ausfluß Gottes, der wie ein Sonnenſtrahl ausfließe und wieder zurückgehe [14]), ſo dachte er ſich wohl auch den Sohn als

---

et suo verbo. Et in quo distabit verbum Dei, imo magis ipse Deus, cum sit verbum, a verbo hominum, si eandem habuerit ordinationem et emissionem generationis?

13) Athenag. a. a. O. Irenäus Adv. haer. II. 28, 5. 30, 9. III. 6, 1. 18, 1. IV. 5, 3. 6, 6. 7.

14) A. a. O.

eine ſolche, nur immanentere, Emanation. Irenäus nennt nicht nur den Sohn und Geiſt die dem Vater zu allem behülfliche **progenies et figuratio**, ſondern gebraucht von ihnen auch den characteriſtiſchen Ausdruck, ſie ſeyen die Hände Gottes, womit ohne Zweifel die im Sohn und Geiſt ſich äuſſernde und zu einer beſtimmten Form ſich geſtaltende göttliche Wirkſamkeit unter dem Bilde einer ſich ſowohl ausſtreckenden als wieder zurückziehenden Hand dargeſtellt werden ſoll. Beide, der Sohn und der Geiſt, oder, wie Irenäus ſie gleichfalls bezeichnet, das Wort und die Weisheit, ſind die immanenten Principien dieſes nach auſſen gehenden Wirkens, wobei ohne Zweifel das Verhältniß des Sohns zum Vater als das immanentere und conſtantere durch den Ausdruck **progenies** von dem des heiligen Geiſtes unterſchieden werden ſoll, deſſen Wirkſamkeit der Ausdruck **figuratio** als eine freiere, mehr auf Einzelnes ſich erſtreckende und in ihren verſchiedenen Aeuſſerungen wechſelnde, zu bezeichnen ſcheint [15]).

Die Emanations-Vorſtellung ſchließt von ſelbſt das Subordinations-Verhältniß in ſich, dafür ſprachen ſich daher auch alle dieſe, in Eine Klaſſe gehörenden, Kirchenlehrer unumwunden aus, die Apologeten aus Veranlaſſung der bekannten, den älteſten Chriſten von den Heiden gemachten Vorwurfs des Atheiſmus, zu deſſen Widerlegung ſie die höchſten Objecte der religiöſen Verehrung der Reihe nach aufzählen, als höchſtes Princip, den Vater, wie Athenagoras ſein Weſen beſchreibt, den Einen, Ungezeugten, Ewigen, den Unſichtbaren, Leidensloſen, der nicht begriffen und erfaßt, ſondern nur mit dem Geiſt und der denkenden Vernunft erreicht werden kann, von Licht und Schönheit, vom Geiſt und von unausſprechlicher Macht umgeben iſt, den Schöpfer, Ordner und Erhalter des Alls, auf ihn folgt, wie Juſtin

15) Vgl. die Lehre von der Verſöhnung S. 41.

ausdrücklich sagt, in zweiter Ordnung, der Sohn, und in dritter der prophetische Geist. Diese drei sind, setzt Athenagoras hinzu, sowohl Eins als unterschieden. Wenn auch der Unterschied an sich das Subordinations-Verhältniß noch nicht in sich schließt, und ebenso auch, wie bemerkt worden ist, die von Justin gebrauchten Ausdrücke (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες — ἐν τρίτῃ τάξει) an sich möglicher Weise von Coordination verstanden werden könnten, so läßt doch der ganze Zusammenhang dieser Aufzählung nur die Vorstellung des Subordinations-Verhältnisses zu, indem nicht nur der Vater in so hohen Ausdrücken als der Eine absolute Gott vorangestellt wird, daß an eine Gleichstellung der Folgenden mit ihm nicht gedacht werden kann, sondern auch in unmittelbarer Folge die Engel an den Sohn und Geist sich anschliessen [16]). Was ist daher natürlicher, als die Annahme eines durch die ganze Reihe hindurchgehenden Subordinations-Verhältnisses? Die enge Verbindung, in welcher bei den ältesten Vätern die Engel so oft mit den Personen der Trinität erscheinen [17]), zeigt überhaupt, wie sehr die ganze

16) Bei Justin, zwar nicht Apol. I. 13., aber 6., wo neben Gott und dem Sohn auch der τρατὸς τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων genannt ist. Die Engel sind hier blos deswegen dem heiligen Geist vorangestellt, weil der Sohn oder Logos selbst auch Engel genannt wird (vgl. Dial. c. Tryph. c. 60.: καὶ ἄγγελος τῆ τῶν ὅλων ποιητῆ θεῆ καλεῖται καὶ νοεῖται εἶναι, ἐκ τῆ διαγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τῆ πατρὸς τῆ ποιητῆ τῶν ἁπάντων). Athenagoras setzt zu der obigen Stelle hinzu: καὶ ἐκ ἐπὶ τούτοις τὸ θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τῆ παρ' αὐτῆ λόγου διένειμε.

17) So auch bei Irenäus, IV. 6, 7.: ***Ministrat ei (patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est, filius et spiritus s. verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli.*** Wie wenig hier noch eine feste Grenzlinie

Trinitäts-Vorſtellung noch eine ins Unbeſtimmte zerfließende und nur äuſſerlich an den gegebenen Namen hängende war. Schließt die Emanations-Idee an ſich ſchon das Subordinations-Verhältniß in ſich, ſo liegt es in der Natur der Sache, daß je ſtärker jene hervortritt, auch die Subordination um ſo beſtimmter ausgeſprochen wird, wie dieß bei Tertullian der Fall iſt, der ſich der bildlichen Vergleichungen bedient, Vater, Sohn und Geiſt verhalten ſich zu einander, wie Wurzel, Stamm und Frucht, oder wie Quelle, Fluß und Bach, oder wie Sonne, Sonnenſtrahl und Strahlenſpize [18]). Tertullian hat das Eigene, daß er dieſe drei Momente der Trinität auch als ebenſo viele Zeitperioden unterſcheidet. Zuerſt trat aus dem Weſen des bis dahin allein exiſtirenden Gottes der Logos vermittelſt des Schöpfungswortes als beſonderes, perſönlich ſubſiſtirendes Weſen hervor, deſſen Wirkſamkeit ſich ſowohl auf die ganze altteſtamentliche Offenbarung, als auch auf die Erſcheinung Chriſti erſtreckte, wie aber der Sohn aus dem Vater hervortrat, in welchem er zuvor war, ſo trat in der Folge aus dem Sohn der bis-

---

gezogen war, zeigt auch die Unterſcheidung, die Lactantius (Inst. div. IV, 8.) zwiſchen den Engeln und dem Sohn Gottes macht: *illi ex Deo taciti spiritus exierunt* (und zwar *naribus*), *ille vero cum voce ac sono ex Dei ore processit, sicut verbum.*

18) Adv. Prax. c. 8.: *Tertius est spiritus a Deo et filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio, nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit, et* οἰκονομίας *statum protegit.* Vgl. c. 25.: *Ita connexus patris in filio, et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero.* Daher ſagt Tertullian vom Geiſt auch, er ſey *a patre per filium.* c. 4.

her in ihm eingeſchloſſene Geiſt hervor [19]). So hatte man eine Dreiheit von Perſonen in abſtufender Folge. Die Ausgleichung mit der Idee der Einheit Gottes fand man theils in der die drei Perſonen verbindenden moraliſchen Einheit [20]), theils noch näher und natürlicher in der aus der Emanations-Idee ſich ergebenden Weſens-Einheit. Es waren drei verſchiedene, im Verhältniß der Unterordnung zu einander ſtehende, aber dadurch zur Einheit verbundene Perſonen, daß ihr ſubſtanzielles Weſen in allen daſſelbe, das eine aus dem

19) Adv. Prax. c. 12. bemerkt Tertullian über die Worte der Geneſis: Laſſet uns den Menſchen machen: *Immo, quia jam adhaerebat illi filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia spiritus in sermone, ideo pluraliter pronunciavit: faciamus* u. ſ. w. Schon bei der Schöpfung ſpricht er von einer dritten Perſon, ſie war aber noch in der zweiten enthalten, *spiritus in sermone.* Deswegen ſeyen nach der Schrift Zeiten und Urſachen zu unterſcheiden. A. a. O. c. 13.: *Nos qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime Paraclети, non hominum, discipuli duos quidem definimus, patrem et filium, et jam tres cum spiritu sancto secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum.* Dieſes *jam* kann ſich wohl nur darauf beziehen, daß Tertullian als Montaniſt erſt den Montanismus als die Epoche betrachtete, in welcher der heilige Geiſt zu ſeiner vollen Wirkſamkeit und Perſönlichkeit gelangte. Vgl. c. 3.: *tres jam jactitant a nobis praedicari.* Wie die Trinität nur von Periode zu Periode geworden iſt, ſo gehen die Perſonen materiell aus einander hervor. Der Vater iſt die urſprüngliche Totalität der Subſtanz, der Sohn eine, aus dieſer Subſtanz gleichſam ausgeſchnittene, *portio totius* (Adv. Prax. 9. 26.), und aus dem Sohn geht der Geiſt hervor (c. 8.), in welchem das göttliche Weſen ſich vollends in ſeiner äuſſerſten Spize abſchließt.

20) Wie Juſtin Apol. I, 22. vom Sohn ſagt: ἕτερός ἐστι τῶ ϑεῶ ἀριϑμῶ, ἀλλ' οὐ γνώμῃ.

andern hervorgegangen war [21]). Auch Irenäus kann ſich dieſes Verhältniß nicht anders gedacht haben, wenn er bei

21) Adv. Prax. c. 2. Tertullian ſagt hier gegen den Unitarier oder Monarchianer Praxeas: *existimat meram veritatem possidere, dum unicum Deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat. Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur* οἰκονομίας *sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum.* (Dieß iſt die eigentliche Bedeutung des Worts οἰκονομία im Sprachgebrauch der Kirchenväter. Es liegt in ihm der Begriff einer, durch eine Vielheit ſich vermittelnden, Einheit. So kommt das Wort auch ſchon bei Tatian Or. c. Gr. 8. vor: τὸ ἀποτμηθὲν τῇ πρώτῃ κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προλαβόν, ἂν ἐνδεὲς τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν, d. h. das Abgeſchnittene iſt von der Subſtanz getrennt, das als Theil Unterſchiedene aber, das durch freie Selbſtbeſtimmung die Oekonomie, die Vielheit in der Einheit, hinzunimmt, verurſacht in dem, aus welchem es iſt, keinen Mangel. Es iſt alſo ein Unterſchied in der Einheit, aber ein ſolcher, welcher innerhalb der Subſtanz Gottes bleibt. Auch wenn οἰκονομία die Menſchwerdung und das Menſchliche des Erlöſers bedeutet, liegt darin der Begriff eines Planes, welcher in ſeiner Realiſirung die Verſchiedenheit ſeiner Momente ſowohl, als ſeine Einheit in der Trinitäts-Idee hat. Man vgl. über die verſchiedenen Bedeutungen des Worts οἰκονομία Daniel, Tat. der Apol. S. 159. f.) *Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status, et unius potestatis quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine et patris et spiritus sancti deputantur.* Im Folgenden zeigt Tertullian weiter, daß im Begriff der Monarchie keineswegs liege, daß ſie ſchlechthin auf Einen beſchränkt ſeyn müſſe. *Nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchicam, ut non etiam*

Sohn und Geiſt als die **progenies** und **figuratio** Gottes und beide zuſammen als die Hände Gottes bezeichnete, und nicht blos den Sohn dem Vater, ſondern auch den Geiſt dem Sohn unterordnete.

An dieſe Dreiheit göttlicher Perſonen, dieſe Trias, wie Theophilus dieſes Verhältniß zuerſt mit dieſem Ausdruck bezeichnet [22]), ſchloß ſich zunächſt, wie ſchon bemerkt worden iſt, in weiterer Abſtufung die Sphäre der Engel an, in welcher daſſelbe von Stufe zu Stufe ſich mittheilende göttliche Princip ſich ins Unbeſtimmbare weiter individualiſirte. Bei Irenäus und Tertullian findet ſich nun aber auch die bemerkenswerthe Andeutung einer Idee, in welcher das Verhältniß des Logos zum Menſchen als ein weſentlich inneres aufgefaßt und die Menſchwerdung des Logos aus der an ſich ſeienden Idee deſſelben abgeleitet wird. Es iſt ſchon gezeigt worden, wie man das Hervorgehen des Logos aus Gott zur perſönlichen Subſiſtenz aus dem Geſichtspunct der ſich

---

per alias proximas personas administretur, quas ipse prospexerit officiales sibi. Vgl. c. 8.: *Protulit Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet* (dieſes Emanations- und Subordinationsſyſtem war demnach beſonders auch Lehre des Montanismus) *sicut radix fruticem, et fons fluvium, et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt.* — Irenäus drückt ſich über dieſes Subordinationsſyſtem ſo aus V, 36: *hanc esse adornationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri, Apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per spiritum quidem ad filium, per filium autem adscendere ad patrem.* Die Presbyter, auf die ſich Irenäus beruft, können nur die, mit dem Apoſtel Johannes in näherer Verbindung ſtehenden, Presbyter der kleinaſiatiſchen Gemeinden ſeyn. Auch Irenäus weiſt uns demnach mit dieſem Subordinationsſyſtem in die Localität des Montanismus zurück.

22) Ad Autol. II, 15.

realiſirenden Idee betrachtete. Unter denſelben Geſichtspunct ſtellte man auch das Verhältniß des Logos zum Menſchen, ſofern der Logos von Anfang an die Beſtimmung der Menſchwerdung hatte. Der Menſch iſt zwar nicht blos durch den Logos, ſondern auch nach dem Bilde des Logos geſchaffen. So lange aber der Logos ſelbſt noch nicht Menſch geworden, noch unſichtbar war, war auch das Bild, nach welchem er den Menſchen ſchuf, ſomit er ſelbſt als das Urbild des Bildes, das der Menſch an ſich tragen ſollte, noch etwas Unkräftiges und Unvollkommenes, der wahren Realität Ermangelndes; das Bild Gottes war im Logos ſelbſt noch bloße Idee, daher blieb es auch im Menſchen noch bloße Idee und konnte ſich in ihm noch nicht wahrhaft verwirklichen, weswegen der Menſch es durch die Sünde ſo leicht wieder verlor, oder vielmehr, weil er es eigentlich noch gar nicht hatte, nur der Sünde anheimfallen konnte. Erſt durch die Menſchwerdung des Logos kam die Idee des Bildes, nach welchem der Menſch geſchaffen wurde, zu ihrer wahren Realität, und wie auf dieſe Weiſe erſt der Begriff des Logos oder des Sohns Gottes realiſirt wurde, ſo iſt die Menſchwerdung des Sohnes Gottes auch die Vollendung der Schöpfung des Menſchen: in dem menſchgewordenen Sohn Gottes trat nun auch der vollkommene Menſch ins Daſeyn. Gott und Menſch gehören demnach weſentlich zuſammen, ihre Vermittlung iſt der Sohn Gottes, zu deſſen Begriff es an ſich gehört, Menſch zu werden, da die Idee ſeines Weſens ebenſo nur im Menſchen ihre Wirklichkeit hat, wie dagegen der Menſch nur in der Einheit ſeiner Natur mit dem menſchgewordenen Logos ſein wahrhaft ſubſtanzielles Seyn haben kann. Es iſt demnach nicht blos das Zufällige des Sündenfalls, was die Menſchwerdung des Logos veranlaßte, ſondern ihre Nothwendigkeit iſt in der Idee Gottes ebenſoſehr, als im Weſen des Menſchen ſelbſt begründet, und die Menſchwerdung ſelbſt kann daher auch nicht blos als ein in einem beſtimmten

Moment mit Einem Male erfolgender göttlicher Act angesehen werden, ſondern die ganze der Geburt Chriſti vorangehende Menſchengeſchichte, die **longa expositio hominum**, iſt die allmälige Realiſirung der in Chriſtus ins Daſeyn getretenen Idee. Obgleich dieſe Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen, als einer immanenten weſentlichen Einheit, die ſpeculative Idee des Gottmenſchen, uns hier noch ganz in ihren erſten noch unbeſtimmten Andeutungen begegnet, ſo iſt ſie doch ſchon hier ein merkwürdiger Anknüpfungspunct für Ideen, welche in der Folge immer größere Bedeutung erhielten [23]).

23) Man vgl. mit dem Obigen meine Geſch. der chr. Lehre von der Verſöhnung S. 39. f. und die daſelbſt aus Irenäus und Tertullian angeführten Stellen. Auf die ſucceſſive Realiſirung der Logos-Idee in der Menſchheit bezieht ſich beſonders folgende Stelle bei Irenäus III, 16, 6.: *Verbum, unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati — et carò factus ipse est dominus noster Jesus Christus — veniens per universam dispositionem* (in der ganzen Periode der vorchriſtlichen Offenbarung wirkt er ſchon in der Menſchheit) *et omnia in semet ipsum recapitulans — et hominem ergo in semet ipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis et Verbum homo, universa in semet ipsum recapitulans, ut sicut in supercoelestibus et spiritualibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, — sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat, — et apponens semet ipsum caput ecclesiae universa attrahat ad semet ipsum apto in tempore.* Der Begriff des *recapitulare*, ἀνακεφαλαιοῦσθαι, iſt wiederherſtellen, auf den Anfang zurückführen. Chriſtus ſtellt alſo, ſofern er alles in ſich recapitulirt, den Anfang, d. h. das urſprüngliche Bild Gottes im Menſchen wieder her. Aber nach Irenäus hatte ja der Menſch anfangs das eigentliche und volle Bild Gottes noch nicht. Daher kann ſich dieſes Recapituliren auf den Anfang nur inſofern beziehen,

Sehen wir auf den Ausgangspunct aller dieſer Vorſtellungen zurück, um nach dem bewegenden Princip zu fragen, durch welches das an ſich Eine göttliche Weſen in dieſe Reihe concreter Formen aus ſich herauszugehen beſtimmt wird, ſo können wir zunächſt nur auf das Weſen der Emanations-Idee zurückgehen. Je beſtimmter dieſe Idee der Vorſtellungsweiſe der Kirchenlehrer zu Grunde liegt, deſto mehr erhält das Trinitäts-Verhältniß die Form und den Character eines phyſiſchen Proceſſes. Derſelbe Naturproceß, durch welchen aus der Subſtanz der Sonne Licht und Strahlen, aus der Quelle Fluß und Bach, aus der Wurzel Stamm und Frucht hervorgehen, findet im göttlichen Weſen ſtatt, wenn die mit dem Vater identiſch gedachte göttliche Subſtanz den Sohn und Geiſt aus ſich hervortreibt [24]). Auch von dem abſtrac-

ſofern der Anfang zwar das an ſich Seyende iſt, aber ebendeswegen auch dasjenige, was ſich erſt verwirklichen muß. Chriſtus recapitulirt alſo alles in ſich, ſofern er nicht nur die Verwirklichung der Idee iſt, ſondern auch in dieſer Verwirklichung auf das Anſichſeyn der Idee, als den erſten Anfang, von welchem alles ausgehen muß, zurückweiſt. Er iſt die Einheit der Idee und der Wirklichkeit. — Eine Andeutung derſelben Idee, von welcher hier die Rede iſt, liegt vielleicht auch bei Theophilus Ad Autol. II. 15. in derſelben Stelle, in welcher Theophilus die drei erſten Schöpfungstage Typen der Trias nennt, d. h. Gottes, ſeines Logos und ſeiner Weisheit. Er ſezt nämlich hinzu: τετάρτῳ δὲ τύπῳ (oder τόπῳ) ἐγὼ ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός, ἵνα ᾖ θεὸς λόγος, σοφία, ἄνθρωπος. Auch hier ſchließt ſich demnach, wie durch eine innere weſentliche Einheit, der Menſch unmittelbar an den Logos und die Sophia an.

24) Am unmittelbarſten ſpricht dieß Tertullian Adv. Prax. c. 8. aus: *Protulit Deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. — Ne dubitaveris filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium, et solis radium, quia omnis origo parens est, et omne, quod ex origine profertur, progenies est.*

teren Verhältniß des Denkens und Sprechens, oder der Idee und ihrer Realität, kommen die Kirchenlehrer doch immer wieder auf die mehr oder minder nur nach der Analogie eines phyſiſchen Proceſſes gedachte Kategorie der Urſache und Wirkung zurück. Nur Tertullian ſcheint einmal [25]) dem objectiven Proceß des Trinitätsverhältniſſes ſeine ſubjective Seite im menſchlichen Bewußtſeyn gegenüberſtellen zu wollen, indem er den Unterſchied des A. und N. T. ſo beſtimmt, im N. T. ſey das Bewußtſeyn der Einheit Gottes erſt dadurch ein wahrhaft concretes, daß der Glaube an die Einheit Gottes durch den Sohn und Geiſt vermittelt, oder Gott als Sohn und Geiſt gewußt werde. Gott wäre alſo nicht, was er nach der Idee ſeines Weſens für das ſubjective Bewußtſeyn ſeyn ſoll, wenn er nicht Sohn und Geiſt wäre. Daß er aber, um für das ſubjective Bewußtſeyn zu ſeyn, Sohn und Geiſt iſt, ſezt voraus, daß es an ſich zu ſeinem Weſen gehört, für das ſubjective Bewußtſeyn zu ſeyn, und dieſes ſubjective Bewußtſeyn iſt daher ebenſo ſehr ein Moment des göttlichen Weſens ſelbſt, als das Seyn Gottes in den Formen des Sohns und Geiſtes. Was alſo Gott an ſich iſt, muß er auch für den Menſchen ſeyn, und was er für den Menſchen iſt, iſt er auch wieder für ſich ſelbſt, oder an ſich. Was jedoch Tertullian in dieſer Beziehung andeutet, iſt nur

25) Adv. Prax. c. 31.: *Quae est substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Joannem, si non exinde pater et filius et spiritus, tres creditl, unum Deum sistunt? Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per filium et spiritum, ut eorum jam Deus in suis proprtis nominibus et personis cognosceretur, qui et retro per filium et spiritum praedicatus non intelligebatur. Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim patrem, dum eundem filium dicunt, et negant filium, dum eundem patrem credunt.*

eine ſpeculative Ahnung, auf welche wir kein weiteres Gewicht legen können. Abgeſehen von dem Emanationsproceß erſcheint das Trinitätsverhältniß, wie es ja auch ein zeitlich ſich entwickelndes iſt, als ein blos zufälliges und willkürliches, durch den ſchlechthinigen Willen Gottes geſezтes [26]), weswegen auch das Verhältniß Gottes und der Welt ohne alle ſpeculative Begründung iſt, obgleich die Trinitäts-Idee wenigſtens inſofern das Vermittelnde zwiſchen Gott und der Welt iſt, ſofern der Logos nicht nur der Weltſchöpfer iſt, ſondern auch ſelbſt erſt mit dem Moment der Weltſchöpfung zur vollen Realität ſeines perſönlichen Daſeyns gelangt. Wie äuſſerlich das Verhältniß Gottes und der Welt gedacht wurde, zeigt insbeſondere auch die Polemik Tertullians gegen Hermogenes. Hermogenes beſtritt die Lehre von einer Schöpfung der Welt aus Nichts, und da er ebenſo wenig annehmen zu können glaubte, daß Gott die Welt aus ſich ſelbſt hervorgebracht habe, weil dieß mit der Unſichtbarkeit und Unveränderlichkeit Gottes ſtreiten würde, ſo ſchien ihm das Daſeyn der Welt nur aus der Vorausſezung einer ewigen Materie erklärt werden zu können, welche weder blos körperlich, noch unkörperlich, ein ins Unendliche wild ſich bewegendes, aber durch die unmittelbare Nähe und Gegenwart Gottes zur Ordnung und Ruhe gebrachtes, Chaos, an ſich weder gut noch böſe, zwar die Empfänglichkeit für das Gute hat, aber wegen ihrer Unendlichkeit von der bildenden Kraft Gottes nie ganz durchdrungen werden kann [27]). So

---

26) Adv. Prax. c. 10.: *Dei posse velle est, et non posse nolle, quod autem voluit et potuit et ostendit. Ergo quia, si voluit semetipsum sibi filium facere, potuit, et quia si potuit, fecit, tunc probabis illum et potuisse et voluisse, si probaverit, illum fecisse.*

27) Tertullian Adv. Hermog. 2. 35. f. Vgl. Neander, Antignoſtikus S. 424. f.

nur ſchien ihm die bei der Annahme einer Schöpfung aus Nichts immer wieder ſich aufdringende Schwierigkeit, warum der abſolut gute und vollkommene Schöpfer keine abſolut gute und vollkommene Welt geſchaffen habe, gehoben werden zu können [28]). Tertullian zeigt größtentheils ſehr treffend, daß die Annahme einer ewigen, mit Gott ſowohl identiſchen, als von ihm verſchiedenen, Materie nicht nur mit der Abſolutheit Gottes ſtreite, ſondern auch nicht einmal in Anſehung des Böſen die Frage, um deren Beantwortung es dem Hermogenes hauptſächlich zu thun war, befriedigend löſe [29]), auf der andern Seite legt ſich aber auch die Hal-

28) Die Anſicht vom Böſen, daß es der nothwendige Gegenſaz des Guten ſey, verwarf Hermogenes. Tert. a. a. O. c. 15.: *Et Hermogenes expugnat quorundam argumentationes dicentium: mala necessaria fuisse ad illuminationem bonorum ex contrariis intelligendorum.*

29) Tert. a. a. O. c. 15.: *Si ideo malum non ex nihilo, ne Dei fiat, de cujus arbitrio videbitur factum, sed ex materia, ut ipsius sit, de cujus substantia erit factum, et hic auctor mali habebitur Deus, qui cum eadem virtute et voluntate debuisset omnia ex materia protulisse, aut tantum bona, non omnia tamen bona protulisset, etiam mala, utique aut volens esse mala, si poterat efficere, ne essent, aut non volens efficere omnia bona, si voluit et non fecit, dum nihil intersit, per infirmitatem dominus auctor mali extiterit an per voluntatem.* — C. 16.: *Nihilominus et per materiam Deus auctor mali ostenditur, si ideo materia praesumta est, ne Deus mali auctor videretur, exclusa itaque materia, dum excluditur causa ejus, superest uti Deum omnia ex nihilo fecisse constet. Videbimus an et mala, cum apparuerit quae mala et an mala. Interim et quae putas, dignius enim de suo arbitrio produxit haec quoque producendo de nihilo, quam de praejudicio alieno, si de materia produxisset. Libertas, non necessitas Deo competit:*

tungsloſigkeit der gewöhnlichen Vorſtellung einer zeitlichen Schöpfung der Welt aus Nichts ganz offen dar, wenn Tertullian auf die ſchon von Hermogenes gemachte Einwendung, daß Gott, wie er ewig Gott ſey, ſo auch ewig Herr geweſen ſeyn müſſe und als Herr auch nicht ohne etwas, worüber er Herr war, habe ſeyn können [30]), nur dieß zu erwiedern weiß, das Eine ſey Gott ſeinem Weſen nach immer geweſen, das Andere aber ſey er erſt geworden, ohne irgend einen Anſtoß an einer Behauptung zu nehmen, welche nicht nur das Verhältniß Gottes zur Welt als ein zeitlich entſtandenes, ſomit auch als ein blos zufälliges und äuſſerliches auffaßt, ſondern auch das Seyn und Wirken Gottes ſelbſt durch die Form der Zeit bedingt ſeyn läßt, und überhaupt jeden Zuſammenhang der Weltſchöpfung mit dem abſoluten Weſen Gottes läugnet.

Drittes Kapitel.

Die alexandriniſchen Kirchenlehrer Clemens und Origenes.

So ſehr die Kirchenlehrer, von deren Trinitäts-Vorſtellungen bisher die Rede war, in der Hauptſache unter ſich zuſammenſtimmen, ſo findet doch auf der andern Seite eine

---

malo voluerit mala a semetipso condidisse, quam non potuerit non condidisse. Das Abſolute der Gottes-Idee iſt hier ſehr beſtimmt ausgeſprochen, aber nur als abſolute Willkür.

30) Tert. a. a. O. c. 3.: *Adjicit et aliud: Deum, semper Deum, etiam dominum fuisse, nunquam non Deum. Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi, sicut et semper Deum, si non fuisset aliquid retro semper, cujus semper dominus haberetur: fuisse itaque materiam semper Deo domino.*

nicht unbedeutende Differenz ſtatt, wenn wir auf die Frage zurückgehen, wie ſie ſich überhaupt das Weſen Gottes gedacht haben. Ein Tertullian, welcher die Subſtanz Gottes in die concreten Geſtalten des Sohns und Geiſtes ſich projiciren und ausbreiten ließ, mußte ſich das Weſen Gottes überhaupt mit den concreteſten Beſtimmungen denken. Seine ganze Emanations- und Subordinationstheorie ſchließt von ſelbſt die Vorausſezung aus, daß das Weſen Gottes für das menſchliche Bewußtſeyn ſchlechthin tranſcendent und unerreichbar ſey. Gott iſt vielmehr ſowohl in der Natur, deren Schöpfer er iſt, als in dem Bewußtſeyn des Menſchen, das als **testimonium animae naturaliter christianae** auch die Immanenz Gottes im Menſchen bezeugt, dem Menſchen ſo gegenwärtig, daß die Möglichkeit einer objectiven Gottes-Erkenntniß nicht in Zweifel gezogen werden kann [1]). Trägt doch Tertullian kein Bedenken, das ſubſtanzielle Weſen Gottes, wenn auch Gott, wie nicht geläugnet werden kann, nur als Geiſt zu denken iſt, geradezu mit dem Ausdruck

1) Schon die Beſtreitung des gnoſtiſchen Dualismus, welcher mit der Trennung der Natur von Gott auch die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniß läugnete, veranlaßte die Kirchenlehrer um ſo mehr, die Erkennbarkeit und Begreiflichkeit Gottes zu behaupten. Man vgl. Tert. Adv. Marc. 1, 9. f.: *Habet Deus testimonium totum hoc, quod sumus et in quo sumus. — Quale est enim, ut aliquid extraneum Deo sit? Sicut creator, ex hoc et Deus, et indubitatus Deus, quia omnia ipsius et nihil extraneum illi.* Gegen Gnoſtiker, *incognitum Deum audentes annunciare*, ſagt Irenäus Adv. haer. IV. 6, 4., *debent in semet ipsos audire: quemadmodum enim incognitus, qui ab ipsis cognoscitur? Quodcunque enim vel a paucis cognoscitur, non est incognitum. Dominus autem non in totum non posse cognosci et patrem et filium dixit, ceterum supervacuus fuisset adventus ejus. — Edocuit — sine Deo non cognosci Deum* (durch die Offenbarung des Sohns).

corpus zu bezeichnen, und menſchliche Thätigkeiten und Affectionen auf Gott überzutragen, wofern man nur zugleich auch den Unterſchied der Subſtanzen feſthalte [2]). Auf die

2) Tert. Adv. Prax. 7.: Gott hat eine *effigies*. *Quis enim negavit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et si invisibilia illa quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis, quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit?* Vgl. De carne Chr. c. 11.: *si aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale, nisi quod non est.* Auch die Seele hat ein *invisibile corpus*. Sagt man, Tertullian habe die beiden Begriffe, Körper und Subſtanz, vermiſcht, ſo muß man zugleich ſagen, er habe ſich jede Subſtanz als körperlich gedacht: der Geiſt iſt ihm nur ein feinerer Körper. Darauf beruht Tertullians Anthropomorphismus. Die Perſönlichkeit Gottes iſt weſentlich keine andere, als die menſchliche, nur frei von allem menſchlich Unvollkommenen. Tertullian ſtellt den Canon auf (Adv. Marc. 11, 16.): *discerne substantias, et suos eis distribue sensus, tam diversos, quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dextram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae, quam incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae.* Um dem Anthropomorphismus zu entgehen, kehrt Tertullian die Sache um, und ſagt, nicht Gott müſſe man ſich menſchlich denken, ſondern den Menſchen göttlich: *Et haec ergo imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales, quales*

ſen Standpunct der Gottes-Idee mußte es ganz in der Natur der Sache liegen, daß das Hervorgehen des Sohnes

Deus. Pro substantia enim et status eorum et exitus distant. — Omnia patitur suo more, quo eum pati condecet, propter quem homo eadem patitur aeque suo more. Auch ein Leiden ſchreibt Tertullian Gott zu, conſequent nach dem Grundſaz: *Inquantum omne corporale passibile est, intantum quod passibile est, corporale est* (De an. c. 7.). Tertullian ſteht mit ſeiner Vorſtellung von der Körperlichkeit Gottes nicht allein. Am beſtimmteſten ſpricht unter den älteſten Schriftſtellern der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien von einem Körper Gottes, welcher zwar als Lichtnatur gedacht wird, aber doch Geſtalt und Glieder hat. Ohne Körper hätte Gott keine Geſtalt, ohne Geſtalt keine Schönheit, ohne Schönheit könnte er nicht geliebt, ohne Geſtalt nicht geſehen werden. Wie daher Gott eine körperliche Geſtalt hat, ſo hat auch der Menſch, nicht blos geiſtig, ſondern auch körperlich, das Bild Gottes an ſich. Vgl. die chr. Gnoſis S. 328. f. Daß Melito, der Biſchof von Sardes, welchen Gennadius (De dogmat. eccles. c. 4.) wegen ſeiner Lehre von der Körperlichkeit Gottes mit Tertullian zuſammenſtellt, dieſe Anſicht wirklich gehabt, und in ſeiner Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ (d. h. über die Körperlichkeit Gottes, περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεὸν, wie Origenes das Thema der Schrift Melito's angibt) dieſe ſeine Lehre vom Weſen Gottes und deſſen Ebenbilde im Menſchen vorgetragen habe, hat Piper in der Abhandlung über Melito (Theol. Stud. u. Krit. 1838. I. S. 71.) mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit gezeigt, nur hätte Piper die ſo klar vor Augen liegende montaniſtiſche Richtung Melito's nicht in Zweifel ziehen ſollen, und wenn wir nun den Zuſammenhang des Tertullian und Irenäus (welcher gleichfalls das Bild Gottes in den Körper ſezte, Adv. haer. V, 6.) mit dem Montanismus und des Montanismus ſelbſt mit dem Ebionitismus erwägen, ſo werden wir wohl nicht irren, wenn wir die Lehre von der Körperlichkeit Gottes als eine dem ebionitiſchen Judenthum eigenthümliche anſehen, und können es uns hieraus um ſo leichter erklären, wie die Lehre von der Körperlichkeit Got-

und Geiſtes aus der göttlichen Subſtanz in der concreten Form eines zeitlichen, auf ſinnliche Weiſe erfolgenden Actes gedacht wurde. Die übrigen Kirchenlehrer dagegen, mit Ausnahme des Irenäus, welcher mit der ihm eigenen, überall gnoſtiſche Extreme fürchtenden, beſonnenen Umſicht von einer zu abſtracten Unbegreiflichkeit Gottes ſich ebenſo fern zu halten ſuchte, als von einer zu concreten Begreiflichkeit[3]), neigten ſich mehr oder minder zur platoniſchen Anſicht hin

---

tes in ihrer urſprünglichen Verbindung mit der Lehre von Bilde Gottes als Lehre einer eigenen Partei ſich vorfindet der Audianer, von welchen Epiphanius ausdrücklich ſagt (Haer LXX, 9.), daß ſie auch noch in manchem anderem von de Kirche, wie ſie ſich damals um die Zeit der nicäniſchen Synod geſtaltet hatte, abweichen. Daß Epiphanius hiemit eine judai ſirende Richtung meinte, erhellt daraus, daß er in unmittel barem Zuſammenhang damit weiter ſagt: μετὰ γὰρ Ἰουδαῖοι βέλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν· τετέσταν ᾧ καιρῷ οἱ Ἰουδαῖοι, ποῦ τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα, τότε αὐτοὶ φιλονεικῆσαι τὸ πάσχα ἄγε Mit Rückſicht auf dieſen Zuſammenhang hätte daher auch Nean der (Geſch. der chr. Rel. u. Kirche, II. 3. S. 1466.), was Theo doret über die Audianer berichtet (Haer. fab. IV, 10.), de ſie die Finſterniß, das Feuer und das Waſſer für ἀγέννητα ha ten, oder, wie er H. E. IV, 9. ſagt, behaupten, Gott ſe nicht der Schöpfer der Finſterniß und des Feuers, unbedenkl cher auf die pſeudoclementiniſche Lehre zurückführen dürfe Daß ſie nach Epiphanius a. a. O. c. 2. über die Trinitätsleh rechtglaubig dachten, läßt ſich, wenn man an die tertullianiſch Form der Trinitätslehre denkt, mit dieſer Annahme wohl ve einigen.

3) Vgl. die chr. Gnoſis S. 466. Im Gegenſaz gegen eine mat rialiſtiſche Trennung des göttlichen Weſens hält Irenäus beſo ders feſt, daß Gott *simplex et non compositus et simil membrius et totus ipse sibimet ipsi similis et aequali* daß er alles, was man von ihm prädiciren kann, ganz (was übrigens auch in den pſeudocl. Homilien XVII, 7. v Gott geſagt wird).

Der bekannte platonische Ausspruch, daß Gott seinem Wesen nach ἐπέκεινα πάσης οὐσίας sey [4]), war ja der schon von Justinus, dem Märtyrer, mit besonderer Vorliebe erörterte Hauptsatz ihrer Gotteslehre [5]). Je mehr ihnen, wenn sie dieser platonisirenden Richtung folgten, der Begriff Gottes zu einer bloßen Abstraction werden mußte, desto willkommener mußte ihnen auf der andern Seite die Vorstellung eines göttlichen Wesens seyn, das sie, als den offenbaren, in sichtbarer Gestalt erscheinenden Gott, wie sie den Logos sich dachten, zum Träger des ganzen Inhalts der vorchristlichen und christlichen Offenbarung machen konnten; die Frage war nur, wie dieses Concrete mit jenem Abstracten vermittelt werden sollte, und wie insbesondere der so sinnlich bestimmte Act des Hervorgehens des Logos aus Gott mit dem Begriffe eines Gottes vereinigt werden konnte, welcher in seiner überwesentlichen Existenz vor allem alle Zeitverhältnisse von sich ausschliessen mußte? Diese Frage mußte mit um so grösserem Gewicht sich geltend machen, je weniger das christliche Gottesbewußtseyn der ältesten Kirchenlehrer dem platonischen Zuge zur Abstraction der Idee zu widerstehen vermochte.

Dieß ist der Standpunct, auf welchem wir die beiden Alexandriner Clemens und Origenes, insbesondere den erstern, stehen sehen. Das Abstracte der Gottes-Idee ist von keinem der ältern Kirchenlehrer, selbst den Origenes nicht ausgenommen, stärker und bestimmter ausgesprochen worden, als von Clemens. Nur durch Abstraction von allem Körperlichen und Unkörperlichem können wir uns, wie Clemens sagt [6]), zum Begriff des Allmächtigen erheben, was sich

4) De rep. VI. S. 509. Steph.

5) Dial. c. Tryph. c. 3. Dasselbe soll die so oft wiederholte Behauptung sagen, daß Gott keinen Namen habe.

6) Strom. V, 11.: Er beschreibt diesen Abstractionsproceß so: Wenn wir von allen körperlichen Eigenschaften absehen, so

uns aber auf dieſem Wege der Verneinung ergiebt, iſt die Erkenntniß nicht deſſen, was Gott iſt, ſondern nur was Gott nicht iſt. Denn Geſtalt und Bewegung, Stellung, Sitz und Ort, Rechtes und Linkes, kann ja vom Vater des Alls nicht einmal gedacht werden. Der berühmte, von den älteſten Kirchenlehrern gleichfalls ſo oft commentirte platoniſche Ausſpruch [7]), daß der Schöpfer und Vater des Alls zu finden ſchwer ſey, und wenn man ihn gefunden, unmöglich, ihn für alle auszuſprechen, drückte ganz die Anſicht des Clemens aus. Wie ſollte denn, ſagt er [8]) mit Berufung auf dieſen Ausſpruch, wenn es überhaupt ſchwer iſt, das Princip eines jeden Dings zu finden, und doppelt ſchwer, das oberſte und älteſte, die ἀρχὴ zu finden, welche für alles, was exiſtirt, Grund des Werdens und des Daſeyns iſt, das ausgeſprochen werden können, was weder Gattung iſt noch Unterſchied, weder Art noch Individuum, noch Zahl, weder Accidens noch Subſtanz. Auch das Ganze kann man es nicht mit Recht nennen, denn nach der Gröſſe wird das Ganze beſtimmt, und es giebt einen Vater des Ganzen. Auch von Theilen kann man bei ihm nicht reden, denn das Eine iſt untheilbar, und er iſt deßhalb das Unendliche (ἄπειρον), nicht als ob er dem Gedanken unerreichbar wäre, ſondern ſofern er ohne Dimenſion und Gröſſe iſt (nicht blos ſubjectiv, ſondern objectiv); er iſt ſomit geſtalt- und namenlos, und wenn wir ihn gleichwohl das Eine oder das Gute, oder die Vernunft, oder das Abſolute, oder Vater, oder Schöpfer, oder Herr nennen, ſo meinen wir damit nicht ſeinen eigent-

---

bleibt eine μονὰς, ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα· ἧς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονὰς, die reine Monas. Wenn man nun von dem Körperlichen und Unkörperlichen abſtrahire, und ſich in die Gröſſe Chriſti verſenke, und von da zum Unendlichen fortgehe, ſo komme man auf den negativen Begriff des Allmächtigen.

7) Tim. S. 28.

8) Strom. V, 12.

lichen Namen auszusprechen, sondern wir wollen mit diesen schönen Bezeichnungen nur dem Denken einen Haltpunct geben, damit es nicht anderswohin abirre. Denn nicht das Einzelne davon bezeichnet Gott, sondern alles zusammen zeigt auf die Macht des Allmächtigen hin. Denn was überhaupt von irgend einem Gegenstand prädicirt wird, das bezieht sich entweder auf seine inneren Eigenschaften, oder auf sein Verhältniß zu Anderem; alles dieß läßt sich aber bei Gott nicht annehmen. Selbst daß Gott das Eine sey, will Clemens von Gott nicht gesagt wissen, sondern man muß vielmehr sagen, daß er über das Eine und über die Monas selbst hinausgehe [9]). Denselben rein negativen Begriff Gottes stellt auch Origenes auf. Auch ihm ist Gott, wenigstens nach der Einen Seite seiner Lehre von Gott, nur die abstracte, unterschiedslose, rein in sich zurückgehende Identität mit sich selbst, welche jede concrete Bestimmung ausschließt. Gott ist ein durchaus einfaches Wesen, in welchem keine Einheit, keine Mannigfaltigkeit, keine Bewegung, kein Mehr oder Minder stattfindet, das schlechthin Eine nicht blos der Zahl, sondern auch seiner innersten Natur nach; selbst daß Gott der Geist oder das Seyn sey, kann man nicht schlechthin sagen, da der Begriff Gottes auch wieder über den Geist und das Seyn hinausgeht. Das platonische ἐπέκεινα πάσης οὐσίας gilt auch dem Origenes als höchstes Princip seiner Gottes-Idee [10]). Was mußte sich nun aber von diesem Standpunct der Abstraction aus für den, dem christlichen Bewußtseyn gegebenen, Begriff des Logos oder Sohnes ergeben? Unstreitig zunächst nichts anders, als daß auch dieser Begriff so abstract als möglich aufgefaßt wurde. Derselbe Drang der Abstraction, welcher, nachdem er einmal so überwiegend geworden war, aus dem Begriff Gottes alles

9) Paedag. I, 8.

10) Vgl. Thomasius, Origenes 1837. S. 102. f.

Endliche und Concrete auszuſcheiden nöthigte, mußte auch den Logosbegriff, ſobald er in einer beſtimmteren Form feſtgehalten werden ſollte, immer wieder über ſich ſelbſt hinaustreiben. Dieſe Tendenz iſt für die Logoslehre des Clemens ſehr characteriſtiſch. Man erwäge in dieſer Hinſicht nur, wie er in einer Stelle, in welcher er ſelbſt die hieher gehörenden Momente zuſammenfaßt, ſowohl über das Weſen des Logos, als auch über ſein Verhältniß zu dem abſoluten Gott ſich erklärt: Der Gnoſtiker (der Wiſſende im Sinne des Clemens), welcher alles nach Gebühr würdigt, verehrt unter den intelligibeln Weſen das, was von allem Erzeugten das Aelteſte iſt, den zeitloſen Anfang und Erſtling alles Seyenden, den Sohn, von welchem man den Urgrund aller Dinge kennen lernen muß, den Vater des Ganzen, das Urweſen, welches der Inbegriff aller Güte iſt, das aber nicht weiter ausgeſprochen werden kann, ſondern in tiefſter, ſtiller Ehrfurcht, mit heiligem Erſtaunen verehrt und im eigentlichen Sinne angebetet werden muß, ein Weſen, das Chriſtus zwar verkündigt hat, ſoviel die Zuhörer ſolches faſſen konnten, das aber mit dem Verſtand nur von denen begriffen wird, die der Herr zu dieſer Erkenntniß auserkoren hat. Auf der Erde iſt das Vortrefflichſte der Menſch, im Himmel der Engel, die vollkommenſte und heiligſte, mit der ausgedehnteſten Herrſchaft verſehene, wohlthätigſte Natur iſt die Natur des Sohns, der mit dem Einen Allmächtigen in der engſten Verbindung ſteht, ſie iſt die erhabenſte Natur, die alles nach dem Willen des Vaters ordnet und einrichtet, das Ganze aufs Beſte regiert, und mit nie ermüdender ungeſchwächter Kraft überall wirkſam iſt, denn ſie durchſchaut auch die verborgenſten Gedanken. Nie weicht der Sohn Gottes von ſeiner Warte, er iſt nicht getheilt, wandert nicht von einem Ort zum andern, iſt vielmehr überall gegenwärtig, von keinem Orte begrenzt. Er iſt ganz Verſtand, ganz Licht, das Auge des Vaters, ſieht alles, hört alles, weiß alles, erforſcht durch ſeine Macht

jedes noch so mächtige Wesen. Ihm ist das ganze Heer der Engel und Götter unterworfen, ihm dem Logos des Vaters, der diese heilige Verwaltung auf sich genommen hat, nach dem Willen dessen, der ihm alles unterworfen [11]). Wie sichtbar ist hier das Streben, alle absoluten, göttlichen Prädicate auf den Logos überzutragen und in eine Sphäre hinauszurücken, in welcher jeder Unterschied zwischen ihm und dem an sich seyenden absoluten Gott zu einem blos verschwindenden Moment werden muß! Wird dabei gleichwohl der Logos als der vom Vater gezeugte, und zu einer bestimmten Zeit fleischgewordene, als der den Vater offenbarende, offenbare, zur Schöpfung der Welt aus Gott hervorgegangene, überhaupt das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen vermittelnde Gott betrachtet, so heben sich diese Bestimmungen in der absoluten Idee des Logos immer wieder von selbst auf, und es bleibt durchaus unerklärt, sowohl wie sie mit dem Begriff des Logos selbst, als auch wie sie mit dem Begriffe des absoluten Gottes, sofern er in ihnen zu diesem Verhältniß zum Logos sich selbst bestimmt haben soll, zusammengedacht werden können. Es ist daher sehr characteristisch für die Logoslehre des Clemens, daß ihm bei Photius der Vorwurf gemacht wird [12]), er habe auf seltsame Weise einen doppelten Logos des Vaters gelehrt und angenommen, nur der geringere Logos sey auf der Erde erschienen. Ist der Logos ewig, allgegenwärtig, unbeschränkt, wie der höchste absolute Gott selbst, so kann er aus diesem transcendenten Jenseits ebensowenig heraustreten, als der höchste Gott selbst, dessen Vermittler er seyn soll, und es bleibt nichts übrig, als entweder die ganze menschliche Erscheinung des Logos für

11) Strom. VII, 2.

12) Bibl. cod. 109. Photius führt zum Beweis dafür ein Fragment aus den Hypotypoſen des Clemens an, das jedoch nicht ganz klar ist.

jenes doketiſche Drama der Menſchheit zu halten, wofür ſie Clemens ſelbſt erklärte [13]), oder ſie, wenn ſie factiſche Realität haben ſoll, einem andern geringeren Logos zuzuſchreiben, über deſſen Weſen und Verhältniß zu dem höhern Logos ſchlechthin nichts weiter geſagt werden kann.

Nicht anders verhält es ſich in Einer Beziehung wenigſtens mit Origenes. Auch die Lehre des Origenes hat eine Seite, auf welcher der Logos ſoviel möglich mit dem abſoluten Gott ſelbſt identificirt wird. Alles Abſolute, das nur als weſentliche Beſtimmung Gottes ſelbſt gedacht werden kann, wird auch dem Logos zugeſchrieben, wie namentlich, wenn er der αὐτόλογος, die αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοδύναμις u. ſ. w. genannt wird [14]). Man ſollte denken, die abſolute an ſich ſeyende Vernunft, Wahrheit, Weisheit u. ſ. w. könne nur der abſolute Gott ſelbſt ſeyn, es iſt alſo klar, daß dieſes Anſichſeyende, wenn es dem höchſten abſoluten Gott, als dem Urprincip alles Seyenden, nicht abgeſprochen werden ſoll, dem Logos nur inſofern zukommen kann, ſofern er mit dem höchſten Gott ſelbſt weſentlich identiſch iſt. Solche und andere, bald ſtärkere bald ſchwächere, Anklänge an die Logos-Idee des Clemens finden ſich allerdings auch noch bei Origenes. Allein die ſich ſelbſt überbietende abſolute Idee des Logos hatte doch ſchon in Clemens den Punct erreicht, von welchem aus ſie nothwendig wieder in ſich ſelbſt zurückgehen und das eigenthümliche Moment des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns ſich geltend machen mußte. So groß auch die Uebereinſtimmung zwiſchen Clemens und Origenes iſt, der Gottesbegriff des Origenes iſt gleichwohl ein anderer, als der des Clemens. Gott iſt dem

13) Coh. ad gentes c. 10.

14) So namentlich Comm. in Matth. Tom. XIV, 7.: αὐτὸς (ὁ υἱὸς τῦ θεῦ) ἐστὶν ἡ αὐτοσοφία καὶ ἡ αὐτοδικαιοσύνη, καὶ αὐτοαλήθεια. Vgl. Thomaſius, Orig. S. 133. f.

Origenes nicht blos eine unbestimmte, inhaltsleere Abstraction, sondern ein lebendiger, selbstbewußter, sich selbst bestimmender Gott. Daher trat nun der den Logos mit Gott identificirenden Tendenz das nicht minder entschiedene Bestreben entgegen, den Logos von Gott zu unterscheiden. Dieser Unterschied ist daher der Hauptpunct, von welchem aus die Lehre des Origenes vom Logos aufgefaßt werden muß.

Als ein von Gott dem Vater unterschiedenes Wesen betrachtete Origenes den Logos nicht blos sofern er ihm ein persönliches, für sich bestehendes Wesen war, keine bloße Kraft und Eigenschaft, eine Vorstellung, welche Origenes als eine dem christlichen Bewußtseyn widerstreitende zurückweist, sondern hauptsächlich dadurch, daß er das Verhältniß der Unterordnung, das ihm mit dem Begriff des Unterschieds zugleich gegeben zu seyn schien, näher bestimmte. Daß der Sohn dem Vater untergeordnet sey, und, als der vom Vater Abhängige, ihm in jeder Beziehung nachstehe, leitete Origenes unmittelbar aus dem Begriffe Gottes als des Einen absoluten Princips ab. So gewiß der allein ungezeugte Urgrund über allem durch ihn Gewordenen, das Princip der Wahrheit über der Wahrheit, das Princip des Lichts über dem Licht, das Urbild über dem Abbild stehen muß, so gewiß kann der Sohn nur geringer als der Vater gedacht werden. Origenes bezeichnet dieses Verhältniß besonders durch den schon im johanneischen Evangelium gemachten Unterschied zwischen θεὸς und ὁ θεός. Mit gutem Bedacht habe Johannes, sagt Origenes [15]), im Eingange seines Evangeliums das Wort θεὸς bald mit, bald ohne Artikel gesetzt. Er seze nämlich den Artikel, wo der Name Gott den Ungezeugten, die erste Ursache aller Dinge bezeichne, lasse ihn aber hinweg, wenn er den Logos Gott nenne. Dadurch werde das Bedenken derer gehoben, die sich scheuen, von zwei Göt-

15) In Joh. Tom. II, 2.

tern zu reden. Solchen müßte man ſagen, daß ὁ θεὸς derjenige ſey, der durch ſich ſelbſt Gott ſey (αὐτόθεος), der abſolute Gott, alles aber, was auſſer dem abſoluten Gott durch Theilnahme an ſeinem göttlichen Weſen Gott werde, nicht ὁ θεὸς, ſondern eigentlich θεὸς genannt werden ſollte, wodurch der Erſtgeborene der ganzen Schöpfung, als der Erſte in Hinſicht ſeines Verhältniſſes zu dem eigentlichen Gott, indem er von ſeiner Gottheit an ſich gezogen, einen abſoluten Vorzug vor den übrigen Göttern neben ihm hat, deren Gott der abſolute Gott iſt. Der wahre Gott iſt ὁ θεὸς, alle aber, die nach ihm zu Göttern gebildet werden, ſind nur gleichſam Abbilder des Urbilds, unter den übrigen Bildern aber iſt das erſte urbildliche Bild, nach welchem alle andern gemacht ſind, der Logos, der bei Gott iſt. Nach dieſer Unterſcheidung nennt Origenes den Logos auch geradezu den zweiten Gott [16]). Steht der Logos nur in dem Verhältniß eines zweiten Gottes, oder eines Untergottes, zum wahren eigentlichen Gott, als dem αὐτόθεος, ſo verlieren die abſoluten Prädicate, die Origenes dem Logos gibt, wenn er ihn die αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια u. ſ. w. nennt, von ſelbſt das Abſolute ihrer Bedeutung, und Origenes ſagt daher ſelbſt auch wieder, Gott, der Vater der Wahrheit, ſey gröſſer, als die Wahrheit, der Vater der Weisheit mehr, als die Weisheit, die Erkenntniß des Vaters übertreffe die des Sohns. Denſelben Unterſchied hebt Origenes beſonders in Beziehung auf die Stelle Matth. 19, 16. hervor [17]). Gut im eigentlichſten Sinne könne nur Gott genannt werden, nur Gott ſey das abſolut gute Weſen. Zwar ſey der Erlöſer, als das Ebenbild des unſichtbaren Gottes, auch das Ebenbild ſeiner Güte. Aber man müſſe bedenken, daß das

16) C. Cels. V, 39.: λέγομεν αὐτὸν (τὸν υἱὸν) τὸν δεύτερον θεόν. Vgl. Thomaſ. Orig. S. 125.

17) Comm. in Matth. Tom. XV, 10.

Prädicat gut, von geringeren Weſen gebraucht, eine andere Bedeutung habe, als wenn es abſolut und im erhabenſten Sinne geſezt werde. Sehr treffend ſey daher auch, ſagt Origenes an einem andern Orte [18]), im Buche der Weisheit (7, 26.) die Weisheit, oder der Logos, ein Bild der Güte Gottes genannt, nicht aber die abſolute Güte ſelbſt. Denn man könne auch vom Sohn nur ſagen, daß er gut, aber nicht, daß er ſchlechthin gut ſey. Seine beſtimmtere Geſtalt erhält dieſes Subordinations-Verhältniß theils durch die Art und Weiſe, wie Origenes die Sphäre der Wirkſamkeit des Sohns beſtimmt, theils durch das Verhältniß, in das er den heiligen Geiſt zum Sohn ſezt. Die Sphäre, in welcher der Sohn als Logos wirkt, beſchreibt Origenes als die mittlere zwiſchen der des Vaters und der des Geiſtes. Der alles zuſammenhaltende Gott und Vater wirkt auf alles Einzelne, indem er jedem aus ſeinem Eigenen das Seyn mittheilt, als der ſchlechthin Seyende. Geringer als der Vater iſt der Sohn, da ſich ſeine Wirkſamkeit nur auf die vernünftigen Weſen erſtreckt. Noch geringer als der Sohn, der der zweite nach dem Vater iſt, iſt der heilige Geiſt, deſſen Wirkſamkeit ſich nur auf die Heiligen bezieht [19]). Es ſind demnach gleichſam drei in einander liegende Kreiſe, von welchen jeder Folgende einen enger begrenzten Raum umſchreibt, und Vater, Sohn und Geiſt bilden auf dieſe Weiſe ein aus drei Stufen beſtehendes Subordinationsſyſtem, in welchem der heilige Geiſt in demſelben Verhältniß zum Sohn ſteht, in welchem der Sohn zum Vater ſteht. Nicht nur die Unterordnung des Geiſtes unter den Sohn, auch die Erſchaffung des Geiſtes durch den Sohn nimmt Origenes an. Der Geiſt iſt zwar eine für ſich beſtehende Perſon, wie der Vater

18) Justin. ep. ad Men. bei Manſi Conc. Coll. IX. S. 520.

19) De princ. I, 3., und Justin. ep. ad Men. bei Manſi IX. S. 524. f.

und Sohn, aber hervorgebracht durch den vom Vater erzeugten Sohn. Anders kann das Verhältniß zwiſchen dem Sohn und Geiſt nicht gedacht werden, denn wenn, der Schrift zufolge, Alles durch den Sohn geſchaffen iſt, ſo kann auch der heilige Geiſt nur ein Geſchöpf des Sohnes ſeyn. Der Geiſt iſt alſo zwar das erſte und dem Rang nach vorzüglichſte unter allen vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Weſen, wird aber nicht Sohn Gottes genannt, weil nur der Eingeborene von Natur Sohn iſt. Und nicht blos auf das Seyn überhaupt bezieht Origenes die Abhängigkeit des Geiſtes vom Sohne, ſondern auch auf alle Beſtimmungen ſeines Seyns. Vernünftig, weiſe, gerecht, und was ſonſt der Begriff des Geiſtes in ſich ſchließt, iſt der Geiſt nur durch die Vermittlung des Sohnes, ſofern der Geiſt am Weſen des Sohnes theilnimmt, dieſe Theilnahme iſt jedoch nicht ſo zu verſtehen, wie wenn der Geiſt, was er iſt, nicht an ſich wäre, ſondern erſt allmälig in der Zeit geworden wäre. Dem Geiſt kommt alſo zwar dieſelbe abſolute Exiſtenz zu, wie dem Sohn, nur liegt es in der Natur der Sache, daß je tiefer dieſes Subordinationsſyſtem herabgeht, um ſo gröſſeres Bedenken entſtehen muß, die Idee des Abſoluten auf dieſelbe Weiſe feſtzuhalten. Es iſt nur die Ewigkeit des Seyns, in welcher die drei einander ſubordinirten Weſen auch wieder in das Verhältniß der Coordination zu einander treten, und wenn es nun an ſich ſchon eine ſchwierige Aufgabe iſt, den vom Vater gezeugten Sohn und den vom Sohn geſchaffenen Geiſt dem ungezeugten Vater in Hinſicht der Ewigkeit des Seyns völlig gleichzuſtellen, ſo tritt in allen übrigen Beſtimmungen das Moment des Unterſchieds ſo überwiegend hervor, daß ſich um ſo mehr auch die Frage aufdringt, welches Gleichgewicht demſelben Origenes in dem Moment der Einheit entgegengeſetzt habe. Da Origenes den perſönlichen Unterſchied des Vaters, Sohns und Geiſtes in ſeiner vollen Bedeutung anerkennt, und ungeachtet er den

Sohn, wenigſtens als den vom Vater Gezeugten, in das innigſte Verhältniß der Weſensgemeinſchaft zum Vater ſezte, doch zugleich eine durch die Idee der Emanation begründete Weſensgleichheit von ſeiner Anſicht fern halten zu müſſen glaubte, ſo konnte er das weſentlichſte Moment der Einheit nur in das moraliſche Verhältniß ſezen, durch welches die drei Perſonen zur Einheit verbunden werden ſollten. Was er auf den Einwurf des Celſus, daß die Chriſten den Vorzug, welchen ſie durch ihren Monotheiſmus vor andern voraus haben, dadurch ſelbſt wieder aufheben, daß ſie Gott einen Menſchen und einen Diener zur Seite ſetzen, erwiedert [20]), daß ſie den Vater der Wahrheit und den Sohn, der die Wahrheit ſey, zwar als zwei Hypoſtaſen verehren, aber als ſolche, die durch die Uebereinſtimmung, Harmonie und Identität des Willens Eins ſeyen, ſo daß wer den Sohn ſehe, in ihm, dem Ebenbilde Gottes, auch den Vater ſehe, gilt von dem Trinitätsſyſtem des Origenes überhaupt. Was die drei für ſich beſtehenden göttlichen Weſen in ihrem Subordinations-Verhältniß zur Einheit verknüpft, iſt nur die moraliſche Einheit, die Einheit des Willens und der Geſinnung, wofür ſich Origenes hauptſächlich auf die Stelle Joh. 10, 30. und die ſie erläuternde Ap. Geſch. 4, 32., in welcher von den Glaubigen geſagt wird, daß alle Ein Herz und Eine Seele geweſen ſeyen, berief.

In allem dieſem hätten wir demnach nur eine Modifikation des Tertullianiſchen Subordinationsſyſtems, und der Hauptunterſchied könnte nur darin gefunden werden, daß die Emanations-Idee nicht in derſelben Geſtalt, wie bei Tertullian, auch bei Origenes zu Grunde liegt. Allein ſchon dieß iſt ein nicht unweſentlicher Fortſchritt. So lange man ſo wenig Bedenken trägt, den Sohn, wie von Tertullian geſchieht, einen **frutex radicis, fluvius fontis, radius solis**

20) Contra Cels. VIII, 12. Vgl. In Joh. Tom. XIII. 36.

zu nennen, und das Verhältniß des Sohnes zum Vater, und des Geiſtes zum Sohn und Vater nur auf den Begriff einer, dieſen natürlichen Verhältniſſen analogen, Projection zurückzuführen weiß, kann das Trinitäts-Verhältniß und die in ihm enthaltene Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt nur aus dem Geſichtspunct eines Naturproceſſes betrachtet werden. Dieß iſt es, was Origenes ſo viel möglich von der Idee Gottes fern zu halten ſuchte. Dachte man ſich das Ausgehen des Sohnes vom Vater als eine Projection im Sinne der Emanations-Idee, ſo ſchien ihm dieß die nothwendige Vorausſezung in ſich zu ſchlieſſen, daß das Weſen Gottes durch den von ihm emanirenden Sohn vermindert werde und die Natur Gottes überhaupt eine körperliche, theilbare ſey, oder vielmehr Gott überhaupt nur ein Naturweſen, zu deſſen Natur es ebenſo gehöre, ein Anderes, ihm Gleiches, aus ſich zu erzeugen, wie die Wurzel den Stamm aus ſich hervortreibt, die Quelle den Fluß, die Sonne den Strahl aus ſich hervorgehen läßt. Dieſe ſinnlichen, endlichen Beſtimmungen konnten nur dadurch vom Begriff Gottes abgeſchnitten werden, daß man um ſo tiefer auf das Abſolute der Gottes-Idee zurückging. Nur aus dem Weſen Gottes kann es begriffen werden, daß Gott Vater eines Sohnes iſt. Gibt es alſo, wie für das chriſtliche Bewußtſeyn feſtſteht, einen Sohn Gottes, ſo kann er nur gleich ewig mit Gott gedacht werden. Denn wie ſollte es nicht ungereimt ſeyn, daß Gott, wie wenn ihm eine zum Begriff ſeines Weſens gehörende Vollkommenheit gefehlt hätte, erſt zum Beſiz derſelben gekommen iſt? Da es keine Zeit gab, in welcher er nicht Allherrſcher war, ſo muß auch immer das geweſen ſeyn, um deſſen willen er Allherrſcher war. Er kann nicht erſt angefangen haben, Vater zu ſeyn, da bei ihm nichts, was ihn hindern konnte, wie bei Menſchen, die Väter werden, gedacht werden kann, denn wenn Gott immer vollkommen iſt, und immer die Macht hat, Vater zu ſeyn, und es gut iſt, daß

er Vater eines ſolchen Sohnes iſt, wodurch wird es hinausgeſchoben und was beraubt ihn des Guten und des Vermögens, Vater eines ſolchen Sohns zu ſeyn? So argumentirt Origenes [21]), um aus dem Begriff Gottes das ewige Seyn des Sohns abzuleiten. So gewiß Gott ſeinem Weſen nach der Abſolute iſt, ſo gewiß kann auch das Seyn des Sohns nur ein abſolutes, ein dem Seyn des Vaters gleich ewiges ſeyn. Aus dieſer Argumentation folgt jedoch zunächſt nur, daß wenn Gott Vater eines Sohnes iſt, das Seyn des Sohns nur ein abſolut ewiges ſeyn kann, ſo ſehr aber Origenes auf die Ewigkeit des Sohns mit allem Recht dringt, und ſo wichtig die Bedeutung iſt, die dieſer Begriff in ſeinem Syſtem überhaupt hat, ſo iſt doch dadurch das Seyn des Sohns ſelbſt noch nicht erklärt, und wir wiſſen daher auch noch nicht, was im abſoluten Weſen Gottes ſelbſt den abſoluten Gott zum Vater eines Sohnes macht. Es iſt dieß ein Punct, über welchen ſich bei Origenes nur ſchwankende und unſichere Beſtimmungen finden. Auf der einen Seite ſcheint der Grund der Zeugung des Sohns nur im Weſen Gottes ſelbſt geſucht werden zu können, auf der andern Seite aber kann ſie doch nur als ein freier Act des göttlichen Willens gedacht werden. Iſt ſie nur ein göttlicher Willensact, ſo iſt, da in der freien Selbſtbeſtimmung des Willens an ſich kein Grund liegt, das Seyn des Sohnes als ein ewiges zu ſezen, ſein Verhältniß zum Vater kein immanentes und weſentliches, ſondern nur ein freies und äuſſeres; iſt ſie aber im Weſen Gottes ſelbſt gegründet, ſo fragt ſich, ob dabei nicht eine Nothwendigkeit vorausgeſezt werden muß, vermöge welcher das Weſen Gottes, ſo ſehr auch Origenes dieß zu vermeiden ſucht, doch nur nach der Analogie eines Natur-

21) Comm. in Gen. in einem bei Euſebius (contra Marc. I, 4.) erhaltenen Fragment. De princ. I. 2, 10. Justin. ep. ad Men. Vgl. Thomaſius, Orig. S. 110. f. 114. f.

weſens gedacht werden kann. Es iſt in der That auffallend, wie wenig wir bei Origenes auch nur darüber ganz ins Klare kommen können, ob er den Sohn aus dem Weſen des Vaters gezeugt werden ließ oder nicht, da ſich ſowohl für das Eine als das Andere Behauptungen finden, die nicht ganz unter ſich zuſammenzuſtimmen ſcheinen [22]). Wenigſtens ſpricht ſich Origenes für die Zeugung aus dem Weſen Gottes in keinem Falle mit derſelben Entſchiedenheit aus, mit welcher er die Ewigkeit des Sohns behauptet, und wir ſehen ihn immer wieder darüber ſchwanken, ob das Princip der Exiſtenz des Sohns im Weſen oder im Willen des Vaters angenommen werden muß. Will Origenes auf den innern immanenten Grund des Verhältniſſes des Sohns zum Vater zurückgehen, und ebendeswegen die Zeugung des Sohns

22) Origenes verwarf die Zeugung aus dem Weſen des Vaters, weil daraus folgen würde, daß der Vater um einen Theil ſeines Weſens, nämlich um das des Sohns, vermindert würde, wie dies leicht bei den Gebärenden der Fall ſey, und daß die göttliche Natur ſelbſt körperlich und theilbar wäre, was ebenſoſehr der des Vaters, als der des Sohns, die gleich der ſeinigen rein geiſtig und überſinnlich ſey, widerſpreche. In Joh. XX, 16. Thomaſius bemerkt zu dieſer Stelle (Orig. S. 280.): der Ausdruck ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱὸν werde hier offenbar nur um der irrigen Folgerungen willen, die daraus gezogen werden konnten, beſtritten, denn die Sache ſelbſt läugne Origenes ſo wenig, daß er ſie anderwärts geradezu behaupte. Das Letztere iſt allerdings richtig, wie die nachher anzuführenden Stellen zeigen, nur folgt daraus noch nicht, daß er in jener Stelle nicht die Zeugung aus dem Weſen Gottes ſelbſt verwarf. Jene Folgerungen ſcheinen ihm hier vielmehr mit der Sache ſelbſt ſo nothwendig zuſammenzuhängen, daß der Begriff der Sache ſelbſt verworfen werden muß. Es bleibt daher in ſeinen Erklärungen ein Widerſpruch, welchen man vergebens auszugleichen ſucht. Man vgl. auch Neander, Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. I. 3. S. 1031.

nicht blos als einen vorübergehenden ſchlechthin geſchehenen Act, ſondern als die fortdauernde Wirkung einer mit dem Weſen Gottes identiſchen Thätigkeit betrachten, ſo weiß er keine adäquatere Vorſtellung dieſes Verhältniſſes zu geben, als dadurch, daß er es mit dem Hervorgehen des Lichtſtrahls aus dem Lichte vergleicht [25]), und er trägt ſodann auch kein Bedenken, den Sohn geradezu einen Ausfluß aus dem Weſen des Vaters zu nennen [24]), und in eine Vorſtellungsweiſe überzugehen, welche die Tertullianiſche in der Hauptſache ſehr nahe berührt [25]). Fühlt er ſich dagegen von dem ſinn-

---

23) Hom. in Jerem. IX, 4.: Ἀεὶ γεννᾷ αὐτὸν (τὸν υἱὸν ὁ πατήρ). — Ἴδωμεν δὲ τίς ἡμῶν ἐστιν ὁ σωτὴρ· ἀπαύγασμα δόξης· τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης ἐχὶ ἅπαξ γεγέννηται, καὶ ἐχὶ γεννᾶται, ἀλλὰ ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τῶ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τῶ θεῶ· Ὁ σωτὴρ ἡμῶν σοφία ἐστὶ τῶ θεῶ· ἔστι δὲ σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου (Sap. 7, 26.). Ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τῶ πατρός. Vergl. Athanas. de decr. Nic. Syn. c. 27., wo als Fragment aus Origenes angeführt wird: ὁμοιότης τυγχάνων τῶ πατρὸς (ὁ υἱὸς) ἐκ ἔξιν ὅτε ἐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ θεὸς – ἀπαύγασμα ἐκ εἶχε ἰδίας δόξης, ἵνα τολμήσας τις ἀρχὴν δῷ εἶναι· υἱᾶ πρότερον ἐκ ὄντος? De princ. IV, 28.: *Sicut lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec filius quidem sine patre intelligi potest.* I. 2, 4. *Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce.*

24) Eine ἀπόῤῥοια τῆς δόξης αὐτῶ. In Joh. XIII, 25. Vgl. Thomaſ. Orig. S. 119. f.

25) So z. B. in dem Fragment in Epist. ad Hebr.: *Ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei, sic et sapientia (Christus) ex eo procedit, ex ipsa Dei substantia generatur, sic et nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhaeae esse dicitur aporrhaea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendent, communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhaea enim* ὁμοι-

lich Concreten der Emanations-Vorſtellungen zurückgeſtoſſen, ſo wendet er ſich vom Weſen Gottes zum Willen Gottes, um den Naturproceß der Emanation wenigſtens dadurch zu vergeiſtigen, daß er den Willen ſelbſt als eine Emanation aus dem Weſen Gottes betrachtet [26]). Dadurch iſt nun zwar der Unterſchied des Vaters und Sohns auf ein immanentes Verhältniß des göttlichen Weſens zurückgeführt, das für die ſpeculative Auffaſſung des Verhältniſſes des Vaters und Sohns ſehr wichtig werden könnte, wenn dieſelbe innere Nothwendigkeit, vermöge welcher Gott ſich als Wollenden von ſich unterſcheidet, als der Grund der ewigen Zeugung des Sohns betrachtet würde; allein auch der hier zu Hülfe genommene Begriff des Willens hat für Origenes nur den Werth einer bildlichen Vergleichung, und wenn er über die Bedeutung des Bildes hinausgeht, ſo geſchieht es nur in der Abſicht, um zulezt bei der Vorſtellung ſtehen zu bleiben, daß der Wille des Vaters die ſchlechthinige Urſache der Subſiſtenz des Soh-

---

σιος *dicitur, i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhaea vel vapor.*

26) De princ. I. 2, 6.: *Sicut voluntas procedit e mente, et neque partem aliquam mentis secat, neque ab ea separatur aut dividitur, tali quadam specie putandus est pater filium genuisse imaginem scilicet suam, ut sicut ipse est invisibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit.* Vgl. das Fragment aus dem Tom II. in Joh. in des Pamphilus Apol. pro Orig.: *Unigenitus Deus salvator noster solus a patre generatus, natura et non adoptione filius est, natus autem ex ipsa patris mente, sicut voluntas ex mente. Non enim divisibilis est divina natura, id est, ingeniti patris, ut putemus vel divisione vel imminutione substantiae ejus filium esse progenitum, sed sive mens, sive cor, aut sensus de Deo dicendus est, indiscussus permanens, germen proferens voluntatis factus est verbi pater.*

nes ſey [27]), wodurch die ſpeculative Betrachtung dieſes Verhältniſſes, ſtatt weiter geführt zu ſeyn, vielmehr geradezu abgeſchnitten iſt, indem die Berufung auf den abſoluten, jeden weitern Grund ausſchlieſſenden, Willen Gottes die Exiſtenz des Sohnes nur an die göttliche Willkür knüpft. Nehmen wir nun noch dazu, daß, wenn wir auch in allem demjenigen, was Origenes über das Verhältniß des Vaters und Sohns ſagt, Andeutungen finden wollen, die die Speculation weiter verfolgen könnte, doch in jedem Fall das Verhältniß des Geiſtes ſowohl zum Sohn als zum Vater völlig unbeſtimmt bleibt, und in keine nähere innere Beziehung zu dem erſtern geſezt wird, ſo beſteht der ganze Fortſchritt, welchen die Entwicklung unſeres Dogma durch Origenes macht, nur darin, daß das Daſeyn des Sohnes, ſofern der Grund deſſelben nur im abſoluten Weſen Gottes erkannt werden kann, als ein dem Weſen des Vaters gleich abſolutes, d. h. abſolut ewiges, beſtimmt wird; allein auch dieſe Beſtimmung bleibt, ſo lange das Seyn des Sohns an ſich noch nicht aus dem Weſen Gottes begriffen iſt, nur eine unſichere, und indem Origenes ſelbſt immer wieder darüber ſchwankt, ob das eigentliche Princip der Exiſtenz des Sohns in das Weſen oder den Willen Gottes zu ſezen iſt, ſtellt er uns ſelbſt vielmehr auf einen Punct, von welchem aus wir nun erſt zwei divergirende Richtungen ihren Ausgang nehmen ſehen. Indem die eine an den Begriff des göttlichen We-

27) De princ. I. 2, 6.: *Imago patris in filio deformatur, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas ejus ex mente procedens. Et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur, ita ergo et filii subsistentia generatur ab eo.* Auch bei Justin. ad Men.: ἔστι ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς.

ſens, die andere an den Begriff des göttlichen Willens ſich hält, bildete ſich jede zu einer Conſequenz fort, die nur den ſchroffſten Gegenſaz der Vorſtellungen zur Folge haben konnte.

Das wahrhaft Speculative der Trinitätslehre nimmt jedoch in dem Syſtem des Origenes erſt da ſeinen Anfang, wo es nach der gewöhnlichen Anſicht aufzuhören ſcheint. Um in die ſpeculative Bedeutung der Trinitätslehre des Origenes tiefer einzudringen und ſie im Zuſammenhang ſeines ganzen Syſtems aufzufaſſen, muß man ſie mit ſeiner Lehre von der Welt zuſammennehmen, zu welcher ſie in der nächſten und unmittelbarſten Beziehung ſteht. Die Ewigkeit der Welt iſt eine eben ſo eigenthümliche und weſentliche Lehre des Origenes, als die Ewigkeit des Sohns, und der Grund, warum Origenes ſowohl das Eine als das Andere annehmen zu müſſen glaubte, iſt derſelbe, und ſtellt ſich nun erſt in dieſem Zuſammenhang in ſeiner vollen Bedeutung heraus. Der Grund des Einen wie des Andern liegt einzig nur in der abſoluten Idee des göttlichen Weſens. Das Weſentliche ſeiner Argumentation hat Origenes ſelbſt am bündigſten in folgender, alle Momente derſelben enthaltenden, Stelle zuſammengefaßt: So wenig ein Werkmeiſter ohne Werke, oder ein Schöpfer ohne Geſchöpfe ſeyn kann, ſo wenig kann der Allmächtige ohne Gegenſtände ſeiner Macht ſeyn. Denn der Werkmeiſter kann nur wegen ſeiner Werke, der Schöpfer nur wegen ſeiner Geſchöpfe, der Allmächtige nur wegen der Gegenſtände ſeiner Macht ſo genannt werden. Sie müſſen daher von Anfang an von Gott geſchaffen worden ſeyn, und es gab keine Zeit, in welcher ſie noch nicht waren. Denn wenn eine Zeit geweſen wäre, in welcher es noch keine Geſchöpfe gab, welche Gottloſigkeit müßte daraus folgen, wenn doch ohne Geſchöpfe auch kein Schöpfer ſeyn kann! Und auch wandelbar und veränderlich muß der unwandelbare und unveränderliche Gott werden, denn wenn er nachher erſt das All geſchaffen

hat, ſo iſt klar, daß er vom Nichtſchaffen zum Schaffen überging, was nach dem Vorangehenden ungereimt iſt. Unmöglich kann man daher behaupten, daß das All nicht anfangslos und gleich ewig mit Gott ſey [28]). Aus dem Begriffe Gottes als des Abſoluten, oder des Allmächtigen, ſchließt demnach Origenes das gleichewige Daſeyn der Welt. Auf dieſelbe Weiſe ſchließt er aus dem Begriffe Gottes, als des Vaters, die Ewigkeit des Sohns. Was Gott in Beziehung auf die Welt und auf den Sohn iſt, kann er daher, als der Abſolute, nur von Ewigkeit ſeyn, geht man nun aber, was von ſelbſt nahe liegt, auf die weitere Frage zurück, warum denn Gott überhaupt ſowohl Vater eines Sohnes, als Schöpfer einer Welt iſt, ſo iſt die Antwort auf den leztern Saz eine viel unmittelbarere, als die auf den erſteren, denn wenn Gott nicht Schöpfer der Welt wäre, ſo wäre er auch nicht der Allmächtige und Allgütige, alſo überhaupt nicht der abſolute Gott, warum er aber, ohne Vater eines Sohnes zu ſeyn, auch nicht der abſolute Gott wäre, ergiebt ſich nicht ebenſo unmittelbar aus der Idee Gottes als des Abſoluten. Wenn alſo auch Gott ohne einen Sohn gedacht werden kann, ſo kann er doch ohne das Daſeyn einer gleichewigen Welt nicht ſeyn, was er ſeiner Idee nach ſeyn ſoll. Auch das Leztere wollte zwar der Gegner des Origenes, der Biſchof Methodius von Tyrus, nicht zugeben, indem er der Lehre des Origenes von der Ewigkeit der Welt das Hauptargument entgegenſtellte: Gott müſſe nothwendig als der weſentliche Inbegriff aller Vollkommenheit, als die abſolute Fülle, als durchaus ſich ſelbſt genügend, und deßhalb auch als durch Nichts auſſer ihm bedingt und von nichts Anderem abhän-

28) Vgl. das Fragment, das Photius (Bibl. cod. 235.) aus der von Methodius gegen die Lehre des Origenes von der Welt geſchriebenen Schrift περὶ τῶν γενητῶν, erhalten hat. Vgl. Thomaſius Orig. S. 110. 274.

gig gedacht werden, was aber durch ein Anderes vollkommen ſey, ſey nicht an und für ſich, nicht abſolut vollkommen. Wäre nun Gott durch die Welt, die etwas Anderes als er iſt, vollkommen, wäre er erſt durch das Vorhandenſeyn derſelben Schöpfer und Herr, reich und gütig geworden, ſo wäre er es nicht mehr durch ſich ſelbſt, alſo auch nicht mehr ſich ſelbſt genügend und nicht mehr abſolut vollkommen, ſomit hebe jene Lehre den Begriff der göttlichen Vollkommenheit auf [29]). Allein gerade dieſes Anſich- und Fürſichſeyn Gottes, in das Methodius die abſolute Vollkommenheit Gottes ſezen will, ſchien ſie dem Origenes vielmehr aufzuheben, da die abſolute Natur Gottes eben darin beſteht, daß er nie unthätig und unwirkſam ſeyn kann [30]). Gott wäre alſo nicht der Abſolute, wenn er nicht von Ewigkeit mit einer Welt zuſammen wäre, die er zum Gegenſtand ſeiner Thätigkeit, ſeiner Allmacht und Güte machen kann. So weſentlich gehören daher Gott und Welt zuſammen, daß Gott ohne die Welt auch nicht Gott wäre, wenigſtens nicht der wahrhaft Lebendige, Concrete, ſondern nur der in ſein todtes Anſichſeyn Verſchloſſene. Allein ſchon hier ſtehen wir auf einem Punct, auf welchem wir die Trinitätslehre des Origenes mit ſeiner Lehre von der Welt in offenbaren Widerſtreit kommen ſehen. Wie kann denn das ewige Seyn der Welt, oder das Daſeyn der Welt überhaupt, daraus geſchloſſen werden, daß Gott als der Abſolute auch der abſolut Thätige und Wirkſame ſeyn müſſe, wenn doch Gott als der Abſolute

29) *Τὸ αὐτὸ δι' ἑαυτὸ ἑαυτῷ πλήρωμα ὂν καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον, τέλειον εἶναι τοῦτο μόνον δόξαστέον.* Photius a. a. O. Derſelbe Gegenſaz der Anſichten, welcher uns ſchon in Hermogenes und Tertullian begegnet iſt. S. oben S. 186.

30) De princ. III. 5, 3.: ***Otiosam et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.*** Vgl. I. 2, 10.

auch Vater des Sohnes ist, und der innere Drang des göttlichen Wesens, sich zu offenbaren und mitzutheilen, oder sich in einem Andern ausser sich zu objectiviren, schon durch den ewigen und in Ewigkeit fortdauernden Act der Zeugung des Sohns seine vollkommene Befriedigung finden muß? Entweder kann also die Zeugung des Sohns nur mit der Schöpfung der Welt identisch genommen werden, oder, wenn beide als verschiedene göttliche Acte unterschieden werden sollen, und die Zeugung nur als der immanentere und darum auch ursprünglichere Act zu denken ist, so fehlt es an einem genügenden Motiv für die Weltschöpfung. Denn was könnte den absoluten Gott, als Vater des Sohns, bestimmen, auch Weltschöpfer zu werden, oder was wäre der Sohn, was nicht auch die Welt wäre, wenn sie hervorgegangen aus dem absoluten Wesen Gottes, ihrem Begriff zufolge, nur der adäquateste Reflex der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens seyn kann, das Ebenbild Gottes, wie der Sohn? Es ist daher unmöglich, den Sohn und die Welt so auseinander zu halten, daß sie nicht immer wieder in Einen Begriff zusammenfallen, und da der Begriff der Welt eine unmittelbarere und concretere Realität hat, als der des Sohns, so ist es nur die Welt, die in dieses immanente Verhältniß zu Gott tritt [31]). Der innere Widerstreit, in welchen das

31) Thomasius (Orig. S. 276.) nennt es eine Inconsequenz des Origenes, daß er eine ewige Schöpfung annehme, denn nachdem er bereits mit denselben Gründen die Nothwendigkeit der ewigen Zeugung des Sohns bewiesen habe, so sey das Bedenken, daß Gott ohne das Vorhandenseyn einer Welt in sich verschlossen und unthätig sey, von selbst erledigt und die ganze darauf gebaute Deduction müsse als völlig überflüssig erscheinen. Diese Bemerkung ist ganz richtig. Wenn aber Thomasius zugleich sagt, nur in der christlichen Lehre von der Trinität liege das Gegengewicht gegen die pantheistische Weltansicht, nach welcher die Welt nichts anders sey, als die manifestirte

Syſtem des Origenes in den beiden Begriffen des Sohnes und der Welt mit ſich ſelbſt kommt, greift jedoch noch tiefer ein. Dem ungezeugten Vater gegenüber iſt der Sohn gezeugt, Origenes nennt ihn aber auch, indem er die beiden Begriffe Zeugung und Schöpfung noch nicht ſtreng unterſcheidet, ſchlechthin geworden und entſtanden, ein Geſchöpf wie die Welt, nur wird das dadurch in den Sohn geſezte Moment der Endlichkeit von Origenes unmittelbar dadurch wieder aufgehoben, daß er dem Sohn auch das entgegengeſezte Prädicat des Nichtgeſchaffenſeyns gibt, und ihn von den Geſchöpfen unterſcheidet [32]). Der auf dieſe Weiſe ſowohl geſezte als aufgehobene Unterſchied des Sohnes vom Vater bleibt demnach ein blos ideeller, und der Begriff des Sohnes kann ebendeßwegen nicht zu ſeiner wahren Conſiſtenz und Realität gelangen, im Begriffe der Welt aber macht der Unterſchied ſein Recht geltend, der ideelle Unterſchied wird ein reeller. Es iſt eine der merkwürdigſten Beſtimmungen des Syſtems des Origenes, deren ſpeculative Bedeutung ge-

---

Gottheit, oder, wie Celſus es ausdrücke, κόσμος ὡς ἐκ θεοῦ γενόμενος, υἱὸς αὐτῷ καὶ θεὸς, θεὸς δεύτερος, θεὸς γενητός (Orig. c. Cels. VI, 47.), denn ſofern jene Lehre eine ewige Ur- und Selbſtoffenbarung Gottes in dem Sohne und dem heiligen Geiſt lehre, bekräftige ſie einerſeits das Wahre an jener Anſicht, und ſchließe zugleich andrerſeits das Irrige daran, die behauptete Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung, aus; ſo kann dieß unmöglich befriedigen, da es ſich hier nicht ſowohl um die Ewigkeit der Welt, als vielmehr um das Seyn der Welt überhaupt handelt. Iſt Gott ohne eine abſolute Selbſtoffenbarung nicht der abſolute Gott, warum ſoll dieſe Offenbarung ſowohl der Sohn als die Welt ſeyn? Dieſer Unterſchied einer doppelten, weſentlich verſchiedenen und doch auf demſelben Grundbegriff beruhenden, Offenbarung iſt nicht begründet, und kann auf dieſem Standpunct überhaupt nicht begründet werden.

32) Vgl. Thomaſius a. a. O. S. 118. f.

wöhnlich, wie auch in der neueſten Darſtellung des Syſtems des Origenes [33]), zu wenig beachtet wird, daß Origenes die in der Schöpfung der Welt ſich offenbarende göttliche Allmacht, und die geſchaffene Welt ſelbſt, nicht als eine unendliche, ſondern nur als eine endliche ſezt. Denn nicht eine unbegrenzte und unendliche Reihe der Dinge, ſondern eine beſtimmte Zahl vernünftiger Creaturen, hat Gott durch den Sohn geſchaffen, nur ſo viele, als er zu umfaſſen und zu regieren vermochte [34]). Der Grund dieſer Begrenzung der göttlichen Macht liegt daher in der geiſtigen Natur Gottes ſelbſt, im göttlichen Denken, im Selbſtbewußtſeyn Gottes. Wäre die Macht Gottes eine unendliche, ſo könnte ſie ſich ſelbſt nicht begreifen, denn das Unendliche iſt ſeiner Natur nach, ſomit auch für Gott, als den abſoluten Geiſt, unerfaßlich, eine unendliche Welt könnte der Gedanke Gottes nie umfaſſen. Es gibt daher zwar, da Gott als der Abſolute nie anfangen und nie aufhören kann, ſchöpferiſch thätig zu

33) Thomaſius a. a. O. S. 152. f.

34) De princ. II. 9, 1. nach dem griechiſchen Text bei Justin. ad Men.: Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἠδύνατο διορκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν, τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὧν ἠδύνατο περιδράξασθαι, καὶ ἔχειν αὐτὰ ὑπὸ χεῖρας, καὶ συγκροτεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν, ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι. Vgl. De princ. III. 5, 2.: *Si — omnia comprehendit (Deus), superest, ut eo ipso, quo comprehendi possunt, et initium habere intelligantur et finem. Nam quod penitus sine initio ullo est, comprehendi omnino non potest. In quantumcunque enim se intellectus extenderit, in tantum comprehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.* Vgl. die chr. Gnoſis. S. 706. f.

ſeyn, eine unendliche Reihe auf einander folgender Welten, jede dieſer Welten für ſich aber iſt nur eine endliche, durch Anfang und Ende begrenzte, in welcher ſich die göttliche Allmacht jedesmal in ihrer Totalität verwirklicht, ſo daß das an ſich Mögliche immer auch das Wirkliche iſt. Hieraus folgt unmittelbar, daß das Endliche an ſich ein weſentliches und nothwendiges Moment des göttlichen Selbſtbewußtſeyns iſt. Denn wenn das Unendliche ſeiner Natur nach ſchlechthin unerfaßlich und unbegreiflich iſt, ſo kann Gott ſein unendliches Weſen ſelbſt nicht mit ſeinem Bewußtſeyn umfaſſen, das Endliche iſt die nothwendige Vermittlung des Unendlichen, Gott kann nur in der endlichen Welt, ſofern ohne das Endliche überhaupt kein Bewußtſeyn möglich iſt, zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangen. Geiſt, ſelbſtbewußter Geiſt iſt daher Gott nur in ſeinem immanenten Verhältniß zur Welt, indem er, die Welt denkend, ſich von der Welt unterſcheidet, und ſich mit ihr identiſch weiß, iſt er ſich ſeiner ſelbſt bewußt. So eng ſchlieſſen ſich demnach im Selbſtbewußtſeyn Gottes Gott und Welt zuſammen, wo bleibt aber hier noch eine Stelle für den Sohn Gottes? Iſt er der vollkommene adäquate Reflex des abſoluten Weſens des Vaters, ſo iſt auch er kein Gegenſtand des göttlichen Selbſtbewußtſeyns, er iſt, ſofern er iſt, immer nur ein verſchwindendes Moment deſſelben, und jeder Unterſchied, der in ihm feſtgehalten werden kann, hebt ſich unmittelbar in der an ſich ſeyenden Einheit des göttlichen Weſens wieder auf. Dieſe unzertrennliche, jede ſelbſtſtändige Subſiſtenz aufhebende Einheit des Sohns mit dem Vater iſt ja auch das Eigenthümliche der Lehre des Origenes vom Sohn Gottes. Soll daher der Begriff des Sohns zu ſeiner wahren Realität kommen, ſo muß dieſer ideelle Unterſchied ein reeller werden, was nur dadurch geſchehen kann, daß wie in Anſehung der Welt, ſo auch hier das Moment der Endlichkeit als ein wahres und wirkliches ſich geltend macht. Wie die ideelle Ein-

heit der Welt in eine unendliche Vielheit endlicher Welten sich zerschlägt, so zerfällt auch der in seinem Ansichseyn mit dem Vater identische Sohn in eine Vielheit logischer Subjecte. Daß der an sich Eine Logos, die absolute Vernunft, die in allen vernünftigen Wesen, in den verschiedenen Ordnungen derselben, in Gott, wie in den Engeln und Menschen, eine und dieselbe ist, so daß alle in ihrem Theile an derselben allgemeinen Vernunft theilnehmen, auf die mannigfaltigste Weise sich individualisirt, ist eine der durchgreifendsten Lehren in dem System des Origenes. Alle von Ewigkeit aus Gott hervorgegangenen individuellen Vernunftwesen haben daher in der Einheit des Logos dieselbe substanzielle göttliche Natur, so daß Gott der Inhalt ihres Denkens und Lebens, das Maaß ihrer Bewegung, und überhaupt Alles in Allem in ihnen ist [35]). Ist schon diese Individualisirung des Einen geistigen Princips nur aus einem Acte der Freiheit erklärbar, durch welchen der an sich Eine absolute Geist sich in sich selbst spaltet und theilt, um in den Gegensaz des Objectiven und Subjectiven auseinander zu gehen, so ist nun in der Freiheit der einzelnen Subjecte das Princip gegeben, durch welches der an sich nur ideelle Unterschied zu einem immer grösseren, durch die ganze geistige und sinnliche Welt hindurchgehenden Risse wird. Daß in der geschaffenen endlichen Welt die größte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des geistigen Lebens ist, lehrt die Erfahrung. Woraus ist aber diese so große Verschiedenheit zu erklären? In Gott, dem absolut Einen, welcher, ohne seine Gerechtigkeit und Güte zu verlezen, gegen alle von ihm geschaffenen endlichen Wesen sich nur auf die völlig gleiche Weise verhalten kann, kann sie ihren Grund nicht haben. Sie kann daher nur aus der Freiheit abgeleitet werden, die zwar

35) Vgl. Thomasius a. a. O. S. 132. f. 154. f. und die daselbst angeführten Stellen.

die weſentlichſte, von Gott allen vernünftigen Weſen verliehene, Eigenſchaft iſt, aber auch die Möglichkeit des Abfalls in ſich ſchließt, da in ihnen die Freiheit nicht, wie in Gott, mit der Nothwendigkeit identiſch iſt, und geſchaffene Geiſter ſchon wegen ihrer endlichen Natur auch wandelbar und veränderlich ſind. Sobald nun die in der Freiheit geſezte Möglichkeit des Abfalls zur Wirklichkeit geworden, und die geſchaffenen endlichen Geiſter durch die freie Selbſtbeſtimmung ihres Willens nach dem Grade ihrer ſittlichen Schuld von der urſprünglichen Gleichheit des geiſtigen Lebens und der Einheit mit Gott ſich mehr oder minder entfernt haben, kann ſich auch Gott, nach der einmal unter den geiſtigen Weſen ſelbſt entſtandenen Verſchiedenheit, nicht mehr auf dieſelbe Weiſe zu ihnen verhalten, und ſeine Gerechtigkeit greift nun als thätiges Princip in die durch den Abfall der Geiſter geſtörte Weltordnung ein, um in der jezt erſt zum Strafort für die abgefallenen Geiſter geſchaffenen materiellen Welt die äuſſere ſinnliche Exiſtenz jedes Einzelnen in das angemeſſene Verhältniß zu dem Grade ſeiner ſittlichen Verſchuldung zu ſezen. So iſt die Einheit des an ſich mit Gott identiſchen Logos in den vielfachſten und durchgreifendſten Unterſchied auseinander gegangen, und die Freiheit der individuellen Geiſter iſt das von Gott Unterſchiedene, worin er ſich zur Einheit mit ſich ſelbſt vermitteln muß. Hier iſt demnach der Punct, von welchem aus das Syſtem des Origenes vom Moment des Unterſchieds zum Moment der Einheit ſich wendet.

Es geſchieht dieß vor allem dadurch, daß in der Mannigfaltigkeit des geiſtigen Lebens, in der unendlichen Vielheit der vernünftigen Weſen die Einheit des gemeinſamen, alles Einzelne verbindenden, Princips erkannt wird. Die univerſelle Anſicht, mit welcher die alexandriniſchen Kirchenlehrer das Chriſtenthum auffaßten, greift hier auf eine ſehr eigenthümliche Weiſe ein. Wie ſie den Logos ſchon in der vor-

christlichen Zeit auf die mannigfaltigste Weise für das geistige Wohl der Menschen wirken lassen, so betrachteten sie das Christenthum und die concrete Erscheinung des Logos in demselben als die große Epoche der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, in welcher alles bisher Zerstreute und Vereinzelte, alles Particuläre, das zwar an der ewigen Wahrheit participirt, aber in der Einseitigkeit der subjectiven Vorstellung sich für die ganze Wahrheit hielt, zu seiner Einheit zurückgebracht und zum Bewußtseyn der freien objectiven Vernunft erhoben wurde. In diesem Sinne vergleicht schon Clemens die barbarische und hellenische Philosophie und die verschiedenen Häresen derselben, in welchen sich die Eine Wahrheit in unendlich viele Abwege theilt, wie wenn jede in dem was ihr zu Theil geworden, die ganze Wahrheit hätte, bis der Aufgang des Lichtes alles ins Licht sezte, mit den Gliedern des zerstückelten Dionysos, um dieser mythischen Zerstücklung die Eine Wahrheit des vollkommenen, das Getrennte wieder zusammensezenden und zur Einheit bringenden Logos gegenüberzustellen [36]). Aus demselben Gesichtspunct faßt Origenes das Christenthum auf, wenn er als den wesentlichsten Begriff des Sohnes oder Logos so oft hervorhebt, daß er die Quelle und das Princip der Vernunft in allen vernünftigen Wesen sey, die Eine allgemeine objective Vernunft, in welcher alles, was irgendwie an der Vernunft Theil hat, seine Einheit hat [37]). Das Bewußtseyn dieser Einheit, der Einheit der subjectiven und objectiven Vernunft, mußte vor allem durch die Erscheinung des Logos geweckt

36) Strom. I, 13. Vgl. die chr. Gnosis S. 534. f.

37) Man vgl. die von Thomasius a. a. O. S. 133. angeführten Stellen, wie namentlich In Joh. II, 2. 3.: ὁ λόγος, ὁ κοινὸς λόγος, ἡ πηγὴ τῶ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγω, υἱὸς θεῦ. I, 42.: ἐνθέως λογικοὶ γινόμεθα — μετέχωσί πως αὐτῦ πάντες ἄνθρωποι, καθό λόγος ἐστὶν — μετέχοντες αὐτῦ λογικοί ἐσμεν. II, 9.: ἐν ἑκάστῳ λόγος καὶ αὐτὸς ἀπὸ τῦ ἐν ἀρχῇ λόγω ἑκάστῳ γεγένηται.

werden. Daher läßt ihn Origenes in den verſchiedenſten Formen und Geſtalten erſcheinen, bald dieſe, bald jene Seite ſeines ewigen, in den mannigfaltigſten Reflexen ſich abſpiegelnden, Weſens herauskehren, um jedem Einzelnen nach den beſondern Bedürfniſſen ſeines intellectuellen und ſittlichen Standpuncts, nach der ganzen Eigenthümlichkeit ſeiner individuellen Natur, ſo nahe als möglich zu kommen. „So heißt er der Weg, weil er die Irrenden zur Wahrheit leitet, Arzt, weil er die Krankheiten der Seele heilt, die Thüre, weil man durch ihn zur Gottheit aufſteigt, Brod des Lebens, weil er durch ſein Wort den Geiſt nährt und ſtärkt, Gotteslamm, weil er die Sünde der Welt durch ſeinen Tod hinwegnimmt, Hoheprieſter, weil er ſich ſelbſt zum Opfer für uns gebracht hat, Paraklet, weil er uns bei dem Vater vertritt, die Heiligung, weil er uns aus den Banden der Sünde befreit, u. ſ. w., und indem er ſich nach den verſchiedenen Seiten ſeines Weſens auf die verſchiedenſte Weiſe ſowohl geiſtlich als leiblich offenbart, dem Einen ſeine Knechtsgeſtalt, dem Andern ſeine göttliche Herrlichkeit zeigt, hier zu den ſchwachen Vorſtellungen der Ungebildeten ſich herabläßt, dort den Fähigen tiefe Geheimniſſe mittheilt, wird er in einem noch weit höheren Sinne, als Paulus, Allen Alles, um Alle zu gewinnen, den Juden ein Jude, den Samaritern ein Samariter, den Kindern ein Kind, den Erwachſenen ein Mann, dem Einen Milch, dem Andern ſtarke Speiſe, dem Einen der fleiſchgewordene Menſchenſohn, dem Andern der ewige Gottesſohn, aber auch den Engeln ein Engel, den höheren Mächten eine ἀρχή, und überhaupt auf jeder Stufe des vernünftigen Daſeyns Allen Alles, A und O, Anfang, Mitte und Ende, um den Heilsplan der göttlichen Weltordnung zu realiſiren“ [38]), wodurch anders, als dadurch, daß er überall, wo er in den vernünftigen Weſen irgend einen Anknüpfungs-

38) Thomaſius a. a. O. S. 216. f.

punct für die Thätigkeit der Vernunft findet, ihnen das Verhältniß ihrer subjectiven Vernunft zur objectiven zum Bewußtseyn bringt, um sie von den Banden ihrer Subjectivität zu befreien und zur Einen objectiven Vernunft zu erheben. Das in der Erscheinung des Logos, als die absolute Religion, offenbar gewordene Christenthum ist daher, so betrachtet, nichts anders, als die Rückkehr des in der Vielheit der logischen Subjecte unendlich getheilten und vereinzelten und in dieser Vereinzelung subjectiv gewordenen Logos aus dieser Subjectivität seiner Existenz zur objectiven Identität mit sich selbst, der Fortschritt des Geistes zur allgemeinen Vernunft, zu dem höhern Selbstbewußtseyn. Das ist das mit Christus durch die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur beginnende neue höhere Leben, denn wenn an sich schon alle vernünftigen Wesen an der Natur des Logos participirten und der Logos zuvor schon das in Allen wirkende Princip war, so kann jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen nur dadurch realisirt worden seyn, daß die particuläre, subjective Vernunft in dem, in der Totalität seines Wesens offenbar gewordenen, Logos sich ihrer Einheit mit der allgemeinen objectiven Vernunft bewußt wurde. Da auf diese Weise das eigenthümliche Wesen des Christenthums und die in ihm sich offenbarende Wirksamkeit des Logos nur als ein logischer Proceß gedacht werden kann, als die innere Bewegung der, allen vernünftigen Wesen immanenten, sie alle an sich ziehenden und zu sich erhebenden, allgemeinen Vernunft, so wird hieraus von selbst begreiflich, wie in der Ansicht des Origenes von der Menschwerdung des Logos immer wieder das Aeussere und Besondere gegen das Innere und Allgemeine zurücktritt, und die Bedeutung einer bestimmten historischen Thatsache verliert. Je mannigfaltiger die Formen und Gestalten sind, die der Logos in jedem Einzelnen annimmt, als die allgemeine, in Allen identische, Vernunft, desto weniger kann seine Wirksamkeit auf eine bestimmte Weise seiner

äuſſern ſinnlichen Exiſtenz beſchränkt werden [39]). Das Beſondere hebt ſich immer wieder zum Allgemeinen, das Aeuſ-

39) Contra Cels. IV, 16.: *Εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τῇ λόγῳ μορφαὶ, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιζήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος, ἀνάλογοι τῇ ἕξει τῇ εἰσαγομένῃ, ἢ ἐπ' ὀλίγον προκόπτοντος, ἢ ἐπὶ πλεῖον, ἢ καὶ ἐγγὺς ἤδη γενομένῃ τῆς ἀρετῆς ἢ καὶ ἐν ἀρετῇ γεγενημένῃ. Ὅθεν ἔχ, ὡς ὁ Κέλσος καὶ οἱ παραπλήσιοι αὐτῷ βάλλονται, μετεμορφώθη ὁ θεὸς ἡμῶν.* Der Logos bleibt alſo an ſich immer derſelbe, der Grund davon, daß er in verſchiedenen Formen erſcheint, unter welche nach dem unmittelbar Vorangehenden auch das *σὰρξ γίνεσθαι* gehört, liegt nur in der ſubjectiven Auffaſſungsweiſe der Menſchen, je nachdem ſie der vernünftigen, denkenden Betrachtung näher oder ferner ſtehen. Origenes erläutert dieß weiter ſo: Als er auf den hohen Berg ſtieg, erſchien hier ſeine Geſtalt anders, und weit vorzüglicher, als diejenige war, welche die, die unten blieben und ihm nicht in die Höhe folgen konnten, ſahen. Denn die unten Stehenden, hatten keine Augen, welche die Umgeſtaltung des Logos ins Herrliche und Göttliche hätten ſehen können. Sie konnten ihn kaum ſo faſſen, daß von denen, die das Beſſere an ihm nicht ſehen konnten, über ihn geſagt wurde: Wir ſahen ihn, aber er hatte kein Ausſehen, keine Schönheit, ſondern ſein Ausſehen war unanſehnlich und geringer, als das der Menſchenſöhne. Dieß ſey gegen die Vorſtellung des Celſus geſagt, welcher die in der evangeliſchen Geſchichte erzählten Veränderungen und Umgeſtaltungen Jeſu, und was an ihm ſterblich oder unſterblich iſt, nicht verſteht. Es iſt klar, daß hier Origenes durch die Verſchiedenheit der Geſtalt, die Jeſus hatte, je nachdem man ihn oben auf dem Berge oder von unten ſah, die verſchiedenen Stufen der ſubjectiven Fähigkeit des Menſchen, Jeſum als das, was er an ſich iſt, als Logos, zu erkennen, bezeichnen will. Die Erſcheinung Jeſu im Fleiſch iſt alſo eigentlich nur die ſinnliche Hülle, die den Geiſt des Menſchen umgibt, und ihn hindert, ſich zur Vernunft, auf die Höhe der denkenden Betrachtung, auf welcher das Göttliche in ſeinem Anſichſeyn erkannt wird, zu erheben. Man vgl. ferner Contra Cels. II, 64. VI, 77. In Matth. comment. series 100.

sere zum Innern, das Sinnliche zum Geistigen auf. Und wenn man bedenkt, daß überhaupt die Menschwerdung des Logos nicht als Veränderung des göttlichen Wesens betrachtet werden kann, indem ja die an sich unwandelbare, in der reinen Identität mit sich bleibende, Natur des Göttlichen überall ungetheilt und ungetrennt, Alles erfüllend und durchdringend, in ihrer Totalität existirt, so kann man die ganze Erscheinung des Logos im Fleische im Grunde nur für eine Accommodation zu der Fassungskraft der Menschen halten, welche, unvermögend das Göttliche in seiner Reinheit in sich aufzunehmen, eines sinnlichen Anknüpfungspuncts bedürfen, um durch den Logos selbst, durch das von ihm geweckte höhere Selbstbewußtseyn, zur Anschauung seines wahren Wesens emporgehoben zu werden [40]). Man darf also überhaupt (dieß ergibt sich unläugbar aus allem diesem als das Wesentliche der Ansicht des Origenes) die Fleischwerdung des Logos nicht vom Standpunct Gottes aus betrachten, wie wenn Gott gleichsam zum Menschen herabgestiegen wäre, oder in einem bestimmten Zeitpunct in ein neues, zuvor noch nicht vorhandenes, Verhältniß zu den Menschen sich erst gesetzt hätte, sondern alles, was dabei den Character einer zeit-

40) Contra Cels. IV, 15.: *Εἰ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος θεὸς λόγος δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι, μανθανέτω, ὅτι ὁ λόγος τῇ θείᾳ μένων λόγος* (der Logos bleibt also, was er an sich ist, in der Einheit mit Gott, auch seine Fleischwerdung berührt also ihn selbst nicht, als etwas für ihn völlig indifferentes und äusserliches) *ἐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα, ἢ ἡ ψυχὴ, συγκαταβαίνων δ' ἐσθ' ὅτε τῷ μὴ δυναμένῳ αὐτῆ τὰς μαρμάρυγας καὶ τὴν λαμπρότητα τῆς θεότητος βλέπειν οἱονεὶ σάρξ γίνεται σωματικῶς λαλήμενος* (er wird also nur gleichsam Fleisch, und spricht sich auf körperliche Weise aus, nur in der subjectiven Vorstellung, nicht an sich) *ἕως ὁ τοιοῦτον αὐτὸν προσδεξάμενος, κατὰ βραχὺ ὑπὸ τῆ λόγη μετεωριζόμενος, δυνηθῇ αὐτῆ καὶ τὴν (ἵν' οὕτως ὀνομάσω) προηγημένην μορφὴν θεάσασθαι.*

lichen Veränderung, eines hiſtoriſchen Geſchehenſeyns, an ſich trägt, fällt nur auf die Seite des Menſchen, ſofern es den Punct bezeichnet, von welchem aus der Menſch durch die allgemeine Bewegung des, in der Menſchheit wirkenden, vernünftigen Princips in die Sphäre der denkenden Betrachtung eintrat, und die ſubjective Vernunft zur wahren Objectivität ihrer geiſtigen Natur ſich erhob.

Das Weſentliche der Menſchwerdung des Logos, oder der im Logos geſchehenen Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen, iſt demnach nach Origenes die Anknüpfung der ſubjectiven Vernunft an die objective, oder der menſchlichen an die göttliche, die Entwicklung des Bewußtſeyns, daß alle vernünftigen Weſen ihre Einheit in der allgemeinen objectiven Vernunft haben. Wo aber Vernunft iſt, iſt auch Freiheit. Wie Gott in den von ihm geſchaffenen vernünftigen Weſen die ſubjective Vernunft ſich ſelbſt, als der objectiven, gegenüberſtellt, ſo ſind die vernünftigen Weſen ganz beſonders, ſofern ſie frei ſind, das von Gott Unterſchiedene. In dieſem durch die Freiheit geſezten Unterſchied muß ſich daher Gott mit ſich ſelbſt vermitteln. Es fragt ſich daher, wie kann die Freiheit dieſes Vermittelnde ſeyn? Die Vermittlung geht von der Perſon Chriſti aus, und zwar iſt hier erſt der Punct, wo ſie ihre beſtimmtere hiſtoriſche Bedeutung in dem Syſtem des Origenes erhält. Iſt Chriſtus, als Logos, nur das in der Menſchheit wirkende, allgemein vernünftige Princip, ſo ſtellt ſich uns dagegen ſeine wahrhaft menſchliche Seite erſt in der Freiheit dar, durch die er ſich als freies, ſittliches Subject bethätigt. Was in der Freiheit der vernünftigen Weſen an ſich als Möglichkeit geſezt iſt, iſt im Menſchen, ſofern er Seele iſt, zur Wirklichkeit geworden. Der Menſch iſt ja, ſeinem ſubſtanziellen Weſen nach, der zur Seele abgekühlte Geiſt [41]). Wenn daher Chriſtus nicht blos

41) De princ. II. 8, 3.: *Nomen animae* (ψυχη) *a refriges-*

Gott, was er als Logos ist, seyn soll, sondern auch Mensch, so muß er als Mensch vor allem eine menschliche Seele haben. Der Grund aber, warum eine bestimmte menschliche Seele, als die Seele Jesu, in die unmittelbarste und innigste Verbindung mit dem Logos kam, liegt in der Freiheit des Willens. Wie die von Gott geschaffenen vernünftigen Wesen, welche Menschen wurden, ihre Freiheit dadurch bethätigten, daß sie von ihrer ursprünglichen Einheit sich lostrennten, und ebendadurch als Seelen aus der höhern Welt in die untere herabkamen, so ist ihnen auch in diesem Zustande des Abfalls von Gott in ihrer Freiheit das Vermögen geblieben, sich mit dem Logos, an welchem sie als logische Subjecte ihrer Natur nach participiren, sich näher zu vereinigen. Was nun bei allen andern Seelen nur relativ, nur in höherem oder geringerem Grade stattfindet, ist bei der Seele Jesu auf absolute Weise. Sie ist durch die ungetheilte Richtung und die nie erlöschende Glut ihrer Liebe von Anfang an so unzertrennlich mit dem göttlichen Logos verbunden, daß sie ganz in das Wesen desselben übergegangen ist, daß beide nicht mehr zwei, sondern wesentlich Eins sind, und was zuerst nur freie Selbstbestimmung des Willens war, zur Natur geworden ist [42]). Origenes erläutert dieses völlige Einssein

---

cendo de statu diviniore ac meliore dictum, translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur. In demselben Zusammenhang sagt Origenes weiter nach dem griechischen Text bei Justin. ad Men.: παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τῆ ζῆν τῷ πνεύματι, γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχή, ὅσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδε τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ. — νῆς πῶς ἂν γέγονε ψυχή, καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νῆς. Origenes leitet den Namen ψυχὴ von ψύχεσθαι, erkalten, ab. Die zum Wesen der Seele gehörende Kälte ist das Negative ihrer Natur.

42) De princ. II. 6, 3. f.: *Cum (unigenitus Dei) invisibilis Dei ipse sit imago invisibilis, participationem sui universis*

der menſchlichen Seele Jeſu mit dem göttlichen Logos durch das Beiſpiel eines vom Feuer durchdrungenen Eiſens. Wie man an der im Feuer liegenden und durchglühten Eiſenmaſſe nichts Anderes mehr als Feuer ſieht, bei der Berührung nicht

---

rationalibus creaturis invisibiliter praebuit, ita ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset affectu. Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Jesus: quia nemo auferet a me animam meam, ab initio creaturae et deinde inseparabiliter et atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati et luci verae, et totatotum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus. — Haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis incommutabiliter et atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas, et affectus immensitas, et dilectionis inextinguibilis calor, omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam: ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati. Vgl. c. Cels. VI, 47.: *Εἰ τῷ υἱῷ τῷ θεῷ ἡνῶσθαι φάσκοντες τῇ ἄκρᾳ μετοχῇ τὴν τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴν, ἣν ἔτι χωριζομένην ἀπ' ἐκείνου αὐτὴν, ἀδὲν θαυμαστόν.* C. 48.: *Τί χαλεπὸν, τῇ ἄκρᾳ καὶ ἀνυπερβλήτῳ κοινωνίᾳ πρὸς τὸν αὐτόλογον τὴν Ἰησοῦ ψυχὴν, καὶ ἁπαξαπλῶς τὸν Ἰησοῦν μὴ κεχωρίσθαι τοῦ μονογενοῦς καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, μηδ' ἕτερον ἔτι τυγχάνειν αὐτοῦ;* III, 41.: *τὸ δὲ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ φυχὴν, τῇ πρὸς ἐκεῖνον ἑ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστα φαμεν προσειλῆφέναι, καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι.*

mehr die Kraft des Eisens, sondern nur die Glut fühlt, so ist auf ähnliche Weise die Seele Jesu, die wie das Feuer im Eisen, so in der Weisheit, im Worte, in Gott liegt, mit allem ihrem Denken, Fühlen und Thun Gott, und damit hat sie aufgehört, wandelbar und veränderlich zu seyn [43]). So wenig zu läugnen ist, daß eine solche absolute Vereinigung des endlichen Geistes mit dem absoluten in der Idee der Freiheit als eines unendlichen Princips begründet ist, so unbefriedigend erscheint doch diese Theorie von der Person Christi bei näherer Betrachtung. Eine Vereinigung der menschlichen Seele Jesu mit dem göttlichen Logos, wie sie Origenes beschreibt, kann doch nur unter der Voraussezung gedacht werden, daß diese Seele von dem ersten Moment ihres Seyns an dem Logos aufs unzertrennlichste anhing. Dieß hebt daher auch Origenes ausdrücklich hervor, und die absolute Unsündlichkeit, die Christus als Erlöser haben muß, beruht ihm auf dieser ursprünglichen, nie getrübten Liebe seiner menschlichen Seele zum Göttlichen. Allein gerade dieß gehört ja zum wesentlichen Begriff der Seele, daß in ihr die ursprüngliche Liebe zum Guten und Göttlichen erkaltet ist, ebendadurch ist sie ja erst geworden, was sie als menschliche Seele in dieser untern Welt in der Form des menschlichen Daseyns ist [44]). Hieraus ergibt sich nun aber die nothwendige Al-

43) De princ. II. 6, 6.

44) De princ. II. 8, 3.: *Laudabiliter animam ponit in scripturis sanctis, require, si facile invenias, culpabiliter autem frequenter occurrit. — Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu suo ac dignitate declinans, effecta vel nuncupata est anima, quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens.* Die Seele ist das Mittlere zwischen Fleisch und Geist. 8, 4. Wie stimmt nun aber damit zusammen, was Origenes In Joh. XIX, 5. von der Seele Jesu sagt, sie sey ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ (dem κόσμος νοητὸς) καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπε-

ternative: entweder iſt die Seele Jeſu keine menſchliche Seele derſelben Art, wie die übrigen menſchlichen Seelen ſind, und der Logos demnach auch nicht wahrhaft Menſch geworden, oder wenn die Wirklichkeit der menſchlichen Natur in Chriſtus feſtgehalten werden ſoll, hat die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in ſeiner Perſon nicht den ſpecifiſchen Character, welchen ſie der Theorie zufolge gehabt haben ſoll: Chriſtus iſt nicht der Gottmenſch im abſoluten Sinne, ſondern nur ſofern die an ſich in jeder menſchlichen Seele liegende Möglichkeit der Vereinigung mit dem Göttlichen in ihm in weit höherem Grade ſich verwirklicht hat, als in irgend einem andern Menſchen. Den hierin liegenden Mangel an innerer Haltung und Conſiſtenz kann die Theorie des Origenes ſelbſt nicht verbergen, indem ſie, im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, bald auf die eine, bald auf die andere Seite hinübertritt. Es fehlt bei Origenes nicht ganz an Andeutungen des Bewußtſeyns der Conſequenz, daß auch Jeſus durch die Menſchwerdung der Berührung mit dem Unreinen ſich nicht ganz habe entziehen können, daß auch er, wie alle andern Menſchen, einer Reinigung für ſich ſelbſt bedurft habe [45]). Hätte er dieſen Gedanken weiter verfolgt, ſo hätte er zu der beſtimmten Ueberzeugung führen müſſen, daß die vorausgeſezte abſolute Unſündlichkeit des Gottmenſchen dem Begriffe der menſchlichen Natur, wie er ihn ſelbſt beſtimmte, widerſtreitet, und er würde ſich weit mehr veranlaßt geſehen haben, die Perſon Chriſti der Reihe der übrigen Menſchen näher zu bringen, als ihn ſchlechthin über ſie hinauszuſtellen. Allein die weit überwiegende Richtung ging bei ihm

---

φερομένη, καὶ χειραγωγῆσα ἐπ' αὐτὸν τῆς μαθητευομένης, und XX, 17. ἡ μὲν τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἦν, καὶ ἐκεῖθεν ἐξεληλυθυῖα ἀνέλαβε τὸ ἐκ τῆς Μαρίας σῶμα ?

45) Vgl. Hom. in Luc. XIV. in Levit. IX, 5.

mmer auf dieſe leztere Seite, auf welcher ihm, gleichfalls in Folge der Vorausſezungen, von welchen er ausging, die Menſchheit Chriſti zulezt in eine wahrhaft doketiſche Ferne entſchwinden mußte. Da er in ſeinem, alles auf die Grundidee der göttlichen Gerechtigkeit und der ſich ſelbſt beſtimmenden menſchlichen Freiheit beziehenden Syſtem auch die Beſchaffenheit des Leibes durch die Würdigkeit der Seele bedingt ſeyn ließ, ſo mußte er in demſelben Verhältniß, in welchem er ſich die Seele Jeſu als eine von den übrigen menſchlichen Seelen verſchiedene dachte, einer ſolchen Seele auch einen um ſo edleren und herrlicheren Leib als Organ zuſchreiben. Der Leib Chriſti iſt ebenſo in die göttliche Natur verklärt, wie die Seele aufs innigſte vom Logos durchdrungen iſt, er hat eine ätheriſche Reinheit und himmliſche Schönheit, deren heller ſtrahlender Glanz ſchon während des irdiſchen Lebens Jeſu in einzelnen Momenten hervorleuchtete, nach der Auferſtehung aber vollends die ihn noch umgebende Hülle durchbrach, und ſeit der Himmelfahrt iſt er nun ſo ſehr aller irdiſchen Bande enthoben und in das Weſen der Gottheit übergegangen, daß der Erlöſer jezt nicht mehr Menſch, ſondern ganz Gott, der Menſchenſohn nichts mehr von dem Logos Verſchiedenes, ſondern derſelbe mit ihm iſt [46]). Was aber

46) Thomaſius a. a. O. S. 209. f. Vgl. Gieſeler Commentatio, qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur. Gött. 1827. Das Reſultat Gieſeler's iſt (S. 21.): *Videmus utrumque, Clementem et Origenem, ab eodem principio ad singulares sed inter se diversas de Christi corpore sententias delapsos esse: Clemens, ut corpus illud perfectissimum Verbi instrumentum esset, ab eo omnia, quae inhabitante Deo indigna, eique impedimento esse viderentur, abesse jubet* (nämlich die πάθη ἀδιάβλητα καὶ φυσικά, wie Hunger und Durſt und dergleichen, die Clemens in Chriſtus nicht annahm, da er in Chriſtus keine menſchliche Seele, wie Origenes, voraus-

auf dieſe Weiſe am Ende hervortritt, iſt nichts anders als der eigentliche ſubſtanzielle Character ſowohl des menſchlichen Leibes Chriſti, als ſeiner Menſchheit überhaupt, eine Seele, welcher gerade das ſpecifiſche Merkmal fehlt, die die Seele der übrigen Menſchen zu einer menſchlichen Seele macht, welche aus der höhern überſinnlichen Region, welcher ſie ihrem ganzen Weſen nach angehört, ebenſowenig in dieſe untere ſinnliche herabkommen kann, als es der Gottheit möglich iſt, zur Menſchheit herabzuſteigen, und ein Leib, welcher ſo weſentlich andere Eigenſchaften hat, als ſonſt menſchliche Leiber haben, iſt nichts wahrhaft Menſchliches, ein bloßes Accidens der göttlichen Subſtanz, welcher es zur leichten

---

ſezte). *Origenes autem illud virtute quadam ornat, qua corpore, per quod Verbum se manifestaret, opus esse censet, uterque autem corpus vere humanum esse nullus dubitat.* Welche Einſchränkung erleidet aber dieſer leztere Saz, wenn doch zugegeben werden muß, als Lehre des Origenes, *singularem hanc virtutem a conditore, qui materiam qualitatibus pro arbitrio exornare posset, Christi corpori inditam esse, ut forma mutabili uteretur, et ab aliis aliter, prouti quisque dignus esset, Christoque placeret, videretur. Hinc factum esse, ut alii nihil augustius in eo cernerent — ut aliis autem splendidum et admirabile illud appareret, et Verbi inhabitantis majestas magis minusve in corpore ejus exsplendesceret. — Forma autem hac mutabili Christum usum esse, ut suos genuinae suae formae intuendae idoneos redderet.* Ein ſolches *corpus mutabile* iſt kein menſchlicher Leib, ſo oft auch ſeine Identität mit dem gewöhnlichen menſchlichen Leib entweder ausdrücklich verſichert oder wenigſtens vorausgeſezt wird, und es kommt hier nicht darauf an, was Origenes in andern Stellen behauptete, ſondern nur darauf, was er mit Recht behaupten konnte, wenn er dem menſchlichen Leib Chriſti die weſentlichſten Eigenſchaften eines menſchlichen Leibs ſo entſchieden, wie nicht geläugnet werden kann, abſprach.

sinnlichen, bald mehr bald minder durchsichtigen, Hülle dient, ein schon von Anfang an verschwindendes Moment, das zuletzt, ganz der Natur der Sache gemäß, jeden Schein einer selbstständigen Realität verliert.

Wie es sich nun aber auch mit der Consequenz der Theorie des Origenes verhalten mag, in jedem Fall haben wir die in Christus mit dem göttlichen Logos aufs innigste verbundene menschliche Seele als den Mittelpunct des geistigen Processes anzusehen, in welchem die aus ihrer Einheit mit Gott herausgetretenen und von ihrem an sich göttlichen Seyn abgefallenen Seelen mit dem göttlichen Princip sich wieder zusammenschliessen, das ihre wahre und wesentliche Natur ist. Die in der Seele Jesu schon geschehene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist der Anfang einer Bewegung, die sich auf alle andern Seelen erstrecken, und sie zu der Einheit, aus welcher sie in den mannigfaltigsten Abstufungen herausgefallen und in den größten Unterschied unter sich selbst auseinandergegangen sind, zurückführen soll [47]), und das Princip dieser Bewegung ist, wie schon bei der Seele Jesu [48]), so auch bei allen andern die freie Bestimmung des Willens. Es ist der innere Zug der gottverwandten Natur, der die vernünftigen Wesen bestimmt, sich zu der absoluten Vernunft zu erheben, und nur in ihr, als ihrem wahren Selbst, ihre innere Befriedigung zu finden, und alles, was Christus als Erlöser gewirkt hat, dient nur dazu, diesen freien innern Trieb des die Einheit mit sich selbst suchenden Geistes zu wecken und zu beleben.

47) C. Cels. III, 28.: Ἀπ' ἐκείνε ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις, ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία ἂν ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τὸ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, ἀναγόντα ἐπὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν φιλίαν καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνον κοινωνίαν.

48) De princ. II. 6, 4. bei Justin. ad Men.: διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος γέγονε Χριστός, ἐξ ἀνδραγαθήματος τοῦτο τυχών.

Das lezte und höchſte Ziel dieſes allgemeinen geiſtigen Proceſſes iſt die Vereinigung des endlichen Geiſtes mit Gott oder dem abſoluten Geiſt. Die bekannte Lehre des Origenes von der Wiederbringung aller Dinge iſt ein ſehr weſentlicher Schlußſtein ſeines Syſtems. Wie Origenes von der Einheit aller Weſen in Gott ausgeht, ſo muß dem Anfang das Ende entſprechen [49]). In der Mitte zwiſchen dieſen beiden äuſſerſten Puncten bewegt ſich die Freiheit der geſchaffenen endlichen Geiſter in dem weiteſten Spielraum. So ſehr aber Origenes die ganze Entwicklung des Weltlaufs nur durch die freieſte Selbſtbeſtimmung aller vernünftigen Weſen bedingt ſeyn läßt, ſo entſchieden ſteht ihm die Ueberzeugung feſt, daß die Freiheit aller ihre Richtung zulezt nur zu dieſem Einen Ziele nehmen könne. Dieſe Ueberzeugung kann nur auf der Vorausſezung beruhen, daß die Vernunft, wie ſie in allen vernünftigen Weſen eine und dieſelbe iſt, ſo auch aus allen noch ſo großen Differenzen [50]) zu ſich zurückkehren, und zur Einheit mit ſich ſelbſt ſich ausgleichen muß. Das iſt die Macht des durch Chriſtus, den Erlöſer, in der Menſchheit geweckten Selbſtbewußtſeyns. Seitdem in ihm die objective Vernunft in das Bewußtſeyn der Menſchheit eingetreten iſt, iſt ſie auch das alles beherrſchende Princip, das alles Vernünftige an ſich ziehen und zulezt alles der Vernunft Widerſtrebende überwinden muß [51]). Darum iſt die Welt in der

49) De princ. I. 6, 2.: *Semper similis est finis initiis, et ideo, sicut unus omnium finis, ita unum omnium debet intelligi initium.*

50) Selbſt der Teufel iſt ja, als freies, vernünftiges Weſen, nach Origenes, davon nicht ausgeſchloſſen. Vgl. Thomaſius, Orig. S. 171. f. 187.

51) C. Cels. VIII, 72.: *Ἡμεῖς τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατῆσαί ποτε τὸν λόγον, καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴ ἑαυτῆ τελειότητα, ἐπὰν ἕκαστος ψιλῇ χρησάμενος τῇ ἐξουσίᾳ ἕληται ἃ βούλεται, καὶ γένηται ἐν οἷς εἵλετο· — πάντων γὰρ τῶν ἐν τ*

ganzen Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe ein lebendiger Organismus, in welchem alle Glieder von demſelben Geiſte bewegt und regiert werden, und Gott, der das All der Welt durch ſeine Weisheit künſtleriſch geordnet und alles ſo verbunden hat, daß alles zu demſelben Ziele der Vollendung fortſchreitet und zuſammenſtrebt, iſt die allgemeine Vernunft ſelbſt, die niemals in Widerſpruch mit ſich ſelbſt kommen kann [52]). Iſt dieſer Theil der Vollendung des Weltlaufs erreicht, ſo iſt Gott alles in allem, und alles in allem ſo, daß er auch alles in allem Einzelnen iſt. Alles in allem Einzelnen wird er aber ſo ſeyn, daß alles, was der von jeder Befleckung der Sünde gereinigte Geiſt fühlt, denkt und erkennt, Gott iſt, daß dieſer nichts Anderes mehr als Gott ſieht, nichts Anderes als Gott in ſich faßt, und Gott das Maaß und die Norm ſeiner ganzen Thätigkeit iſt, und ſo wird Gott Alles ſeyn. Es wird keinen Unterſchied des Guten und Böſen mehr geben, weil es nirgends mehr ein Böſes giebt, es wird niemand mehr von dem Baum der Er-

---

ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ λόγος καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεραπεία προσάγει κατὰ βάλησιν θεῆ ἑκάστῳ αὐτήν, καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν.

52) De princ. II. 1, 2.: *Deus per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quemdam revocat operis studique consensum, ut diversis licet motibus animorum unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat. Una namque virtus est, quae omnem mundi diversitatem constringit et continet. — Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur.*

kenntniß des Guten und Böſen zu eſſen begehren, weil jeder auf immer im Guten ſteht, und Gott jedem Alles iſt [53]). Wie Vater und Sohn Eins ſind, der Erlöſer zuletzt ganz Gott iſt, ſo ſind auch alle Einzelnen mit dem Vater und Sohn Eins [54]). Das immanente Verhältniß, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geiſt zu ſich ſelbſt ſteht, umfaßt jetzt alle vernünftigen Weſen, in jedem Einzelnen iſt Gott auf dieſelbe Weiſe mit ſich Eins, wie er im Sohn und Geiſt mit ſich Eins iſt, und wenn früher, ſo lange der Weltlauf ſich erſt noch entwickelte, Vater, Sohn und Geiſt, wenigſtens in Hinſicht ihrer Wirkſamkeit, in dem Verhältniß der Subordination zu einander ſtunden, ſo muß auch dieſer Unterſchied ſich aufheben, und die Wirkſamkeit des Geiſtes, die zwar beſchränkter als die des Sohnes, aber um ſo intenſiver war, da ſie ſich nicht auf die vernünftigen Weſen überhaupt, ſondern nur auf die Heiligen erſtreckte, muß zuletzt ebenſo allgemein ſeyn, als die des Sohnes und Vaters. Gemäß dem Verhältniß, in welchem Vater, Sohn und Geiſt zu einander gedacht werden müſſen, kann in letzter Beziehung nur der Geiſt das Princip ſeyn, in welchem alles zu Gott zurückkehrt und Gott alles in allem iſt. Er iſt alles in allem, wenn er als Geiſt mit ſich ſelbſt Eins iſt. Darum iſt die Vollendung des Weltlaufs die vollkommene Durchdringung des geiſtigen Princips. Alle Creatur wird von dem Dienſte des vergänglichen Weſens befreit, von der Körperlichkeit, an welcher der Tod haftet, und ſelbſt die Materie wird zuletzt vergeiſtigt und in diejenige Subſtanz verwandelt, welche beſſer als alles iſt, in das göttliche Weſen, das das voll-

53) De princ. III. 6, 3. vgl. 6, 1.

54) De princ. III. 6, 1. (nach Hieron.): *scire debemus, quod sit Deus, et quid sit futurus in fine Salvator, et quomodo in sanctis similitudo patris et filii repromissa sit, quomodo in se illi unum sunt, sic et isti in eis unum sunt.*

kommenſte iſt [55]). Die von Gott geſchaffene Materie wird zuletzt in Gott wieder zurückgenommen. Alles, was auſſerhalb Gott und nicht an ſich Geiſt iſt, die materielle Welt und das fleiſchliche, ſinnliche Leben, hat nur den Zweck, den Geiſt mit ſich ſelbſt zu vermitteln. Was Origenes vom Logos ſagt, daß er, an ſich Logos, Fleiſch geworden ſey, um durch die Vermittlung ſeiner fleiſchlichen Natur die Seelen der Menſchen zur Anſchauung deſſen zu führen, was er vor ſeiner Fleiſchwerdung war [56]), iſt der allgemeine Gang dieſes Selbſtvermittlungsproceſſes des Geiſtes. Der Logos iſt ſelbſt nur die ideelle Einheit aller vernünftigen Weſen, die, aus ihrem Anſichſeyn heraustretend, ſich zum leiblichen Leben beſtimmen, um durch die Vermittlung ihrer fleiſchlichen Natur und die dadurch bedingte Entwicklung ihres immanenten vernünftigen Princips zum concreten Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes hindurchzudringen.

Es iſt bekannt, wie vieles ſchon die alte Kirche in dem Syſtem des Origenes fand, was ſie mit dem eigenthümlichen Character des chriſtlichen Bewußtſeyns nicht vereinigen zu können glaubte. Am meiſten Anſtoß nahm man an der Lehre des Origenes von der Präexiſtenz der Seelen und der einſtigen Wiederbringung aller Dinge, um welcher willen ja über Origenes ſogar noch lange nach ſeinem Tode das Verdammungsurtheil der Kirche ausgeſprochen wurde. In der

---

55) Vgl. Thomaſ. a. a. O. S. 257.

56) C. Cels. VI, 68.: *Τίς ἄλλος σῶσαι καὶ προσαγαγεῖν τῷ ἐπὶ πᾶσιν θεῷ δύναται τὴν τῶ ἀνθρώπω ψυχήν, ἢ ὁ θεὸς λόγος; ὅστις ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ὢν ἐγένετο σάρξ, ἵνα χωρηθῇ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν, καθὸ λόγος ἦν, καὶ πρὸς θεόν ἦν· καὶ σωματικῶς γε λαλήμενος, καὶ ὡς σάρξ ἀπεγγελλόμενος, ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τὸς ὄντας σάρκα, ἵν, αὐτὸς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον τὸν γενόμενον σάρκα, καὶ μετὰ τῦτο αὐτὸς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν, ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ.*

That kann dieſes Urtheil der alten Kirche nicht für ungegründet gehalten werden; von unſerem Standpunct aus können wir es ſo beſtimmen: der platoniſche Gegenſaz zwiſchen Idee und Wirklichkeit ſey auch im Syſtem des Origenes nicht ſo verſöhnt und ausgeglichen, wie es das chriſtliche Bewußtſeyn fordert. Das Weſentliche des chriſtlichen Princips iſt nicht blos die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, ſondern auch, daß das Band dieſer Einheit in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn des Menſchen geknüpft iſt, daß das Subject in der concreten Wirklichkeit ſeines Selbſtbewußtſeyns ſich mit Gott Eins und verſöhnt wiſſen darf. Dieſe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen iſt aber in dem Syſtem des Origenes immer nur eine über das Bewußtſeyn hinausliegende, eine für das Bewußtſeyn des Subjects jenſeitige, transcendente. An ſich zwar iſt der Menſch mit Gott Eins, aber ſofern er Menſch iſt, iſt er ja aus dieſer Einheit mit Gott herausgefallen, das, was ihn zum Menſchen macht, ſeine menſchliche Seele, iſt auch die Negation ſeines Einsſeyns mit Gott, und die Wirklichkeit des Lebens, in welcher er das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt hat, iſt für ihn nur ein Ort der Strafe, wo aber das Bewußtſeyn der Schuld und Strafe iſt, kann auch keine Verſöhnung und Einheit mit Gott ſeyn. Die Wirklichkeit, in welcher er lebt, und ſein eigenes Selbſt in ihr, ſteht ihm daher immer als etwas Fremdes, ſeinem wahren ſubſtanziellen Seyn Widerſtreitendes gegenüber, und wenn auch dieſer Zuſtand in der Welt der Gegenwart nur eine Folge der Selbſtbeſtimmung ſeiner Willensfreiheit ſeyn ſoll, ſo kann er ſich nicht einmal als das Subject eines, ſein ganzes Seyn beſtimmenden, Willensacts betrachten, da dieſer Act ſelbſt ein für ſein Bewußtſeyn ſchlechthin jenſeitiger iſt. So ſieht er ſich nun wie durch eine feindliche Gewalt in dieſe ihm ſtets fremde Welt herabgeſtoſſen, die, ſo lange er in ihr iſt, für ihn nie aufhören kann, ein Ort der Strafe zu ſeyn, und wie Chriſtus, der

Erlöser, als fleischgewordener Logos, in die wahre reale Gemeinschaft des Fleisches nicht eingehen konnte, so ist für den Menschen die Erlösung erst dann wahrhaft vollbracht, wenn er von allem, was an ihm fleischlich und menschlich ist, völlig frei geworden ist. Statt daß demnach der Mensch die substanzielle Wahrheit seines Daseyns in der immanenten Gegenwart seines Selbstbewußtseyns hat, löst sich ihm diese Gegenwart auf der einen Seite in eine jenseitige Vergangenheit, auf der andern in eine ebenso jenseitige Zukunft auf, und diese Spaltung des Selbstbewußtseyns in zwei so weit auseinanderliegende Seiten hebt den wahren Begriff des Subjects auf. Was das Subject seinem substanziellen Seyn nach ist, liegt für dasselbe immer nur jenseits, dort in einer Vergangenheit, in welcher es noch nicht menschliches Subject war, hier in einer Zukunft, in welcher es nicht mehr menschliches Subject seyn wird. Wie es in seinem vorzeitlichen Seyn an sich mit Gott Eins war, so wird es in seinem künftigen in das Wesen Gottes übergehen [57]). Zum wahrhaft selbstbewußten, sich mit Gott Eins wissenden, aber in dieser concreten Einheit sich auch von Gott unterscheidenden Subject wird also der Mensch hier nie. Er hat sich noch nicht zur wahren Realität seines Seyns erhoben, und Gott ist noch nicht zum Selbstbewußtseyn des Menschen hin-

57) Vgl. Thomasius a. a. O. S. 172.: „Der endliche Geist wird vergottet, θεοποιεῖται. Gott vertilgt alle Menschen, ἵνα τὸ εἶναι ἄνθρωποι ἀποθέμενοι γένωνται θεοί. Sel. in Psalm. p. 576. in Rom. II, 14. III, 1. „Ich will den Menschen vertilgen," *ut videatur Deus delens eum, secundum hoc, quod homo est, post haec facere eum Deum tunc cum erit Deus omnia in omnibus.* Fragm. in Luc. V. III, p. 981." Auch nach Plotin sieht sich die Seele im Zustande der höchsten Seligkeit, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα. Thomas. a. a. O. S. 349.

durchgedrungen, er iſt noch nicht wahrhaft Menſch geworden, wie ja auch Chriſtus bei Origenes kein wahrer, wirklicher Menſch iſt. So bedeutungsvoll in der Lehre des Origenes von Gott die Beſtimmung iſt daß die Welt als Moment des göttlichen Selbſtbewußtſeyns nur eine endliche ſeyn kann, ſo auffallend iſt, wie er mit dieſer ächt ſpeculativen Idee der Vermittlung des Unendlichen durch das Endliche nur auf halbem Wege ſtehen bleibt. Wird das Selbſtbewußtſeyn Gottes durch die Welt als eine endliche vermittelt, ſo muß ſich Gott mit der Welt Eins wiſſen. Was aber in der Welt mit Gott Eins ſeyn kann, iſt nur der Geiſt, ſomit, da die Welt ſelbſt eine endliche iſt, der endliche Geiſt. Nur der endliche Geiſt iſt ſowohl das von Gott als dem abſoluten Geiſt Unterſchiedene, als auch das mit ihm Identiſche. Zu dieſer Identität des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten geht aber Origenes nicht fort, indem er nur bei der Endlichkeit der Welt, als dem nothwendigen Moment des göttlichen Selbſtbewußtſeyns, ſtehen bleibt, ohne von der Welt den Menſchen, als den endlichen Geiſt, zu unterſcheiden, und dieſen Unterſchied in der Idee Gottes ſpeculativ zu begründen. Deßwegen hat nun auch die Menſchwerdung des Logos keine eigentlich ſpeculative Bedeutung in ſeinem Syſtem, ſie iſt durch den Zuſammenhang des Syſtems nicht weiter begründet, ſondern ſteht nur in einem äuſſerlichen Verhältniß zu demſelben. Iſt der Sohn, wie Origenes den Begriff deſſelben ächt philoniſch beſtimmt, als die ſelbſtſtändige Weisheit der Inbegriff der göttlichen Ideen, der Urbilder der geſammten Schöpfung, nach welchen alles geſchaffen worden iſt, und inſofern die Welt ſelbſt, wenn auch nicht dieſe ſinnliche, materielle, aus Himmel und Erde beſtehende Welt, die erſt durch den Abfall entſtanden iſt, ſondern die obere, wahre, in der das Ueberſinnliche wohnt, und deren wunderbare Schönheit nur von dem reinen Herzen geſchaut werden kann, die intelligible Welt, die in dem höchſten Verſtande iſt, und

die Wahrheit und das Gute der gegenwärtigen ist [58]), so hätte er, wenn er die Endlichkeit als ein wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewußtseyns festgehalten hätte, die endliche Welt und den endlichen Geist als eine nothwendige Selbstbestimmung des in der idealen Welt oder dem Sohne sich offenbarenden Gottes betrachten müssen. Allein, wenn er auch die Einheit des Endlichen und Unendlichen in das göttliche Selbstbewußtseyn, ächt speculativ, sezt, so wird ihm das Endliche, statt die Selbstbestimmung des Unendlichen und die nothwendige Vermittlung desselben mit sich selbst zu seyn, immer wieder der bloße Abfall vom Unendlichen und der Gegensaz zu demselben. So bleiben Unendliches und Endliches, Idee und Wirklichkeit, Göttliches und Menschliches stets unversöhnt und unvermittelt, aller Friede mit Gott, alle Versöhnung und Einheit mit ihm liegt nicht in der Wirklichkeit der Gegenwart, sondern nur über sie hinaus, hier wie dort in einer dem Bewußtseyn unerreichbaren mythischen Ferne, und was die immanente Wahrheit des mit dem Absoluten sich Eins wissenden Geistes seyn sollte, soll erst in dem ewig sich wiederholenden Kreislauf entstehender und vergehender Welten sich realisiren, welcher nie zu einem stehenden Resultat kommen kann, da er auf einer sich selbst widerstreitenden Idee beruht. Auf der einen Seite soll alle Freiheit der individuellen Geister in der Einheit des göttlichen Wesens untergehen, auf der andern treibt dasselbe Freiheitsprincip die in die Einheit Gottes zerflossenen Geister doch wieder aus ihr heraus, um in einer neu geschaffenen Welt einen neuen Spielraum für ihre Willensthätigkeit zu finden, und während die jedesmal geschaffene Welt den ganzen Inhalt des göttlichen Denkens erschöpft haben soll, kann es, wenn nicht der Zufall zum Princip der Welt erhoben wer-

58) In Joh. II, 12. I, 22. XIX, 5. De princ. I. 2, 2. Vgl. Thomas. a. a. O. S. 131. f.

den ſoll, doch nur dieſelbe Nothwendigkeit des göttlichen T
kens ſeyn, aus welcher eine immer neue Reihe endlicher A
ten hervorgeht. Dieß ſind Widerſprüche, die das Syſ
ſo wenig es der Wahrheit des chriſtlichen Bewußtſeyns
ſpricht, ebenſowenig zu ſeiner feſten Haltung und Conſi
kommen laſſen [59]).

59) Blickt man von dem Schlußpunkte des Syſtems auf das G
zurück, ſo muß ſich die Frage aufdringen, wie bei Ori
von einem Ende der Welt die Rede ſeyn kann, wenn es
keinen Anfang der Welt geben ſoll, wie Origenes eine u
liche Reihe entſtehender und vergehender Welten anne
konnte, wenn er doch jeden zeitlichen Anfang aus dem G
verwarf, weil in Gott keine Veränderung gedacht werden kö
Schon Methodius hat gegen Origenes die Einwendung
macht: Wenn das Uebergehen vom Nichtſchaffen zum Sch
eine Veränderung in Gott hervorbringe, ſo müſſe auch
Uebergehen vom Schaffen zum Nichtſchaffen eine ſolche b
ken, nun habe aber Gott einmal aufgehört zu ſchaffen,
nämlich die Welt vollendet war, und Origenes gebe ſelbſt
zu, daß er dadurch eine Veränderung erlitten habe, alſo
er auch zugeben, daß Gott durch den Anfang des Sch
nicht verändert worden ſey (Phot. cod. 235). Neander ſieht
nur einen Beweis der Unfähigkeit des Methodius, den Origen
verſtehen, er habe nicht bedacht, daß dem Origenes der B
der Welterhaltung der Begriff einer fortgehenden Schö
geweſen ſey (Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. I, 3. S.
Allein wenn auch dadurch die Einwendung des Methodi
ihrer nächſten Form beſeitigt iſt, ſo fragt ſich erſt wieder
eine fortgehende Weltſchöpfung ſich mit der Lehre von
Ende der Welt vereinigen läßt. Denn dieſe Lehre ſtellt
genes ausdrücklich auf (De princ. II. 3, 5. III. 5, 1. 2
Origenes glaubt zwar, indem das Ende der Welt immer
der der Anfang einer neuen Welt iſt, in der Annahme
unendlichen Zahl ſucceſſiv auf einander folgender Welten
Löſung des Widerſpruchs zu finden, daß Gott einerſeit
Ewigkeit her als Schöpfer ſich offenbaren muß, andrerſei

Welchen transcendenten Character das System des Origenes im Ganzen an sich trägt, geht hieraus deutlich her-

---

Welt nach Umfang und Dauer nur endlich seyn kann. Wenn aber das ewige Schaffen Gottes selbst nur der ewige Wechsel entstehender und vergehender Welten ist, so muß man erst wieder fragen, wie dieser stete Wechsel zu der von Origenes nicht minder behaupteten absoluten Unveränderlichkeit Gottes sich verhält, und wenn nun Origenes sogar die Nothwendigkeit einer unendlichen Reihe von Welten, von welchen jede nur eine endliche seyn kann, dadurch begründet, daß der Gegenstand des göttlichen Wissens und Bewußtseyns nicht das schlechthin Unendliche, sondern nur das Endliche seyn kann, so wird ja eben dadurch geradezu Endlichkeit, Wechsel, Veränderung in das Wesen Gottes selbst gesetzt. Es ist klar, daß Gott, der Schöpfer stets wechselnder Welten, nicht der absolut Unveränderliche seyn kann, aber auch die Behauptung, daß Gott wegen der nothwendigen Schranke seines Bewußtseyns immer nur eine endliche Welt schaffen könne, hebt sich von selbst wieder auf, wenn man bedenkt, daß doch auch die schon vergangenen Welten aus dem Bewußtseyn Gottes nicht völlig entschwunden seyn können. Was soll man sich aber überhaupt unter dieser steten Succession endlicher Welten denken? Von selbst fallen sie ja immer wieder in dem gemeinsamen Begriffe der Endlichkeit zusammen, und das Successive, das sie sowohl trennt als verbindet, ist nur die zeitliche Form der Endlichkeit selbst. Die behauptete Nothwendigkeit einer Succession endlicher Welten ist daher nur das nothwendige Ineinanderseyn des Endlichen und Unendlichen, das von Origenes, was gleichfalls beachtet zu werden verdient, vom Standpunct des Bewußtseyns aus betrachtet wird, und diese Einheit des Endlichen und Unendlichen ist mit Recht als der tiefste, obgleich nicht durchgebildete Gedanke seines Systems anzusehen, als das eigentliche Princip desselben. Man hat die Eine, den Mittelpunct des Ganzen ausmachende Idee, oder das Princip des Systems des Origenes auf verschiedene Weise zu bestimmen gesucht. Münscher, Gieseler u. a. sezen es in die beiden Säze, daß Gott das vollkommenste Wesen sey, und daß alle vernünftigen Creaturen vollkomme-

vor. Ueberall ſtrebt es über den Boden der Gegenwart und objectiven Wirklichkeit in Regionen hinaus, in welchen der

ne Freiheit des Willens haben. Thomaſius, welchem dieß nicht genügt, ſagt, an Mosheim ſich anſchließend, es ſey die Idee von Gott, die Idee des abſolut Seyenden, der als ſolcher der Eine Gute und Gerechte ſey. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Höchſte und Erſte auch das allein Reale, das wahrhaft Seyende und deßhalb der Urgrund alles Andern ſeyn müſſe, entferne er von ihm alle Beſchränkungen, alle Prädicate und Merkmale, die dem Gewordenen adhäriren, und komme ſo zu dem Begriffe der reinen abſtracten Einheit, des einfachen Seyns. Dieſes faſſe er nun ſeinem innern Weſen nach als das Gute, Vollkommenſte, in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Endlichen als das Gerechte, als das abſolut ſich ſelbſt Gleiche in ſeinem Verhalten gegen das Ungleiche und Verſchiedene, als das ewig ſittliche Geſez, das über der Welt walte, und jedem einzelnen Weſen ſeine Stelle nach Würdigkeit beſtimme. Beide, das Gute und Gerechte, ſeyen daher weſentlich Eins, ſie ſeyen daſſelbe ἓν, wie es in ſich und nach außen hin ſey (Orig. S. 48 f.). Die Betrachtung geht hier zwar tiefer in das Weſen des Syſtems ein, erſchöpft aber die Sache nicht. Iſt Gott der an ſich Gute, ſo iſt zwar ſeine Güte das Princip der Weltſchöpfung, und ſeine Gerechtigkeit das Geſez der Weltordnung und Weltentwickelung, das alle Differenzen und Gegenſäze der beſtehenden Welt ausgleicht und zur Einheit aufhebt, dadurch nämlich, daß er ſie in das adäquate, durch die Idee der Gerechtigkeit beſtimmte Verhältniß zum abſoluten Weſen Gottes ſezt. Allein woher jene Differenzen und Gegenſäze ſelbſt kommen, wird dadurch noch nicht erklärt; die göttliche Gerechtigkeit hat ſie zwar, ſofern ſie ihr Object ſind, zur nothwendigen Vorausſezung, ihr Urſprung und Daſeyn ſelbſt aber kann aus ihr nicht begriffen werden, und es erſcheint daher auch dieſe Beſtimmung des Princips des Syſtems als eine unzureichende. Der Beurtheiler der Schrift des Thomaſius im Rheinwald'ſchen allg. Repert. für die theol. Liter. 1838. Bd. 23. S. 9., welcher mit Recht an Thomaſius tadelt, daß er die Beſtimmungen des Guten und Gerechten

griff keinen festen Haltpunct finden kann. Wenn er auch n Princip des christlichen Bewußtseyns darin treu bleibt,

nur als Prädicate nehme, die dem Einen anhängen, und dagegen das Gute als das einigende Element des Absoluten, das Gerechte als das differenzirende bestimmt, entgeht gleichwohl nicht derselben Einwendung, da das Gerechte nicht als das differenzirende, sondern vielmehr nur als das die zuvor schon vorhandenen Differenzen ausgleichende, somit einigende Princip genommen werden kann. Zur Characteristik des Systems sagt derselbe Beurtheiler weiter: „Entweder seyen jene beiden Elemente miteinandersetzende Thätigkeiten des Absoluten, oder sie wechseln aufeinanderfolgend mit einander ab; jenes sey die Naturansicht des Neuplatonismus, dieses die geschichtliche Ansicht des Origenes, bei jenem bilden die beiden Thätigkeiten eine Kreislinie, bei diesem werde die Kreislinie auseinandergezogen in eine endlos fortlaufende gerade Linie. Wir haben an der endlosen Reihe aufeinanderfolgender Welten der Sache nach ganz den Kreislauf einer bloßen Naturentwicklung oder Emanation, aber diese Naturentwicklung sey, indem die Momente nach einander auftreten, doch zugleich Geschichte und umgekehrt, dieß sey das Princip des Systems. Nirgends zeige sich dieß deutlicher, als in der Lehre von dem Fall der Geister, offenbar mache sich hier der Begriff des Willens, mit welchem zugleich der der Geschichte gegeben sey, gegen den emanatischen Begriff eines naturnothwendigen Abfalls geltend, allein die Emanation lasse sich auch hier nicht verkennen, schon der Fall von oben nach unten enthalte diesen Begriff, und wie lasse sich der allgemeine Fall der Geister, den, die Seele des Logos ausgenommen, Origenes offenbar lehre, ohne Naturnothwendigkeit denken? Dieser Fall sey in dieser Hinsicht offenbar nichts anderes, als die nothwendige Differenzirung der Geister.“ Auch diese Auffassung kann nicht genügen. Nicht auf den Begriff einer Naturnothwendigkeit geht Origenes zurück, sondern den des göttlichen Bewußtseyns, und das Princip des Systems ist vielmehr nur das Ineinandersetzen des Endlichen und Unendlichen, ohne welches sich Origenes das absolute Wesen Gottes nicht denken kann. Jenes Successive ist nur das Endliche in

daß ihm die Wiederherſtellung der Einheit mit Gott, die Rückkehr aller Weſen in die göttliche Einheit, das weſentlichſte Moment der ganzen Weltentwicklung iſt, ſo gibt er ſich auf der andern gegenüberliegenden Seite, auf welcher es ſich um den Ausgang aller Weſen aus Gott handelt, um ſo mehr ſeinem platoniſirenden Hange zu Speculationen über die Geiſterwelt hin, und der Sohn wird, wenn er auch zwiſchen dem Unerſchaffenen und dem Erſchaffenen auf eigenthümliche Weiſe in der Mitte ſteht, in eine ſehr nahe Beziehung zu den verſchiedenen Ordnungen und Stufen der Geiſterwelt geſezt, deren Princip, Schöpfer und Herr er iſt. Von Stufe zu Stufe ſteigt das Syſtem dieſer Geiſterwelt in ſeinen verſchiedenen Claſſen in den Göttern, Erzengeln und Engeln in die untere Welt herab, in deren Verhältniſſe höhere und niedere Geiſter als Vorſteher und Wächter, als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, als wirkende Mächte verſchiedener Art eingreifen. Ja, ſo ſehr lebt Origenes in dieſer alterthümlichen Weltanſchauung, daß er der Meinung iſt, ohne dieſe unſichtbaren Arbeiter und Verwalter könne die Erde ihre Erzeugniſſe nicht mehr hervorbringen, die Brunnen der Tiefe nicht mehr quellen, die Flüſſe das Land nicht mehr bewäſſern, die Luft nicht mehr rein bleiben, noch denen, die ſie einathmen, den Athem des Lebens ferner geben [60]). Dem Reiche der guten Geiſter ſteht das der böſen, der Dämonen, gegenüber, die auf gleiche Weiſe die Erde und die Menſchenwelt zum Schauplaz ihrer verderblichen Wirkſamkeit machen. In dieſe Regionen der unſichtbaren Welt wird daher von Origenes auch die Vollbringung des Werkes der Erlöſung großentheils verlegt, als Kampf gegen

---

der Form der Zeit, deßwegen kann auch in dieſes Zufällige der Unterſchied des Syſtems des Origenes vom Neuplatonismus nicht geſezt werden.

60) C. Cels. VIII, 31. 32.

die Mächte der Finsterniß und den Fürsten derselben, und als Opfer des großen, im Reiche des Vaters alles wiederherstellenden Hohepriesters. Alles also, was für das christliche Bewußtseyn Wahrheit, Gegenwart, lebendige Wirklichkeit seyn soll, schwebt hier noch in einer dem Bewußtseyn jenseitigen mythischen Ferne.

Viertes Kapitel.

Die Monarchianer oder Unitarier.

Wie die Kirchenlehrer, von welchen bisher die Rede war, den Unterschied in der Einheit hervorhoben, und den wahren und adäquaten Begriff des Sohns in ihm nur als einem für sich bestehenden persönlichen Wesen erkennen konnten, so hielten dagegen Andere um so mehr an der absoluten Einheit Gottes fest, und läugneten daher jeden Unterschied im göttlichen Wesen, welcher den Sohn als einen zweiten Gott dem Einen Gott zur Seite zu stellen schien. Wegen dieser, vor allem auf die Monarchie Gottes dringenden, Tendenz ihrer Lehre nannte man sie Monarchianer [1]). Sie traten zwar den Kirchenlehrern gegenüber, die einen Sohn Gottes im concreten Sinne lehrten, und diese Lehre immer mehr als Kirchenlehre geltend zu machen suchten, nur als Individuen und Parteihäupter auf, bilden aber eine fortgehende Reihe von Gegnern, die immer wieder den Versuch machten, die

1) Tert. Adv. Prax. c. 10.: *Vanissimi isti Monarchiani — monarchiam tenent.* Ihre μοναρχία bildete einen Gegensaz gegen die sogenannte οἰκονομία der Kirchenlehre. *Expavescunt*, sagt Tertullian a. a. O. c. 3., ad οἰκονομίαν, *numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt. Monarchiam, inquiunt, tenemus.*

gemeinſame Grundanſicht, in welcher ſie zuſammenſtimmten, in einer beſtimmteren Form auszuprägen. Unter ihnen ſelbſt aber laſſen ſich deutlich wieder zwei verſchiedene Richtungen unterſcheiden. Die Einen nämlich verbanden mit dem monarchianiſchen oder unitariſchen Intereſſe das eigenthümlich chriſtliche, Chriſtus in eine ſo viel möglich innige Verbindung mit Gott zu ſezen, was den Gegnern die Veranlaſſung gab, ſie als Patripaſſianer zu bezeichnen, die andern aber hielten das rein unitariſche Intereſſe ohne jenes chriſtliche des δοξάζειν τὸν Χριστὸν, wie jene es nannten, ſo feſt, daß ſie Chriſtus zunächſt nur aus dem Geſichtspunct eines gewöhnlichen Menſchen betrachteten, und erſt von dieſem Geſichtspunct aus beſtimmten, wie viel Göttliches ihm noch zugeſchrieben werden könne. Die Betrachtungsweiſe iſt demnach eine entgegengeſetzte: Die Einen betrachteten Chriſtus gleichſam von oben herab, oder vom Standpunct der Gottheit aus, die Andern vom menſchlichen Standpunct aus, oder von unten herauf, weßwegen man auch dieſe Claſſe von Unitariern mit dem treffenden Ausdrucke bezeichnete, ſie lehren einen Chriſtus κάτωθεν [2]). Zur erſtern Claſſe ſind Praxeas,

2) Man vgl. die nachher anzuführenden Stellen. Auch die Stellen, in welchen Origenes zwei Klaſſen von Unitariern unterſcheidet, werden im Folgenden unterſucht werden. Dieſelbe Unterſcheidung macht Novatian (De trinit. c. 30.): *Tam illi, qui Jesum Christum ipsum Deum patrem dicunt, quam etiam illi, qui hominem illum tantummodo esse voluerunt, erroris sui et perversitatis origines et causas inde rapuerunt, quia, cum animadverterent, scriptum esse, quod unus sit Deus, non aliter putaverunt, istam tenere se posse sententiam, nisi aut hominem tantum Christum, aut certe Deum patrem putarent esse credendum. — Et quidem illi, qui Jesum Christum patrem dicunt, ista praetendunt: si unus Deus, Christus autem Deus, pater est Christus, quia unus Deus: si non pa-*

loëtus und Sabellius, zur zweiten Theodotus, Artemon, Beryllus von Coſtra und Paulus von Samoſata zu rechnen.

1. Die Eine Seite der Unitarier: Praxeas, Noëtus, Sabellius.

Praxeas, wie wir ſeine Lehre aus der Streitſchrift ſeines Gegners Tertullian kennen [3]), ging von dem ſtrengen Grundſaz der Einheit Gottes aus, für welchen er ſich auf diejenigen Stellen des A. und N. T. berief, in welchen theils die Einheit Gottes überhaupt, theils die Einheit Chriſti mit dem Vater ausgeſprochen iſt [4]). Von einem reellen Unter-

---

ter sit Christus, dum et Deus filius Christus; duo dii contra scripturas introducti esse videantur. Qui autem hominem tantummodo Christum esse contendunt, ex diverso sic colligunt: si alter pater, alter est filius, pater autem Deus et Christus Deus, non ergo unus Deus, sed duo dii introducuntur pariter, pater et filius, ac si unus Deus, consequenter homo Christus, ut merito pater sit Deus unus. Revera quasi inter duos latrones crucifigitur Dominus. Hier ſind deutlich zwei verſchiedene Standpuncte ſo unterſchieden, daß nach dem einen Chriſtus als Gott, nach dem andern als Menſch genommen wird, obgleich hier wie dort die Einheit Gottes im ſtrengeren Sinne vorausgeſezt wird. Wenn Neander (Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche, I. 3. S. 1014.) auſſer dieſen beiden Gattungen von Monarchianern noch eine dritte annimmt, ſo wird ſich bei der Lehre des Beryllus zeigen, daß dieß auf einer unrichtigen Anſicht beruht.

3) Die in einem ſehr gereizten und leidenſchaftlichen Tone geſchriebene Schrift Tertullians: Adversus Praxeam, iſt die einzige Quelle unſerer Kenntniß ſeiner Lehre.

4) Tert. a. a. O. c. 20.: *Sicut in veteribus nihil aliud tenent, quam: ego Deus et alius praeter me non est, ita in evangelio responsionem Domini ad Philippum tuentur: ego et pater unum sumus, et qui me*

ſchied zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt wollte er daher nichts wiſſen: dieſe Namen bezeichneten ihm nur ein und daſſelbe Weſen, den Einen Gott. Daß dieſer Eine Gott einen Sohn habe, läugnete Praxeas nicht, aber er bezog die Zeugung des Sohns nur auf die übernatürliche Erzeugung des Menſchen Jeſus, und das Eigenthümliche ſeiner Lehre beſtund nun darin, daß er unter dem Sohn Gottes nicht den ganzen Menſchen Jeſus, ſondern nur ſein Fleiſch oder ſeinen Leib verſtund [5]). Wie man ſonſt in der Perſon Jeſu Göttliches und Menſchliches unterſchied, ſo unterſchied Praxeas in dem Menſchen Jeſus Geiſt und Fleiſch [6]). Der Geiſt in ihm iſt

---

videt, videt et patrem, et: ego in patre et pater in me: his tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere.

5) Tert. a. a. O. c. 2.: *Deum unicum Deum non aliter putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat.*

6) Tert. a. a. O. c. 27.: *Undique obducti distinctione patris et filii — aliter eam ad suum nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est Deum, id est Christum. Et qui unum eundemque contendunt patrem et filium, jam incipiunt dividere illos potius, quam unare. Si enim alius est Jesus, alius Christus, alius erit filius, alius pater, quia filius Jesus, et pater Christus.* Was Tertullian hier unzweifelhaft als Lehre des Praxeas angibt, iſt, daß er den *filius caro* und den *pater spiritus* nannte, alſo Vater und Sohn wie Geiſt und Fleiſch unterſchied. Bei dem Uebrigen aber, was Tertullian mit *id est* hinzuſezt, müſſen wir uns hüten, die Conſequenzen Tertullians für die wirkliche Lehre des Praxeas zu halten. Von einem Menſchen Jeſus konnte Praxeas eigentlich nicht reden, denn die *caro* für ſich war kein vollſtändiger Menſch, und *caro* und *spiritus* zuſammen wa

s mit Gott Identische und die übernatürliche Erzeugung
s Menschen Jesus durch den Geist Gottes kann daher nur
n der engen und unmittelbaren Verbindung verstanden
erden, in welche sich Gott als Geist zu dem von ihm Er-
ugten sezte, was aber von Gott oder dem Geist erzeugt ist,
nur das Fleisch, nur dieß ist es also, was eigentlich un-
r dem Begriffe des Sohnes Gottes zu verstehen ist [7]). In-

---

mehr als ein Mensch, wohl aber konnte er das aus *spiritus* und *caro* bestehende Subject Jesus und Christus nennen und etwa so unterscheiden, der Name Christus bezeichne es, sofern es *spiritus*, der Name Jesus sofern es *caro* sey. Daß aber Praxeas Jesus und Christus so abstract, wie Tertullian sich ausdrückt, unterschieden, und die *caro* für sich Jesus, und den *spiritus* für sich Christus genannt, somit Jesus zum Sohn und Christus zum Vater gemacht habe, ist eine offenbar nur von Tertullian gezogene Consequenz. Eine gleich falsche Consequenz ist es, wenn Tertullian aus dem Saze des Praxeas: *filius caro*, so argumentirt, c. 27.: *si sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una jam erat substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro, dum alterum altero mutatur et tertium quid efficitur. Neque ergo Deus erit Jesus, sermo enim desiit esse, qui caro factus est, neque homo caro, caro enim non proprie est, quia sermo fuit. Ita ex utroque neutrum est, aliud longe tertium est, quam utrumque.* Es ist auch dieß eine falsche Consequenz aus jenem Saz, indem ja daraus, daß der *spiritus* die *caro* erzeugt und durch diese Vereinigung von *spiritus* und *caro* der *filius* wird, keineswegs folgt, daß der *spiritus* selbst zur *caro* geworden ist und sich in sie verwandelt hat. Praxeas hat dieselbe Vorstellung, die in der oben S. 135. aus dem Hirten des Hermas angeführten Stelle ausgedrückt wird: durch das Hinzukommen der *caro* wird der *spiritus* zum *filius*.

7) Tert. a. a. O. c. 27.: *Ecce, inquiunt, ab angelo praedi-*

ſofern iſt nun freilich zu den Einwendungen und Beſchuldigungen, die Tertullian dem Praxeas und deſſen Anhängern

---

catum est: propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius Dei. Caro itaque nata est, caro itaque filius Dei. Warum ſollte dieß nicht wirklich die Lehre des Praxeas geweſen ſeyn? Vgl. c. 27.: *filium Dei carnem interpretaris.* Er blieb bei der einfachen Vorſtellung ſtehen, Geiſt und Fleiſch zuſammen machen dieſes Individuum aus, das ſeine menſchliche Erſcheinung Bedingende iſt das Fleiſch. Ob das Fleiſch für ſich, ohne eine menſchliche Seele, Jeſum zum Menſchen mache, kam dabei nicht weiter in Betracht. Gegen dieſe Auffaſſung des Begriffs des Praxeas vom Sohn Gottes konnte man nur die Stelle c. 26. geltend machen. *Sufficit*, ſagt Tertullian, *qui natet habebat ex virgine ab ipso annunciari angelo filium Dei determinatum. Spiritus Dei superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit te. Propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius Dei. Volent quidem et hic argumentari, sed veritas praevalebit. Nempe, inquunt, filius Dei Deus est, et virtus altissimi altissimus est.* Hier wird demnach der Sohn Gottes Gott genannt. Allein in dieſer Stelle, die überhaupt der richtigen Beſtimmung der Lehre des Praxeas ſehr nachtheilig geweſen zu ſeyn ſcheint, lehrt der Augenſchein, daß ſtatt *filius Dei* geleſen werden muß *spiritus Dei.* Nur ſo entſpricht das analoge zweite Glied des Satzes, *et virtus alt. etc.* und der Zuſammenhang der Vorſtellung des Praxeas wird von ſelbſt klar. Er wollte nicht nur unter dem Sohn Gottes kein beſonderes Subject verſtehen, ſondern zog auch aus ſolchen Stellen, wie die angeführte iſt, die Folgerung, daß auch der Geiſt, durch welchen die *caro* als Sohn Gottes erzeugt worden iſt, nichts vom Weſen Gottes Verſchiedenes, ſondern nur das Weſen Gottes ſelbſt ſey, daß demnach, indem ja auch der Geiſt Gottes nur Gott ſelbſt ſey, die Fleiſchwerdung Gottes durch kein von Gott unterſchiedenes Weſen vermittelt gedacht werden dürfe, ſondern die unmittelbare Fleiſchwerdung Gottes ſelbſt ſey. Daraus ſchließt ſich das Folgende bei Tertullian

machte, daß ſie Vater und Sohn identificiren, daß ſie lehren, **ipsum patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, ipsum esse Jesum Christum,** oder daß ſie, wie Tertullian gleichfalls ſich ausdrückt, den **Vater in vulvam Mariae deducunt, et in Pilati tribunal imponunt, et in monumentis Joseph reconcludunt** [8]) u. ſ. w. etwas Wahres, nur muß das Wahre von dem Falſchen, das damit unmittelbar verbunden iſt, wohl unterſchieden werden. Da nämlich Praxeas Vater, Sohn und Geiſt nicht als drei verſchiedene Subjecte unterſchied, ſondern an die Stelle dieſer drei Subjecte nur das Eine Subject Gott ſezte, ſo konnte er allerdings den Act der Fleiſchwerdung ſelbſt nicht dem Sohn Gottes oder dem Logos zuſchreiben, ſondern nur dem Vater. Der Vater iſt es alſo, der in den Schoos der Maria herabkam und als der über ſie kommende Geiſt Gottes das in ihr erzeugte, was als das aus ihr geborene Fleiſch Sohn Gottes genannt wurde, und über-

---

ganz paſſend an: *Nec pudet illos* (auch hier iſt offenbar ſtatt *illos* zu leſen *illis*, denn was hier folgt, iſt, wie aus *quem enim etc.* zu ſehen iſt, ein Einwurf Tertullians) *injicere, quod si esset, scriptum fuisset. Quem enim verebatur, ut non aperte pronunciaret: Deus superveniet, et altissimus obumbrabit te? Dicens autem spiritus Dei, etsi spiritus Dei, tamen non directo Deum nominans, portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen, hic spiritus Dei, idem erit sermo. Sic enim Johanne dicente: sermo caro factus est, spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis, ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus.* Wie alſo Praxeas den *spiritus Dei* mit *Deus* identificirt, ſo behauptet Tertullian, der *spiritus Dei* ſey nicht blos nicht *Deus*, ſondern man habe unter ihm eigentlich den *sermo*, den Logos, zu verſtehen.

8) Tert. a. a. O. c. 1. 16.

haupt konnte Praxeas überall, wo Tertullian und die übrigen Kirchenlehrer den mit dem Logos identiſchen Sohn Gottes als Subject auftreten ließen, nur den Vater als thätiges Subject ſezen [9]). Wie aber ſchon hier das Gehäſſige der gegneriſchen Auffaſſung darin liegt, daß überall, wo als einfaches Subject Gott genannt ſeyn ſollte, dafür der Vater geſezt, und ſomit auch die Fleiſchwerdung Gottes als ein Sichſelbſtzumſohnmachen des Vaters [10]) dargeſtellt wird, ſo geht dieſe Verwechslung der beiden verſchiedenen Standpuncte und Ausdrucksweiſen auch noch weiter dazu fort, daß dem Praxeas auch für den Sohn Gottes, ſofern er nicht der Logos iſt, ſondern der von der Maria Geborene, geradezu der

9) Tert. a. a. O. c. 16. *Hinc igitur apparet error illorum. Ignorantes enim a primordio, omnem ordinem divinae dispositionis per filium decucurrisse, ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum — et ita unum Deum semper egisse, id est patrem, quae per filium gesta sunt.*

10) Dieſes Sichſelbſtzumſohnmachen des Vaters fand ja auch nach Tertullians Lehre ſtatt, wenn der Vater den Logos als Sohn erzeugte, und Tertullian widerſpricht nur ſich ſelbſt, wenn er c. 10. gegen Praxeas ſagt: *ipse se, inquiunt, filium sibi fecit. Atquin pater filium facit, et patrem filius. Et qui ex alterutro fiunt, a semetipsis sibi fieri nullo modo possunt, ut pater se sibi filium faciat, et filius se sibi patrem praestet: quae institutit Deus, etiam ipse custodit. Habeat necesse est pater filium, ut pater sit, et filius patrem, ut filius sit. Aliud est autem habere, aliud esse. Verbi gratia ut maritus sim, habeam oportet uxorem, non ipse mihi ero uxor* (allerdings ſofern der *maritus* die *uxor* nicht erzeugt). *Sic etiam ut pater sim, filium habeo, non ipse mihi ero filius.* Iſt denn aber nach Tertullian der Vater Vater, ehe er Vater wird, und wird er anders Vater, als dadurch, daß er in der Erzeugung des Sohns ſelbſt zum Sohn wird?

Vater ſubſtituirt wird. Der Vater iſt alſo geboren, der Vater hat gelitten, iſt geſtorben und begraben. Es erhellt jedoch von ſelbſt, welches Recht Praxeas hatte, ſolche Säze als eine ſehr unangemeſſene Bezeichnung ſeiner Lehre von ſich zurückzuweiſen; auch er konnte ja, wie zwiſchen Geiſt und Fleiſch, ſo zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem unterſcheiden [11]). Nur konnte er, da das Fleiſch für ſich nicht menſchlich empfindungsfähig iſt, nicht vermeiden, dem mit dem Fleiſche verbundenen Geiſt auch eine gewiſſe Theilnahme an den Leiden des Fleiſches zuzuſchreiben [12]). Daß er dieß aber wirklich that, beweist deutlich, daß er ſich zwiſchen Geiſt und Fleiſch nichts Vermittelndes dachte. Der von den Gegnern ihm ſchuld gegebene Patripaſſianismus iſt demnach nicht ungegründet, allein zu einer gehäſſigen Beſchuldigung wird auch dieſe Bezeichnung ſeiner Lehre erſt dadurch, daß auch hier für den Namen Gottes willkürlich der Name des Vaters geſezt iſt. Den Vater an den Leiden Jeſu theilnehmen zu laſſen, iſt allerdings unpaſſend, wenn man den Sohn als eine eigene göttliche Perſon vom Vater unterſcheidet. Von einem Leiden Gottes aber zu reden, haben auch ſchon ältere Kirchenlehrer nicht unſchicklich gefunden. Vergißt man

11) Tert. a. a. O. c. 29.: *Apostolus — dicendo Christus mortuus est — mortuum ostendit, id est carnem. Ergo, inquis, et nos eadem ratione dicentes, qua nos* (leg. *vos*) *filium, non blasphemamus in dominum Deum, non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus.*

12) Tert. a. a. O. c. 29.: *Ergo nec compassus est pater filio, sicut directam blasphemiam in patrem veritt, diminui eam hoc modo sperant, concedentes jam patrem et filium duos esse, si filius siquidem patitur, pater vero compatitur. Stulti et in hoc. Quid est enim compati, quam cum alio pati? Porro si impassibilis pater, utique et incompassibilis, aut si compassibilis, utique passibilis. Nihil et veluti mortuo praestas.*

daher nur nicht, daß bei Praxeas die beiden Namen Gott und Vater in einem ganz andern Sinne identiſch ſind, als bei den übrigen Kirchenlehrern, ſo hat der Patripaſſianismus des Praxeas das Anſtöſſige nicht, das er nach der gewöhnlichen Anſicht zu haben ſcheint [13]).

Merkwürdig iſt bei Praxeas beſonders die ſo ſichtbare Tendenz, jeden im Weſen Gottes gemachten Unterſchied in der reinen Identität des göttlichen Weſens mit ſich ſelbſt aufzuheben. Selbſt von einem Geiſte Gottes ſollte nicht die

13) Ganz unrichtig hat Neander (Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. I. S. 995.) die Lehre des Praxeas aufgefaßt, wenn er meint, man könne nach Tertullian zwei Anſichten derſelben gewinnen. Nach einigen Stellen ſcheine es, er habe die Lehre von einem göttlichen Logos in einem gewiſſen Sinne gelten laſſen, er habe mit dem Namen Sohn Gottes nicht blos Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Erſcheinung belegt, ſondern ſeit der Weltſchöpfung die Unterſcheidung zwiſchen dem verborgenen unſichtbaren Gott und dem nach auſſen ſich offenbarenden in der Schöpfung, den Theophanien des A. T., wie zuletzt in einem menſchlichen Körper in Chriſto erkannt. In der leztern Hinſicht heiße er der Logos oder der Sohn, er habe gewiſſermaßen, ſeine Wirkſamkeit auſſer ſich verbreitend, ſo den Logos erzeugend, ſo ſich ſelber ſich zum Sohn gemacht. Hingegen an andern Stellen erſcheine ſeine Lehre ſo, als wenn er jede Unterſcheidung in Beziehung auf das göttliche Weſen geläugnet und den Namen Sohn Gottes nur auf die Menſchheit Chriſti übertragen hätte. Es iſt weder das Eine noch das Andere. Von einem Sohn Gottes als Logos findet ſich ohnedieß keine Spur bei Praxeas, aber auch die Menſchheit Chriſti nannte er nicht Sohn Gottes, ſondern nur das Fleiſch. Ebenſo irrt Lange (Geſch. u. Lehrb. der Unit. S. 176.), wenn er behauptet, Praxeas habe den Sohn für eine menſchliche Perſönlichkeit gehalten und die Einheit des Vaters und Sohns von der moraliſchen Einheit in der Erſcheinung und Wirkſamkeit des Sohns verſtanden wiſſen wollen.

Rede ſeyn, auſſer ſofern Gott überhaupt Geiſt iſt [14]). Die polemiſche Abſicht, die hier zu Grunde lag, läßt ſich nicht verkennen, und wenn wir die einfache Combination hinzunehmen, daß Praxeas und Tertullian über die Trinitätslehre ebenſo verſchieden dachten, als ſie eine verſchiedene Stellung zum Montanismus hatten [15]), ſo kann ſchon dieß dazu dienen, in dieſe Verhältniſſe etwas klarer hineinzuſehen. Es iſt ſchon früher darauf aufmerkſam gemacht worden, welches beſondere Intereſſe für den Montanismus die Unterſcheidung des Logos und des πνεῦμα als verſchiedener göttlicher Principien hatte, und wie das Tertullianiſche, den Sohn dem Vater und den Geiſt dem Sohn unterordnende, Trinitätsſyſtem mit der montaniſtiſchen Idee zuſammenhängt, die mit dem Montanismus beginnende dritte Periode als die Periode der Herrſchaft des Geiſtes anzuſehen. Je mehr nun die Anhänger des Montanismus das auf der Logos-Idee beruhende und ihre dogmatiſche Bedeutung begründende Subordinationsſyſtem ausbildeten [16]), deſto natürlicher war es, daß die Gegner des Montanismus ihren Widerſpruch gegen den-

14) Tert. a. a. O. c. 27.: *Spiritum patrem ipsum vis habere, quia Deus spiritus.*

15) Tert. a. a. O. c. 1.: *Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit, et haeresim intulit; Paracletum fugavit, et patrem crucifixit.* Es iſt an ſich ſchon wahrſcheinlich, daß beides in einem nicht blos zufälligen Zuſammenhang ſtund.

16) Den Zuſammenhang dieſes Syſtems mit dem Montanismus ſpricht Tertullian klar aus c. 2.: *Nos vero et semper et nunc maxime, ut instructiores per Paracletum, deductorem omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sed hac tamen dispensatione, quam* οἰκονομίαν *dicimus, ut unici Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil.*

ſelben insbeſondere auch gegen die Lehre vom Logos richteten, und dieſer ganzen trinitariſchen Unterſcheidung eines Vaters, Sohns und Geiſtes die unterſchiedsloſe Einheit Gottes entgegenſezten. Auffallend iſt dabei freilich, wie dieſe Gegner des Montanismus in ihrem monarchianiſchen Intereſſe ſo entſchieden gegen die Logos-Idee auftreten konnten, wenn dieſe Idee durch das längſt exiſtirende und beſonders in Kleinaſien wohlbekannte johanneiſche Evangelium ein weſentliches Element des chriſtlichen Bewußtſeyns geworden war. Allein es iſt dieß nichts anders, als das räthſelhafte Dunkel, das überhaupt auf der Geſchichte der ſogenannten Aloger liegt, und ſo wenig wir auch dieſe Verhältniſſe zu durchſchauen vermögen, ſo gut hängt doch der Widerſpruch gegen die Logos-Idee mit der Verwerfung der Aechtheit der johanneiſchen Schriften und namentlich auch des johanneiſchen Evangeliums zuſammen [17]).

Daß die Lehre vom Logos ſelbſt da, wo ſie durch das johanneiſche Evangelium zuerſt die allgemein herrſchende geworden ſeyn ſollte, noch nicht eine ſo feſtbegründete Auctorität hatte, wie man erwarten ſollte, ſehen wir daraus, daß ſo viele dieſer Unitarier gerade in Kleinaſien auftraten, wie der in Anſehung der Lehrweiſe zunächſt an Praxeas ſich anſchließende Noëtus aus Smyrna oder Epheſus, welcher hierin an Epigonus einen Vorgänger und an Cleomenes und Kal-

17) Vgl. Heinichen De Alogis, Theodot. et Artem. Lips. 1829. S. 20. f. 37. f. Lange a. a. O. S. 156. Auch darüber muß man ſich wundern, daß Tertullian, indem er ſich auf das Evangelium des Johannes beruft (c. 21.), es doch dem Praxeas nicht ſtärker zum Vorwurf macht, die Auctorität dieſes Evangeliums durch ſeine Lehre zu verlezen. Allein Tertullian hat ſich ſoſehr in die Speculation der Logos-Idee vertieft, und weiß ſonſt überall ſo viele Zeugniſſe in der Schrift aufzufinden, daß die johanneiſche Stelle deßhalb die Wichtigkeit für ihn nicht haben konnte, die ſie an ſich hat.

liſtus Nachfolger und Verfechter ſeiner Lehre hatte, Unitarier, die uns völlig unbekannt ſind, aber wahrſcheinlich derſelben Localität angehörten. Auch Noëtus ſoll Chriſtus und den Vater identificirt und vom Vater geſagt haben, er ſey als Sohn geboren, habe gelitten, ſey geſtorben und habe ſich ſelbſt wieder auferweckt. Am genaueſten gibt ohne Zweifel Theodoret [18]) die Lehre des Noëtus ſo an: Der Eine Gott und Vater, der Schöpfer des Alls, ſey unſichtbar, wenn er wolle, erſcheine aber, wenn es ſein Wille ſey, und derſelbe ſey unſichtbar und ſichtbar, gezeugt und ungezeugt, ungezeugt von Anfang an, gezeugt aber, ſeit er aus der Jungfrau gezeugt werden wollte, er ſey leidenslos und unſterblich, und dann wieder leidensfähig und ſterblich, denn leidenslos habe er, weil er ſo wollte, das Leiden des Kreuzes erduldet. Dieſes Eine Subject nennen Noëtus und ſeine Anhänger bald Sohn, bald Vater, je nachdem gerade der eine oder der andere Name erforderlich iſt. Noëtus ſcheint die Identität des Subjects, das ſeiner menſchlichen Erſcheinung nach Jeſus war, mit dem Einen abſoluten Gott noch ſtärker hervorgehoben zu haben, als Praxeas. Deswegen unterſchied er nicht Vater und Sohn, wie Geiſt und Fleiſch, ſondern daſſelbe Subject war ihm ſowohl Vater und Sohn, und wenn Praxeas den Vater an den Leiden des Sohns oder des Fleiſches theilnehmen ließ, ſo blieb dagegen nach Noëtus das mit Vater und Sohn gleich identiſche Subject auch im Kreuzesleiden leidenslos. Auch blickt bei Noëtus, indem er den Einen Gott und Vater erſcheinen läßt, wenn er will, die Anſicht durch, daß es überhaupt zur Natur Gottes gehöre, bald ſichtbar, bald unſichtbar zu ſeyn, und nach der Verſchiedenheit der Bedürfniſſe verſchiedene Namen und Geſtalten anzunehmen [19]).

18) Theodoret Haer. fab. III, 3.

19) Vor den Presbytern, vor welchen Noëtus ſich verantworten mußte, ſagte er nach Hippolytus (Contra haeresin Noëti

So ſteht Noëtus im nächſten innern Zuſammenhang mit Sabellius, durch welchen der Lehrtypus dieſer Seite der Unitarier ſeine ausgebildetſte Form erhielt, und der Name Sabellianismus iſt daher ſeitdem der allgemeine Name für eine beſtimmte Auffaſſungsweiſe der Trinitätslehre geworden. Um ſo mehr kommt aber ebendeswegen darauf an, die urſprüngliche Lehre des Sabellius von den verſchiedenen in der Folge unter dem Namen des Sabellianismus zuſammengefaßten Modificationen dieſer Lehrweiſe zu unterſcheiden.

Am meiſten hat man bis auf die neueſte Zeit die richtige Auffaſſung der Lehre des Sabellius dadurch verfehlt, daß man von der grundloſen, die ganze Anſicht in ein ſchiefes Licht ſtellenden, Vorausſezung ausging, Sabellius habe den Vater mit Gott oder der Subſtanz des göttlichen Weſens geradezu identificirt. Wie Noëtus daſſelbe göttliche Subject als ein unſichtbares und ſichtbares unterſchied, ſo unterſchied Sabellius, was vor allem feſtzuhalten iſt, zwiſchen einer

---

Opp. Hippol. ed. Fabric. II. S. 5.): τί ὃν κακὸν ποιῶ, δοξάζων τὸν Χριστόν; Chriſtus ſo hoch als möglich zu ſtellen, wäre demnach die leitende Anſicht ſeiner Idee geweſen. Epiphanius aber (Haer. VII, 1.) gibt die Worte des Noëtus ſo: τί γὰρ κακὸν πεποίηκα; ἕνα θεὸν δοξάζω, ἕνα ἐπίζαμαι, καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτὸν, γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα. Da er ſich den Presbytern gegenüber zunächſt über die Anerkennung der göttlichen Würde Chriſti zu verantworten hatte, ſo möchte die erſtere Form ſeiner Worte die wahrſcheinlichere ſeyn. Die Presbyter, vor welchen Noëtus ſich verantworten mußte, ſind nach dem Sprachgebrauch der kleinaſiatiſchen Kirche, beſonders in dem Kreiſe, in welchem das Anſehen des Apoſtels Johannes waltete, die Biſchöfe (vgl. meine Schrift über den Urſprung des Epiſc. S. 79.). Wir haben demnach hier eine neue Andeutung darüber, wie das dem unitariſchen gegenüberſtehende Intereſſe ganz beſonders von dem johanneiſchen Kreiſe ausging.

Monas und Trias [20]). Die Monas iſt die göttliche Subſtanz (τὸ ὑποκείμενον, ἡ ὑπόςασις), und Vater, Sohn und Geiſt, die von der Monas unterſchiedene Trias, verhalten ſich demnach, was das Verhältniß dieſer drei zu einander betrifft, völlig auf dieſelbe Weiſe zu der Einen göttlichen Subſtanz, in welche ſie als ihre Einheit zuſammengehen. Daher wird dem Sabellius der Vorwurf gemacht, daß er Vater, Sohn und Geiſt als identiſch nehme, und an die Stelle des Chriſtenthums das allen Unterſchied in Gott auf-

---

20) Athanaſius c. Arian. Orat. IV. 12.: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς, c. 14. ἐπλατύνθη ἡ μονὰς εἰς τριάδα. Sehr alt iſt freilich dieſe Verwechslung der Monas und des Vaters, wenn ſchon Athanaſius ſelbſt (a. a. O. c. 25.) ſich auch ſo ausdrückt über die Lehre des Sabellius: ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. Daß dieß aber gleichwohl eine bloße Verwechslung iſt, ſehen wir daraus, daß Sabellius nach andern Stellen der Kirchenlehrer ausdrücklich auch den Vater von der göttlichen Subſtanz unterſchied, wie namentlich nach Baſilius Ep. 210, 5.: τόν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν ἀδὲ ὁ Σαβέλλιος παρητήσατο εἰπών. τὸν αὐτὸν θεὸν, ἵνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς ἑκάςοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι. Auch nannte ja Sabellius den Vater gleichfalls ein πρόσωπον, was er nicht geweſen ſeyn könnte, wenn er die Einheit ſelbſt geweſen wäre, indem ja die Einheit erſt vermittelſt der πρόσωπα zur Trias wird. Athanaſius ſieht ſich daher ſelbſt wieder zu der Vermuthung genöthigt, daß die Monas des Sabellius etwas anderes ſey, als der Vater (ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα c. Ar. Or. IV, 13.). Es iſt ein beſonderes Verdienſt der Schleiermacher'ſchen Abhandlung (Ueber den Gegenſaz zwiſchen der Sabellianiſchen und Athanaſianiſchen Vorſtellung von der Trinität. Theol. Zeitſchr. Berlin 1823. H. 3. S. 295.), dieſen wichtigen Punct zuerſt genauer ins Auge gefaßt zu haben. Vgl. a. a. O. S. 363. f.

hebende Judenthum ſeze [21]). Wenn er auch Vater, Sohn und Geiſt unter dieſen drei Namen von einander unterſchied, ſo konnte doch dieſer Unterſchied, da ſie an ſich in Hinſicht ihres Verhältniſſes zu der Einen Subſtanz Eins waren, nur ein ideeller oder nomineller ſeyn. Auch der zur Bezeichnung der Anſicht des Sabellius bisweilen gebrauchte Ausdruck Sohnvater [22]) ſoll nur dieſelbe Gleichſtellung des Sohns und Vaters der Monas gegenüber bezeichnen, die auch vom heiligen Geiſt gilt. Die Monas iſt demnach die ſubſtanzielle Einheit, die ſich zur Trias aufſchließt. Den Fortgang von der Monas zur Trias beſchreibt Sabellius als ein ſich Ausbreiten und Ausdehnen, ein ſich Umgeſtalten und Umbilden, ein Reden und ſich Ausſprechen [23]). Das, was durch ein ſolches ſich Aufſchlieſſen des göttlichen Weſens zu einer beſtimmten concreten Geſtalt entſteht, nannte Sabellius ein πρόσωπον; die Glieder ſeiner Trias ſind ebenſoviele πρόσωπα, ſofern jedes, wie Schleiermacher [24]) treffend ſich ausdrückt, gleichſam ein beſonderes, dem Bewußtſeyn zugewendetes, Antliz iſt, in welchem das Innere des göttlichen We-

21) Theodoret Haer. fab. II, 9.: μίαν ὑπόστασιν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἓν τρώνυμον πρόσωπον, καὶ τὸν αὐτὸν ποτὲ μὲν ὡς πατέρα καλεῖ ποτὲ δὲ ὡς υἱὸν, ποτὲ δὲ ὡς πνεῦμα. Epiph. Haer. LXII, 1.: τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν ἅγιον πνεῦμα, ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποτάσει τρεῖς ὀνομασίας; Basilius Ep. 210, 3.: ὁ Σαβελλιανὸς ἐν προσχήματι χριστιανισμοῦ τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπεισαγόμενος. ὁ γὰρ ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα u. ſ. w.

22) Athenaſ. De syn. c. 16.: Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν. Expos. fid. Tom. I. Ed. Bened. S. 241.: οὐ γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν, ὡς οἱ Σαβελλιανοὶ, μονοούσιον καὶ ὁμοούσιον, καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι τὸν υἱόν.

23) Πλατύνεσθαι, ἀναπλασμὸς προσώπων, μεταμορφοῦσθαι, μετασχηματίζεσθαι, λαλεῖν, διαλέγεσθαι.

24) A. a. O. 392.

ns durch eine nothwendige Voraussezung zum Bewußtseyn mmt, ein Aeusseres wird. Daß Sabellius unter diesen ρόσωπα keine persönlich subsistirende Wesen, keine Hypo- ısen verstehen konnte, sondern nur Formen, in welchen sich as Eine göttliche Wesen bald so, bald anders gestaltet, ist on selbst klar. Wenn er aber diesen Begriff mit πρόσωπον erband, so ist nicht wahrscheinlich, daß er auch das göttliche Wesen an sich πρόσωπον nannte, sondern es ist nur nterschiebung des in der Folge orthodox gewordenen Sprachebrauchs, in welchem πρόσωπον gleichbedeutend mit ὑπόστασις ist, wenn sich die Kirchenlehrer über Sabellius bisweilen so ausdrücken, er mache die göttliche Trias zu einem ριώνυμον πρόσωπον oder einem πρόσωπον mit drei ὀνόματα. Bisweilen könnte es sogar scheinen, die Unterscheiung dieser πρόσωπα habe nur eine subjective Bedeutung [25]), leidet jedoch keinen Zweifel, daß sich Sabellius unter diesen πρόσωπα eine objectiv im Wesen Gottes erfolgende Verıderung dachte. Nach der Bestimmung des Begriffs der ρόσωπα überhaupt fragt sich weiter, in welches Verhältniß Sabellius die einzelnen πρόσωπα selbst zu einander sezte? ierüber geben besonders die bildlichen Vergleichungen, deen sich Sabellius bediente, Auskunft. Es erhellt aus ihen, daß er sie nicht blos als Thätigkeiten und Aeusserunen einer sich auf verschiedene Weise in sich selbst dirimirenen Grundkraft betrachtete, wofür er sich auf die verschiedeen Charismen berief, in welche der Apostel den Einen Geist useinandergehen läßt [26]), sondern sie auch in ein abstufen-

25) So wenigstens in der Stelle bei Basilius Ep. 214, 3.: ἵνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς (wie wenn die πρόσωπα nur zur Darstellungsform der Schrift gehörten) διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας.

26) Athanas. c. Ar. Orat. IV, 25.: ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ (es ist schon bemerkt,

des Verhältniß zu einander ſezte, in welchem jedes folgende Moment zwar eine engere Sphäre bildet, aber in derſelben ſich um ſo intenſiver in ſich ſelbſt vertieft. In lezterer Beziehung verglich er den Vater mit dem Leib, den Sohn mit der Seele, den heiligen Geiſt mit dem Geiſte des Menſchen [27]). Wie der Leib die beiden andern Principien zwar in ſich begreift, aber ſich zu ihnen nur wie das Aeuſſere zum Inneren verhält, und die Seele hinwiederum den Geiſt als das Innerſte, in welchem das Gemeinſame dieſer drei Principien ſich in ſich ſelbſt vertieft, in ſich ſchließt, ſo verhalten ſich Vater, Sohn und Geiſt zu einander, und was der ganze Menſch in Beziehung auf dieſe drei Momente ſeines Weſen iſt, das iſt die Monas in ihrem Verhältniß zu jener Trias. Daſſelbe Verhältniß erläuterte Sabellius durch ein anderes, von der Sonne genommenes Bild. Es verhalte ſich, ſoll er geſagt haben [28]), mit Vater, Sohn und Geiſt wie mit der Sonne, die aus einer Subſtanz beſteht, aber drei verſchiedene Wirkungsweiſen (ἐνεργείας) hat, die erleuchtende und die erwärmende Kraft, und die Geſtalt der Peripherie ſelbſt. Die erwärmende und belebende Kraft iſt der Geiſt, die erleuchtende der Sohn, der Vater ſelbſt aber iſt die Geſtalt der ganzen Subſtanz. Auch dieſe Vergleichung würde man unrichtig auffaſſen, wenn man unter dem Vater die Subſtanz im Ganzen verſtehen wollte. Er ſagte nur, der Vater ſey τὸ εἶδος, oder τὸ σχῆμα πάσης τῆς ὑποϛάσεως, das, was man äuſſerlich an der Subſtanz wahrnimmt, und von dieſem Aeuſſern der Subſtanz geht die Vergleichung weiter fort zu der erleuchtenden Kraft, zu welcher ſich die erwärmende und belebende (τὸ θάλπον, εἴτ' ἂν θερμὸν καὶ ζέον), als

daß hier Athanaſius unrichtig den Vater für Gott oder die Monas ſezt) ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.

27) Epiph. Haer. LXII, 1.

28) Epiph. a. a. O.

das Innerlichere und Intenſivere verhält. Wie auf dieſe Weiſe die drei πρόσωπα in einander ſind, ſo daß das vorangehende immer die nothwendige Vorausſezung des folgenden iſt, ſo bilden ſie auch drei der Zeit nach verſchiedene Momente. Jedes der drei πρόσωπα hat ſeine beſtimmte Zeit. Zuerſt ſpricht ſich der Vater in der Weiſe ſeines πρόσωπον aus, hierauf kommt es an den Sohn, in die für ihn beſtimmte Thätigkeit einzugehen, und dann tritt auch noch der Geiſt mit dem von ihm angenommenen πρόσωπον auf [29]). Was den Inhalt und Gegenſtand der Thätigkeit betrifft, mit welcher jedes πρόσωπον in der für daſſelbe beſtimmten Zeit in den Zuſammenhang des Ganzen eingreift, ſo wird dem Vater die Geſetzgebung, dem Sohn die Menſchwerdung, dem heiligen Geiſt die Herabkunft als beſondere Function zugeſchrieben [30]). Von der Schöpfung und Weltregierung iſt dabei nicht ausdrücklich die Rede, und es ſcheint zunächſt kein Zweifel darüber ſeyn zu dürfen, daß ſich Sabellius den Vater wie als Geſezgeber, ſo auch als Schöpfer dachte. Das Entſtehen der Welt fällt alſo mit dem Vaterwerden der Gottheit zuſammen, und das πρόσωπον des Vaters trat hervor, als Gott ſich in der Welt offenbarte, wie das πρόσωπον des Sohns erſt entſtund, als Gott Menſch wurde. Das πρόσωπον des Sohns iſt es nun aber, bei welchem mehrere Fragen entſtehen, deren Beantwortung beſonders ſchwierig iſt. Vor allem fragt ſich, wann nahm Gott das πρόσωπον des Sohns an, erſt bei der Menſchwerdung, oder ſchon vor-

29) Baſilius Ep. 214, 3.: Καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ (θεὸν) περιθέναι φωνὰς, ὅταν τότε καιρὸς ἦν τῷ προσώπῳ, νῦν δὲ τὰς υἱᾷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρός ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ὑποβαίνῃ, νῦν δὲ τὸ τῆ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον.

30) Theodoret Haer. fab. II, 9.: καὶ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι.

her? Nach Neander würde Sabellius gelehrt haben, vor der Schöpfung ſey Gott, als der in ſeinem Weſen verborgene, die reine Einheit geweſen, in dieſer Beziehung habe er Gott den Vater genannt, aber ſchon bei der Schöpfung habe ſich dieſe Einheit zur Trias entfaltet. In dieſem Sinne habe Sabellius von einem λόγος προφορικὸς geſprochen, von einer der ganzen Schöpfung vorangehenden Erzeugung des Logos, ohne welche keine Schöpfung hätte werden können. Kein Daſeyn würde entſtanden ſeyn, wenn nicht die denkende göttliche Vernunft zu einer ſprechenden geworden wäre, wenn nicht die in ſich verborgene göttliche Monas in dem Schöpfungswort ſich entfaltet hätte [31]). Dieſe Auffaſſung der Lehre des Sabellius iſt ſchon deßwegen unrichtig, weil auch Neander mit ſo vielen ſeiner Vorgänger die falſche Vorausſezung theilt, daß Sabellius Gott und den Vater identificirt, ſomit den Vater als die reine Einheit, wie ſie vor der Schöpfung noch unentfaltet war, genommen habe. War dieß die Anſicht des Sabellius, ſo war es natürlich, daß er, da er den Vater ſeine Rolle vor der Schöpfung ſpielen ließ, nun den Schöpfungsact ſelbſt dem ſchon in demſelben zu ſeinem πρόσωπον gelangenden Sohn zuſchrieb. Iſt aber jene Vorausſezung unrichtig, iſt der Vater vielmehr, wie unläugbar geſchehen muß, als πρόσωπον von der Monas zu unterſcheiden, ſo würde das πρόσωπον des Sohns mit dem πρόσωπον des Vaters in Einen Zeitpunct zuſammenfallen, wenn man annehmen wollte, ſchon bei der Schöpfung ſey der Sohn als Logos hervorgetreten. Mußte alſo mit der Weltſchöpfung vor allem der Vater ſeine Rolle übernehmen, wie ihm ja Sabellius ſogar die Geſetzgebung zuſchrieb, zum deutlichen Beweis, daß der Vater nicht als die Monas vor der Schöpfung genommen werden darf, ſo konnte der Sohn erſt ſpäter in die ſeinige eintreten. Wenn ſich Neander für

31) Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche I. S. 1020.

ſeine Meinung darauf beruft, daß dem Sabellius auch der Satz beigelegt werde, der ſchweigende Gott ſey wirkungslos, der ſprechende aber ſey der wirkſame [32]), ſo darf hier gewiß das Sprechen nicht blos von der Thätigkeit des Sohns, ſofern er der Logos iſt, verſtanden werden, ſondern Sabellius nannte überhaupt die ſich äuſſernde göttliche Thätigkeit, alſo auch die des Vaters, ein Sprechen, ein ſich Ausſprechen, eine dialektiſche Thätigkeit [33]). Von einem Hervorgehen des Logos aus Gott für den Zweck der Schöpfung iſt zwar allerdings die Rede [34]), aber es iſt dabei wohl zu beachten, wie Sabellius zwiſchen dem Logos und Sohn unterſchied [35]). Das Hervorgehen des Logos bei der Schöpfung war dem Sabellius noch keineswegs die Geſtaltung des zweiten πρόσωπον. Ja, er konnte, da er das zweite πρόσωπον nicht dem Logos, ſondern dem Sohn zuſchrieb, und das Eigenthümliche deſſelben in die Menſchwerdung ſezte, das Hervorgehen des Logos nur als eine Thätigkeit des Vaters betrachten und auf das erſte πρόσωπον beziehen, womit die Behauptung aufs engſte zuſammenhängt, daß der Sohn im A. T. noch gar nicht vorkomme [36]). Es iſt daher gewiß eine

32) Athanaſ. c. Ar. Or. IV, 11.: τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλῆντα δὲ ἰσχύειν.

33) Dieß erhellt deutlich genug aus der obigen Stelle des Baſilius: τὸν αὐτὸν θεὸν — νῦν μὲν ὡς πατέρα — διαλέγεσθαι.

34) Athanaſ. c. Ar. Or. IV, 25.: ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν.

35) Nach Athanaſ. a. a. O. c. 22., welche Stelle Neander gar nicht berückſichtigt hat, machte Sabellius ausdrücklich die bemerkenswerthe Unterſcheidung: τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς, ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι υἱόν, πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον.

36) Athanaſ. a. a. O.: φασὶ δὴ — μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου· καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τῷ λόγῳ τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνον περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη.

ſehr ungegründete Vermuthung Neanders, daß Sabellius den Namen Sohn Gottes auch auf den Logos angewandt habe. Wie das πρόσωπον des Vaters hervortrat, als Gott Weltſchöpfer wurde, oder ſich als Schöpfer und Erhalter in ein eigenthümliches Verhältniß zur Welt ſetzte, ſo entſtund das zweite πρόσωπον, das des Sohns, durch die eigenthümliche Verbindung, in welche die Gottheit zu einem menſchlichen Individuum trat. Ob er ſich aber dieſe Verbindung als eine vorübergehende oder bleibende dachte, iſt eine weitere Frage, über welche die Meinungen verſchieden ſind. Schleiermacher nimmt das Letztere, Neander das Erſtere an. Nur das hält Neander für zweifelhaft, ob Sabellius behauptete, daß Gott dieſen von ihm ausgegangenen Strahl erſt dann wieder in ſich zurückziehen werde, wann das ganze Erlöſungswerk mit allen ſeinen Folgen vollendet ſeyn werde, nach der allgemeinen Auferſtehung, oder ob er annahm, daß Gott gleich bei Chriſti Himmelfahrt dieſen Strahl wieder an ſich gezogen habe, glaubt jedoch für das Letztere ſich entſcheiden zu müſſen. Von einem Zurückgehen des Logos iſt allerdings die Rede [37]). Der Logos geht zurück, und zwar nach uns, d. h. wenn wir aufhören, oder wenn alle Geſchöpfe in die Gottheit zurückgegangen ſind. Daß aber Sabellius ein endliches Zurückgehen oder Aufhören nicht blos des Logos, ſondern auch des

37) Nach Athanaſius c. Ar. Or. IV, 22. ſagte Sabellius vom Logos: δι' ἡμᾶς γεγέννηται, καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ, ὥσπερ ἦν. Ein ſolches Zurückgehen ſezt Athanaſius auch voraus, wenn er gegen Sabellius argumentirt (c. 25.): Wenn der Logos hervorging, damit wir geſchaffen würden, und wenn wir ſind, weil der Logos hervorgegangen iſt, ſo iſt klar, daß wir, wenn der Logos, wie ſie ſagen, wieder zum Vater zurückgeht, nicht mehr ſeyn werden, denn ſo wird er ſeyn, wie er war, ſomit werden auch wir nicht mehr ſeyn, wie wir nicht waren, denn wenn er nicht mehr hervorgegangen iſt, gibt es auch keine Schöpfung mehr.

Sohnes angenommen habe, liegt in jedem Falle in den Worten des Athanasius, in welchen er aus der Lehre der Sabellianer die Folgerung zieht: Auch der Name des Sohnes und Geistes muß aufhören, wenn ihre Bestimmung erfüllt ist, und am Ende ist das Geschehene nur ein Spiel, weil es nicht in Wahrheit, sondern nur dem Namen nach geschehen ist. Wenn aber der Name des Sohns, wie sie behaupten, aufhört, so wird auch die Gnade der Taufe, die auf den Sohn gegeben ist, aufhören [38]). Allein die eigentliche Frage, um welche es sich hier handelt, ist, in welchem Zeitpunct dieses Zurückgehen in Gott erfolgt? Darüber scheint nun der Bericht des Epiphanius über die Lehre des Sabellius eine Andeutung zu geben. Denn wenn hier der Sohn mit einem von der Sonne ausgehenden und in die Sonne wieder zurückkehrenden Strahl verglichen wird, so scheint an sich schon diese Vergleichung nicht erst auf ein einstiges Zurückgehen am Ende der Dinge schliessen zu lassen, und da zugleich gesagt wird, der zu einer bestimmten Zeit gesandte Sohn werde in den Himmel wieder aufgenommen, wenn er alles vollbracht habe, was sich auf die evangelische Oekonomie und das Heil der Menschen beziehe [39]), so kann hier wohl, wenn man bedenkt, wie Sabellius sonst die Wirksamkeit des Sohnes von der des heiligen Geistes unterschied, nur an das von dem Sohn während seines irdischen Seyns für den Zweck der Erlösung Vollbrachte gedacht werden. Nun sagt zwar freilich Schleiermacher: eigentlich konnte Sabellius das Aufgenommenwerden Christi in den Himmel nur als

38) Athanas. c. Ar. Or. IV, 25.

39) Epiph. a. a. O.: *πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα, καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.*

eine Veränderung für das Menſchliche in Chriſto anſehen, nicht aber als ob das Verhältniß des Göttlichen in ihm zu der Gottheit an ſich dadurch verändert würde, und der Unterſchied zwiſchen Sohn und Geiſt konnte in dieſer Hinſicht für ihn nur darin beſtehen, daß der Sohn auf Erden nur eine kurze Zeit war, nun aber ſeine Wirkſamkeit im Himmel hat, der Geiſt aber fortwährend die Kirche auf der Erde regiert. Allein woher wiſſen wir, was das Erſtere betrifft, daß Sabellius das Aufgenommenwerden Chriſti in den Himmel ſich wirklich ſo dachte, und Epiphanius demnach irrig berichtet, wenn er nicht das Menſchliche, ſondern das Göttliche in Chriſtus in den Himmel aufgenommen werden läßt? Und was das Andere betrifft, ſo kann ja Sabellius ebenſo gut angenommen haben, auf die Wirkſamkeit des Sohns ſey die des Geiſtes ſo gefolgt, daß jene ebendeswegen aufhörte. Auch im Uebrigen geht aus den Bildern, deren ſich Sabellius bediente, keineswegs, wie Schleiermacher behauptet, hervor, daß Sabellius die Dreiheit nicht für vorübergehende Oſcillationen gehalten habe. Wollen wir nun dieſen Punct nicht geradezu auf ſich beruhen laſſen, ſo kann mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit nur dieß angenommen werden, daß Sabellius das πρόσωπον des Sohns als eine vorübergehende, an das irdiſche Seyn Jeſu geknüpfte, Erſcheinung betrachtete. Der Annahme, daß die Verbindung, in welcher ſich in dem πρόσωπον des Sohns die Gottheit zu einem menſchlichen Individuum ſezte, keine fortdauernde, ſondern nur eine vorübergehende war, ſcheint doch eigentlich nur die Schwierigkeit entgegenzuſtehen, daß man ſich dieſes Individuum ſelbſt nur als ein fortbeſtehendes denken kann. Allein in dieſer Hinſicht kommt nun in Betracht, daß überhaupt in der Theorie von der Perſon Chriſti, wie ſie ſich aus der Lehre dieſer Unitarier ergibt, und wie ſich beſonders auch ſchon bei Praxeas und Noëtus zeigt, das Menſchliche ſo ſehr nur als ein Accidens des Göttlichen erſcheint, daß ſich auch

bei Sabellius kaum denken läßt, er habe demſelben eine über die irdiſche Erſcheinung hinausgehende Realität zugeſchrieben. Das Göttliche erſcheint in menſchlicher Geſtalt, und geht mit dem Verſchwinden dieſer Geſtalt wieder in die göttliche Subſtanz zurück [40]). Bei Sabellius ſcheint auch ſchon nach dem ganzen Begriff ſeiner πρόσωπα und ihrem Verhältniß zu einander nichts anderes angenommen werden zu können. In dieſer Beziehung dringt ſich hier ſogar noch die Frage auf, ob Sabellius wirklich den Vater nicht blos zum Geſetzgeber, ſondern auch zum Weltſchöpfer gemacht habe? Nicht nur wird dem Vater ausdrücklich nur die Geſetzgebung beigelegt, ſondern es ſcheint auch die Stellung des Logos eine andere geweſen zu ſeyn, als man gewöhnlich annimmt. Weit gefehlt, daß der Logos mit dem Sohn zu identificiren wäre, ſcheint er ſogar nicht einmal der Sphäre des Vaters anzugehören. Die Anſicht des Sabellius kann in ihrem ganzen Zuſammenhang gar wohl auch ſo gedacht werden: Das Allgemeinſte, das alles umfaſſende Subſtanz, iſt Gott, welcher in ſeinem reinen Anſichſeyn dem Sabellius der Schweigende iſt. Geht er vom Schweigen zum Reden über, ſo entſteht mit dem Logos und durch ihn die Welt. Der Logos iſt das Princip, durch welches das zur concreten Wirklichkeit gewordene Seyn getragen und gehalten wird. Nun erſt folgen die drei πρόσωπα als die Momente oder Perioden des geſchichtlich ſich entwickelnden Weltverlaufs, die Periode des A. T. in dem πρόσωπον des Vaters, die des N. T., ſo weit ſie die irdiſche Erſcheinung Chriſti betrifft, in dem πρόσωπον des Sohns, und die mit den Apoſteln beginnende Periode der chriſtlichen Kirche in dem πρόσωπον des Geiſtes. So aufgefaßt ſcheint dieſe Anſicht von ſelbſt

40) So ſagt auch ſchon Tertullian c. 23. von Praxeas: *Praxeas ipsum vult patrem de semetipso exisse, et ad semetipsum abisse.*

die Vorausſezung in ſich zu ſchlieſſen, daß jedes πρόσωπον immer nur ſo lange fortdauerte, bis ein anderes folgte. Alle zuſammen ſind die wechſelnden Formen der Weltentwicklung, und wenn ſie verſchwunden ſind, geht auch der Logos wieder in Gott zurück. Wie er der erſte Anfang aller Wirklichkeit des Seyns war, ſo iſt er auch das Lezte, in welchem alles Seyende ſein Ende hat und die Schöpfung in das uranfängliche Schweigen zurückſinkt. Hieraus erklärt ſich nun auch am beſten die Verwandtſchaft, die man zwiſchen der Lehre des Sabellius und der der Stoiker finden wollte, indem man den Sabellius beſchuldigte, von den Stoikern gelernt zu haben, daß Gott ſich abwechſelnd ausdehne und zuſammenziehe [41]). Es iſt ſo im Grunde daſſelbe Verhältniß zwiſchen der Monas und dem Logos, wie zwiſchen der Monas und Dyas im pſeudoclementiniſchen Syſtem, die Dyas oder der Logos iſt die Ausdehnung der ſich zulezt wieder in ſich ſelbſt zuſammenziehenden Monas, und die drei πρόσωπα ſind nur die wechſelnden Formen der Dyas ſelbſt, oder des Logos. Was noch insbeſondere das dritte πρόσωπον, das des heiligen Geiſtes, betrifft, ſo iſt an ſich ſchon bemerkenswerth, daß Sabellius zuerſt auch dem heiligen Geiſt in dieſer unitariſchen Form der Trinitätslehre ſeine beſtimmte Stelle anwies, was von Praxeas und Noëtus noch nicht geſchehen zu ſeyn ſcheint, ſodann noch beſonders, daß er als die eigenthümliche Beſtimmung des heiligen Geiſtes anſah, die einzelnen Menſchen zu beleben und zu heiligen [42]). In dem

41) Athanaſ. c. Ar. Or. IV, 13.: τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν ὑπέλαβε, διαβεβαιωμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν. Vgl. über die Lehre der Stoiker Diog. Laërt. VII, 137.

42) Epiph. a. a. O.: τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιωμένων. ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον, καὶ ἀναζέειν, θάλπειν τε καὶ θερμαίνειν, ὡς εἰπεῖν διὰ τῆ πνεύματος δυνάμεώς τε καὶ συμβάσεως. So beſtimmt wird hier der Geiſt als das im Innern des Subjects

iligen Geiſt bringt demnach die durch die drei πρόσωπα
durchgehende und ſich in ihnen immer mehr in ſich ſelbſt
rtiefende göttliche Wirkſamkeit in den innerſten Mittelpunct
s ſelbſtbewußten Subjects. Da Sabellius nach der Con-
quenz ſeiner Theorie auch den heiligen Geiſt wieder in Gott
rückgehen laſſen mußte, ſo wäre der heilige Geiſt, wie er
ch in der Vielheit der einzelnen Subjecte individualiſirt hat,
gleich das Moment, in welchem durch die Vermittlung des
ubjects, als eines Einzelnen, der in die Vielheit der Sub-
cte herausgetretene Unterſchied ſich zur Einheit aufhebt.
ieß iſt jedoch nur eine Conſequenz, zu welcher zwar die
ämiſſen in ſeiner Theorie liegen, die aber gleichwohl über
n eigentlichen Geſichtskreis ſeiner Lehre hinausliegt. Ließ
r auch den heiligen Geiſt zulezt wieder in Gott zurückgehen,
) wiſſen wir doch nicht, wie in dieſem Zurückgehen des Gei-
es zugleich auch die vom Geiſt erfüllten einzelnen Sub-
cte in das Weſen Gottes aufgenommen wurden [43]).

---

wirkende Princip beſchrieben. Auch in dem obigen ἐπιφοιτῆσαι des Geiſtes liegt der Begriff des ſich immer wiederholenden Kommens, in Beziehung auf die Einzelnen, zu welchen der Geiſt kommt.

43) Vergleicht man die verſchiedenen Darſtellungen der Lehre des Sabellius, ſo muß man ſich wundern, wie wenig ſie bis in die neueſte Zeit in ihrer wahren Geſtalt aufgefaßt worden iſt, und wie ſehr hier gerade Schriftſteller, welche den Vätern beinahe bei jedem Zeugniß, das ſie aus ihnen anführen, nur hämiſche Misdeutungen und Conſequenzen zum Vorwurf machen, ſelbſt wieder von einſeitigem, dogmatiſchem Intereſſe ſich leiten ließen, wie dieß ganz beſonders bei Lange der Fall iſt. Lange hat ſich die Aufgabe geſezt, in einer Reihe von Abhandlungen (man vgl., auſſer der ſchon genannten Schrift über die Geſch. und den Lehrb. der Unitarier, die Abhandlungen in Illgen's Zeitſchr. für die hiſt. Theol. 1833. III, 1. S. 165.: Die Lehre der Unitarier im zweiten und dritten Jahrhundert von dem heiligen Geiſte in ihrer Uebereinſtimmung mit dem Dogma ihrer

Eben dieß iſt auch der Punct, um welchen es ſich bei der ſchon öfters aufgeworfenen Frage handelt, wie ſich der

---

Gegner. III, 2. S. 178.: Der Sabellianismus in ſeiner urſprünglichen Bedeutung.) auf das evidenteſte darzuthun, daß alle den Unitariern gemachten Beſchuldigungen nur aus der Conſequenzmacherei ihrer Gegner, der Hierarchen, als Vertheidiger des von der Mehrzahl der Biſchöfe ſchon angenommenen und für einzig rechtglaubig gehaltenen Dogma vom Logos-Gott hervorgegangen ſeyen. Es ſpricht allerdings ſehr vieles dafür, daß die unitariſche oder monarchianiſche Lehrweiſe die ältere und urſprüngliche in der Kirche war, mit welchem Rechte man ſie aber, ſolange die Unächtheit und der ſpätere Urſprung des johanneiſchen Evangeliums noch nicht erwieſen iſt, geradezu für die ächt apoſtoliſche ausgeben, und den die Lehre vom Logos-Gott als orthodoxes Dogma geltend machenden Kirchenlehrern nur das Motiv des hierarchiſchen Intereſſes unterlegen darf, vermag ich nicht einzuſehen. Ein dogmatiſches Intereſſe dieſer Art konnte nur einen nachtheiligen Einfluß auf die Reinheit der hiſtoriſchen Unterſuchung haben. Indem Lange die Lehre der Unitarier durchaus nur dem Dogma vom Logos und dem Lehrbegriff der Trinitarier gegenüberſtellte, hat ſich in ſeiner Darſtellung nicht nur das Charakteriſtiſche der einzelnen Unitarier, ſondern ſogar der beiden Hauptklaſſen, die zu unterſcheiden ſind, völlig verwiſcht. Es zeigt ſich dieß beſonders in der Lange'ſchen Darſtellung des Sabellianismus, die ſchon deswegen eine ganz verfehlte iſt, weil Lange den Vater als die von Sabellius angenommene Eine göttliche Hypoſtaſe betrachtet, und daher auch den Begriff des Sohnes und Geiſtes nur nach dem Verhältniß beider zum Vater beſtimmt. Geſch. u. Lehrb. der Unit. S. 62. f. Derſelbe Grundirrthum zieht ſich auch durch die Abhandlung über die urſprüngliche Bedeutung des Sabellianismus. Der göttlichen Monas, an welcher, als ſolcher, weder der Sohn noch der Geiſt Theil haben könne, ſo daß es eine Trias oder Dyas der Gottheit geben würde, behauptet Lange a. a. O. S. 205., könne nur Eine göttliche Subſiſtenz zu Grunde liegen, d. h. Gott-Sohn und Gott-Geiſt können nicht zur göttlichen Weſenheit ſelbſt gehören, da dieſe

Sabellianismus zum Pantheismus verhalte [44]). Schon die Kirchenlehrer wollten, wenn sie den Sabellianismus mit der

Wesenheit dann aufhören würde, Eine Hypostase, die Monas des Vaters, zu seyn. Auf diese Weise sey der Monarchianismus gegen die Dreiheit göttlicher Personen von den Sabellianern gerettet worden. Unter den πρόσωπα sey nur die verschiedene Art und Weise zu verstehen, auf und durch welche sich der Vater nach den jedesmaligen Bedürfnissen der Menschen ihnen zu erkennen gebe u. s. w. Wie schief diese ganze Auffassung ist, bedarf keines weitern Beweises. Auch die Neander'sche Darstellung ist gerade im Hauptpunct ebenso unrichtig, und im Uebrigen nicht sehr befriedigend. Die von Neander mit Unrecht gar nicht berücksichtigte Schleiermacher'sche Untersuchung ist der Wahrheit der Sache weit näher gekommen, nur ist auch an Schleiermacher nicht zu billigen, daß er theils die von Sabellius gebrauchten bildlichen Vergleichungen zu sehr premirt, theils gleichfalls in die Auffassung des Ganzen ein apologetisch-dogmatisches Interesse einmischt. Die Darstellung bei Baumgarten-Crusius (Comp. der Dogmengesch. I. S. 102.) ist, obgleich Richtiges andeutend und besser als die im Lehrb. S. 200., wenigstens nicht klar, und wenn Hagenbach (Lehrb. der D.G. I. S. 277.) wieder von einem blos subjectiven modalistischen Personen-Unterschied spricht, Meier (Lehrb. S. 73.) die Trias sich schon in der Weltschöpfung entfalten läßt, so kann dieß nur als unrichtig bezeichnet werden.

44) Man vgl. z. B. Möhler Athanasius der Gr. I. S. 305. f., wo das Verhältniß des Arianismus und Sabellianismus so bestimmt wird: nach jenem sey Gott von der Welt getrennt, nach diesem fallen Gott und die Welt zusammen. Nachgewiesen ist dieß so wenig, als was Möhler noch weiter über den pantheistischen Character des Sabellianismus sehr willkürlich sagt. Baumgarten-Crusius drückt sich so aus (Comp. der Dogmengesch. I. S. 104.): in der Bestreitung der eigentlich sabellianischen Lehre (durch die Kirchenlehre) trete die älteste philosophische Bestreitung des Pantheismus in der christlichen Kirche hervor. Der Pantheismus ist ja aber auch schon gegen die Gnostiker bestritten worden.

ſtoiſchen Lehre verglichen, hiemit nichts anders ſagen, als daß er Gott und Welt pantheiſtiſch identificire, und wenn Sabellius wirklich, nach der Anſicht, welche die Stoiker vom Univerſum hatten, ſich das Verhältniß Gottes und der Welt als einen Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung gedacht hätte, ſo daß, wenn alles von Gott Ausgegangene wieder in Gott zurückgegangen, wie die Kirchenlehrer ſich ausdrückten, alles zulezt ein bloßes Spiel, Alles Eines oder auch Nichts wäre [45]), ſo hätten wir hier allerdings den Begriff einer alles individuelle Leben in ſich abſorbirenden göttlichen Subſtanz, nur müßte dabei vorausgeſezt werden, daß Sabellius nicht blos eine Schöpfung aus Nichts, ſondern auch eine Unſterblichkeit und perſönliche Fortdauer, wie man ſich dieſelbe gewöhnlich dachte, geläugnet hat. Dazu iſt jedoch kein Grund vorhanden, und ſelbſt wenn wir annehmen, Sabellius habe nicht blos das πρόσωπον des Sohns, ſondern auch das des Geiſtes zulezt wieder in Gott zurückgehen laſſen, ſo folgt auch daraus noch nicht, daß er nun die durch den Geiſt zum geiſtigen Selbſtbewußtſeyn geweckten Individuen nicht mehr als freie, für ſich ſeyende, Subjecte exiſtiren ließ. Da es ſchon ſehr zweifelhaft iſt, ob überhaupt Sabellius einen ſo ausgebildeten Lehrbegriff hatte, ſo iſt es um ſo unſicherer, über ſeine Trinitätslehre hinauszugehen. So viel darf aber mit Recht behauptet werden, daß die Trini-

45) Vgl. S. 265. und Gregorius von Nazianz (Orat. I. edit. Paris. 1619. T. I. S. 16.). Er warnt, μὴ πρὸς τὴν Σαβελλίου ἀθεΐαν ἐκ τῆς καινῆς ταύτης ἀναλύσεως ἢ συνθέσεως ὑπαχθῆναι, μὴ μᾶλλον ἓν τὰ πάντα, ἢ μηδὲν ἕκαστον εἶναι ὁριζομένους. φεύγει γὰρ εἶναι, ἅπερ ἐστὶν εἰς ἄλληλα μεταχωρῶντα καὶ μεταβαίνοντα. Ein ſolcher Wechſel des Seyns und Nichtſeyns, oder eine ſolche Negation des Seyns durch das Nichtſeyn, wie der ſabellianiſche ἀναπλασμὸς προσώπων vorausſezt, widerſtreitet demnach der abſoluten Idee Gottes, oder führt zu Atheismus. Atheismus iſt daher, was Veränderung, Negation, Nichtſeyn in das göttliche Weſen ſezt.

tätslehre des Sabellius ganz die Anlage wenigſtens zu einem pantheiſtiſch ſich geſtaltenden Syſtem in ſich ſchließt. Da Sabellius in jedem Falle die πρόσωπα ſeiner Trias zu Momenten und Perioden der Weltentwicklung machte, ſie ſomit innerhalb der Welt aufeinander folgen ließ, ſo ließe ſich das von ihm angenommene Verhältniß der Monas und Trias ganz gut als das immanente Verhältniß Gottes und der Welt betrachten. Gott erweitert ſich durch die Ausdehnung ſeines Weſens zur Welt, und die πρόσωπα der Trias wären, phänomenologiſch aufgefaßt, ebenſo viele Formen des in der Welt ſich entwickelnden religiöſen Bewußtſeyns, die Momente des geiſtigen Proceſſes, in welchem der mit der Menſchheit identiſche göttliche Geiſt aus der Objectivität, die er ſich in den beiden πρόσωπα des Vaters und Sohns, dem Reiche des Vaters und dem Reiche des Sohns, gegenüberſtellt, zur freien Subjectivität, in der Gemeinde der geiſtigen Subjecte, ſich fortbewegen würde. Bemerkenswerth iſt in dieſer Hinſicht in jedem Falle, wie Sabellius bei dem πρόσωπον des Geiſtes die Bedeutung des freien, für ſich ſeyenden, aber vom Geiſte Gottes belebten und beſeelten Subjects hervorhebt, und auf dieſe Weiſe in der Reihenfolge der πρόσωπα ſeiner Trias zugleich den Fortſchritt von der Subſtanz zum Subject anzudeuten ſcheint. Allein dieſe ganze Auffaſſung wäre, wie geſagt, nur eine moderne Umdeutung der ſabellianiſchen Lehre, und wir ſind nicht berechtigt, die πρόσωπα dieſer Trias in einem andern als dem ſchon beſtimmten Sinne zu nehmen, ſomit nur als objective Beſtimmungen der göttlichen Subſtanz, welche nach dem göttlich geordneten Gange der Weltentwicklung ſich in dieſen verſchiedenen, aber organiſch zuſammenhängenden, Phaſen ihres Weſens der Welt und der Menſchheit gegenüberſtellt, um durch den geiſtigen Proceß, deſſen Momente und Principien dieſe drei πρόσωπα ſind, die Einigung des Menſchen mit Gott zu bewirken.

Die Verwandtſchaft der ſabellianiſchen Trinitätslehre mit der tertullianiſchen fällt von ſelbſt in die Augen. Es iſt hier wie dort daſſelbe an beſtimmte Momente und Perioden geknüpfte Subordinationsſyſtem, nur haben die Emanationen des Sabellius nicht dieſelbe feſte und concrete Geſtalt, wie die Tertullians. Damit hängt aber freilich der weitere bedeutendere Unterſchied zuſammen, daß Tertullian den Logos mit dem Sohn identificirt, und die drei göttlichen Perſonen, ſobald ſie zu ihrer perſönlichen Subſiſtenz gelangt ſind, in derſelben auch fortbeſtehen läßt. Ueber die Quelle der ſabellianiſchen Lehre enthält der Bericht des Epiphanius die bemerkenswerthe Nachricht, Sabellius habe das Weſentliche ſeiner Irrlehre aus apokryphiſchen Schriften und insbeſondere aus dem ſogenannten Evangelium der Aegyptier geſchöpft, welches neben vielem andern Myſteriöſen dem Erlöſer die Lehre in den Mund lege, derſelbe ſey Vater, derſelbe Sohn, derſelbe heiliger Geiſt. Dieſe Angabe des Epiphanius erhält dadurch einige Bedeutung, daß in einem der wenigen Fragmente, die wir aus dem Evangelium der Aegyptier noch haben, Chriſtus den Zeitpunct, in welchem ſein Reich kommen wird, ſo beſtimmt: es werde dann das Zwei Eins ſeyn, und das Aeuſſere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männliches noch Weibliches. Dies weiſt auf eine Anſicht zurück, nach welcher das Verhältniß Gottes zur Welt gleichfalls als der Gegenſaz der Monas und Dyas betrachtet wurde, und es kann wohl kein Zweifel darüber ſeyn, daß das Evangelium der Aegyptier derſelben ſpeculativen Richtung des ebionitiſchen Judenthums angehörte, die wir aus den pſeudoclementiniſchen Homilien näher kennen[46]). Um ſo leichter erklärt ſich durch die Vorausſezung dieſes Mittelglieds, wie Sabellius die pſeudoclementiniſche Lehre in

46) Vgl. Schneckenburger, über das Evang. der Aegyptier. 1834. S. 3. 8. f.

der Idee, daß die Gottheit ſich abwechſelnd ausdehne und zuſammenziehe, ſo nahe berührt. Da nun aber auch der Montanismus, wenigſtens in einzelnen ſeiner Elemente, auf dieſelbe Form des Judenthums zurückzuführen iſt, ſo ſtehen wir hier auf dem Puncte, auf welchem wir ſowohl die tertullianiſche Trinitätstheorie, ſofern dieſelbe ihre characteriſtiſche Form durch die Einwirkung des Montanismus erhalten hat, als auch die ſabellianiſche aus derſelben ſpeculativen Grundanſicht hervorgehen ſehen, einer Anſicht, welcher zufolge die Gottheit aus dem Geſichtspunct einer zur Dyas und Trias ſich beſtimmenden Monas betrachtet wurde.

2. Die andere Seite der Unitarier: Theodotus, Artemon, Beryllus, Paulus.

In die zweite Claſſe der Unitarier gehören zunächſt Theodotus und Artemon [47]). Theodotus (zum Unterſchied von einem andern zu ſeiner Schule gerechneten Theodotus ὁ σκυτεύς genannt) kam unter dem römiſchen Biſchof Victor nach Rom, wo er als Irrlehrer aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen wurde. Seine Partei dauerte jedoch fort, und es wird als einer ſeiner Anhänger namentlich ein anderer Theodotus (ὁ τραπεζίτης) genannt. In welchem Verhältniß zu dem ältern Theodotus Artemon ſtand, iſt nicht bekannt. Gewöhnlich nimmt man an, daß Artemon, wenn auch unabhängig von Theodotus, doch erſt nach ihm auftrat. Euſebius nennt den Theodotus den ἀρχηγὸς καὶ πατὴρ ταύτης τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας, derſelben Irrlehre,

47) Hauptquellen ſind: Euſ. K.G. V, 28. Theodoret Haer. fab. II, 4. 5. Epiph. Haer. LIV. LXV. Daß das σπάδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, aus welchem Euſebius Einiges mittheilt, dieſelbe Schrift iſt mit dem σμικρὸς Λαβύρινθος, welchen Theodoret als Quelle benützte, iſt nicht unwahrſcheinlich. S. Baumg.-Cr. Lehrb. S. 195.

die auch dem Artemon beigelegt wird, und die Partei ſelbſt ſcheint ſich nicht ſowohl unter dem Namen der Theodotianer als vielmehr der Artemoniten, der auch in der Folge die gewöhnliche Bezeichnung dieſer Häreſie iſt, noch einige Zeit erhalten zu haben. In jedem Fall kann in Anſehung des Inhalts der Lehre kein Unterſchied zwiſchen Theodotus und Artemon gemacht werden, und das Characteriſtiſche der Lehre beider ſpricht ſich darin aus, daß ſie nach der einſtimmigen Behauptung der alten Schriftſteller Chriſtus für einen bloßen Menſchen gehalten haben ſollen [48]), ſo daß die Hauptfrage nur dieſe iſt, wie viel ſie neben dem Menſchlichen Göttliches, neben dem Natürlichen Uebernatürliches anerkannt haben. Nach Epiphanius berief ſich Theodotus auf die eigenen Worte Jeſu, Joh. 8, 40., wo er ſich einen ἄνθρωπος nenne, auf Matth. 12, 31., nach welcher Stelle er nur des Menſchen Sohn, nicht aber Gott habe ſeyn wollen. Nach den Weiſſagungen des A. T., behauptete er, werde nicht ein Gott als Meſſias verkündigt, ſondern ein Prophet, wie Moſes, alſo ein Menſch, wie ja auch nach den Worten des Engels Luc. 1, 35. Jeſus, durch die Kraft des heiligen Geiſtes von einer Jungfrau geboren, nur der Sohn Gottes, nicht Gott ſelbſt habe genannt werden ſollen [49]). Aus dem Leztern erhellt zugleich das Irrige der Angabe des Epiphanius, Theodotus habe Jeſum ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς geboren werden laſſen.

---

48) Ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα (Euſ. V, 28.) iſt der bezeichnende Ausdruck für dieſe Lehrweiſe.

49) Auch das machte Theodotus geltend, daß es Luc. 1, 35. nicht heiße πνεῦμα γενήσεται ἐν σοί, ſondern nur ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Das Göttliche ſollte alſo von Anfang an nicht in einem immanenten Verhältniß zu Jeſu gedacht werden. Deswegen war auch dem Artemon Jeſus nur τῶν προφητῶν ἀρετῇ κρείττων (nach Theod.), oder, wie es in dem Anhang zu Tert. De praescr. haer. c. 53. in Beziehung auf Theodotus heißt, *nulla alia prae ceteris nisi sola justitiae auctoritate.*

Ohne Zweifel stimmte er auch hierin mit Artemon überein, welchem Theodoret ausdrücklich bezeugt, daß er die übernatürliche Geburt nicht geläugnet habe. Auch aus den Aussprüchen der Apostel (Ap. Gesch. 2, 22. 1. Tim. 2, 5.) suchte er zu beweisen, daß sie in Jesus nur einen Menschen anerkannt haben, der seine Würde als Messias durch Zeichen und Wunder erwiesen, nicht aber, daß er Gott sey. Paulus nenne ja den Mittler zwischen Gott und den Menschen den Menschen Jesus Christus. Das Menschliche ist demnach, wie wir hieraus sehen, nach dieser Ansicht durchaus das Substanzielle der Person Christi, und der Standpunct, von welchem aus sie sich ihre ganze Theorie bildeten. Daher finden wir auch nicht, daß sie ebenso, wie die Unitarier der ersten Classe, von der strengen Lehre von der Einheit Gottes ausgingen, und die harten Beschuldigungen, die ihnen gemacht werden, daß sie statt mit der Schrift sich lieber mit weltlichen Wissenschaften beschäftigt, den Euklides studirt, den Aristoteles und Theophrastus bewundert, den Galenus verehrt, und die Wissenschaften der Ungläubigen nur zum Nachtheil der einfachen Lehre der Schrift angewandt, ja sogar, wo sie mit ihren Syllogismen nicht ausreichten, die heiligen Schriften ohne Scheu verfälscht haben, weisen uns gleichfalls auf einen Standpunct hin, dessen Richtung nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben ging, und ganz darauf bedacht war, von dem festen Boden des Gegebenen aus Göttliches und Menschliches mit der kritischen Schärfe des reflectirenden Verstandes auseinander zu halten. Wir können daher nichts anders erwarten, als daß das eigentlich Trinitarische ausserhalb ihres Gesichtskreises lag. Dagegen kommt hier noch zweierlei in Betracht, was für die Geschichte der Trinitätslehre nicht ohne Wichtigkeit zu seyn scheint, das Verhältniß der Theodotianer zu der Partei der sogenannten Aloger, und die Behauptung der Artemoniten, daß ihre Lehre eigentlich die älteste sey. Nach Epiphanius

ſoll Theodotus ein Zweig der Aloger geweſen ſeyn [50]). E
iſt an ſich ſehr glaublich, daß die auf einem ganz ande
Standpunct entſtandene Logoslehre für Männer wie Theod
tus und Artemon nicht viel Einleuchtendes hatte, und
ihnen und ihren Anhängern der Vorwurf gemacht wird, d
ſie nicht blos überhaupt die heilige Schrift ſehr willkürli
behandelt, ſondern auch ganze Schriften des Kanon ve
worfen haben, ſo ſcheint dieß in einem ſehr natürlichen Z
ſammenhang mit dem Widerſpruch der Aloger gegen d
Aechtheit des johanneiſchen Evangeliums zu ſtehen. Alle
auf der andern Seite fehlt es doch an einem beſtimmte
Haltpuncte für dieſe Vermuthung. Eine nähere Beziehu
zur Logos-Idee finden wir hier nicht, und wie unzuverläſſ
Epiphanius in ſolchen Angaben iſt, iſt ohnedieß bekannt [51].

50) Epiph. a. a. O.: Ἀνέζη πάλιν Θεόδοτός τις ἀπόσπασμα ὑπάρχ
ἐκ τῆς προειρημένης Ἄλόγη αἱρέσεως.

51) Gegen die Annahme, daß die Unitarier, von welchen hier d
Rede iſt, in die Klaſſe der Aloger gehörten, könnte man ei
wenden, daß ſowohl Praxeas nach Tertullian, c. Prax. c. 2
als auch Theodotus nach Epiphanius, Haer. LIV, 1., ſich fü
ihre unitariſche Lehre auf Zeugniſſe aus dem Evangelium de
Johannes beriefen (vgl. die oben S. 245. f. angeführten Stelle
u. Joh. 8, 40.), wenn dieß nicht etwa blos accommodations
weiſe geſchah. Was Euſebius ſagt, V, 28: ἁπλῶς ἀρνησά
μενοι τόν τε νόμον καὶ τὰς προφήτας ἀνόμη καὶ ἀθέη διδασκαλία
(sc. ἕνεκα) προφάσει χάριτος εἰς ἔσχατον ἀπωλείας ὄλεθρον κα
τωλίσθησαν, wornach ſie demnach den Gegenſaz des Geſetze
und der Gnade beſonders hervorgehoben hätten, ſcheint au
einen Zuſammenhang mit den Marcioniten ſchließen zu laſſe
Ihre Kritik würde ſich ſomit auf Grundſäze geſtüzt haben
die ſich aus der marcionitiſchen Anſicht von dem Verhältni
des A. u. N. T. ergaben, und es wird ſo um ſo wahrſchein
licher, daß ſie beſonders es waren, welche den von Tertullia
ſo oft erwähnten und beſtrittenen Saz, daß Geſez und Pro
pheten nur bis Johannes gehen, dem Montanismus entg

Wichtiger iſt der zweite Punct. Die Behauptung der Artemoniten, die Frühern alle und die Apoſtel ſelbſt haben daſſelbe überliefert und gelehrt, was ſie behaupten, und die wahre Lehre habe ſich bis auf die Zeit Victors erhalten, der der dreizehnte Biſchof von Petrus an war, unter ſeinem Nachfolger Zephyrinus aber ſey ſie verfälſcht worden. Deswegen bezeichneten ſie die nun herrſchend gewordene Lehre, daß Chriſtus ſeiner Natur nach ein göttliches Weſen ſey, als eine erſt neuerlich aufgekommene. Dieſe Behauptung kann kein leeres Vorgeben ſeyn, und es genügt zu ihrer Widerlegung keineswegs, ſich auf ältere, nicht einmal der römiſchen Kirche angehörende, Schriftſteller als ſolche zu berufen, von welchen allen die Gottheit Chriſti gelehrt werde [52]). Sobald wir nur den Unterſchied in der Lehre der

genſtellten. Auch die bekannte Stelle bei Irenäus, Adv. Haer. III, 11., läßt ſich mit dieſer Annahme einer marcioniſtiſchen Tendenz der Aloger wohl vereinigen. Daß die marcionitiſche Chriſtologie mit der Lehre der Unitarier auffallend übereinſtimmt, hat ſchon Neander, Gen. Entw. der gnoſt. Syſt. S. 294 u. K. G. I. 2. S. 796, bemerkt, und wir ſehen hieraus, daß es unabhängig von dem unitariſchen Intereſſe des A. T. eine Lehre gab, welche einfach den Saz feſthielt, daß Gott in Chriſtus erſchienen, ſich in ihm durch ſich ſelbſt, ohne Vermittlung eines Weſens, wie der Logos iſt, geoffenbart habe (vgl. meine Schrift über die Paſtor. Briefe S. 31.). Wie es ſich nun auch mit den Alogern näher verhalten mag, merkwürdig bleibt immer das Doppelte, 1. daß ſich in ihnen kein auf nicht gemeine Gründe geſtüzter Widerſpruch gegen die Aechtheit des johanneiſchen Evangeliums kund gibt, und 2. daß ſich in einer Reihe von Unitariern eine ſo conſtante Oppoſition gegen die Logos-Idee hervorthat, was ſich kaum anders erklären läßt, als daraus, daß dieſe Idee damals überhaupt erſt in dieſe nähere Beziehung zur Chriſtologie geſezt wurde.

52) Ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός, wie der ungenannte Beſtreiter der Artemoniten bei Euſebius V, 28. behauptet. Wie we-

Unitarier feſthalten, der ſich uns aus unſerer bisherigen Entwicklung von ſelbſt ergibt, läßt ſich jene Behauptung hiſtoriſch vollkommen rechtfertigen. Die Frage, um welche es ſich handelte, war, ob Chriſtus als Gott zu prädiciren, als ein vom Vater unterſchiedenes, für ſich beſtehendes göttliches Weſen anzuſehen ſey? Dieſe Frage begriff auch die andere in ſich, ob Chriſtus als Logos zu betrachten ſey? Da nämlich das johanneiſche Evangelium geradezu ſagt, der Logos ſey θεὸς, ſo wurden λόγος und θεὸς als identiſche Begriffe genommen, und die ſtehende Bezeichnung Chriſti als des Logos wurde ebendaher bei den Kirchenlehrern nicht θεῦ λόγος, ſondern θεὸς λόγος. Nicht daß Chriſtus der Logos war, ſondern daß er als Logos Gott war, galt als das Hauptmoment. Eben dieſes Prädicat finden wir nun aber in den Schriften, die wir als die ächteſten Urkunden der Theologie der römiſchen Kirche anzuſehen haben, Chriſtus nirgends beigelegt. Der Hirte des Hermas kennt zwar einen Sohn, der ihm mit dem heiligen Geiſt identiſch iſt, daß aber der heilige Geiſt als Sohn Gottes Gott ſelbſt ſey, iſt eine ihm völlig fremde Vorſtellung, und der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien ſieht ſich ſogar zu einer näheren Erklärung darüber veranlaßt, warum Chriſtus nur Sohn Gottes, nicht aber Gott zu nennen ſey, zum deutlichen Beweis, daß es zwar ſchon damals ſolche gab, welche Chriſtus als Gott prädicirt wiſſen wollten, dieſe Anſicht von Chriſtus aber in einer Gemeinde, welche einen ſo überwiegend judaiſirenden Character hatte, wie dieß damals noch bei der römiſchen der Fall war, noch nicht durchgedrungen war. Hieraus erklärt ſich nun von ſelbſt, warum Praxeas, als er in Rom auftrat, mit ſeiner unitariſchen Lehre nicht nur keinen Anſtoß gab, ſondern ſogar in Hinſicht des Ver-

nig dieß von dem gleichfalls genannten Hirten des Hermas geſagt werden kann, erhellt aus dem Obigen.

hältniſſes der römiſchen Kirche zum Montanismus eine ſo bedeutende Auctorität für den römiſchen Biſchof ſeyn konnte, während nicht lange nachher Theodotus und Artemon als Unitarier von der römiſchen Kirche verdammt wurden [53]). Daß der Name und Begriff Gottes nur Einem Subject zukommen könne, darüber war man, mit Ausnahme derer, gegen welche die Polemik der pſeudoclementiniſchen Homilien gerichtet iſt, allgemein einverſtanden, daß man aber von dieſem gemeinſamen Ausgangspunct aus zwei ſehr verſchiedene Richtungen nehmen könne, dieſer Unterſchied ſtellte ſich nun erſt durch Theodotus und Artemon heraus. So lange man Chriſtus blos deswegen nicht als Gott prädicirt wiſſen wollte, weil man das Göttliche in ihm unmittelbar mit dem Weſen Gottes ſelbſt identificirte, konnte nicht wohl die Beſorgniß einer Beeinträchtigung der göttlichen Würde Chriſti entſtehen, ſobald man aber von der Lehre von der Einheit Gottes zu dem weitern Satz fortging, daß Chriſtus ebendeswegen, weil neben dem Einen Gott kein anderer Gott ſeyn könne, nur als Menſch anzuſehen ſey, konnte man auf der einen Seite in dieſem Saze nur eine das chriſtliche Bewußtſeyn verlezende Conſequenz ſehen, während man auf der andern im Bewußtſeyn des Gemeinſamen, wovon man ausging, ſich damit beruhigen zu dürfen glaubte, daß ja auch jene andere aus alter Zeit überlieferte Lehrweiſe Chriſtus nicht als ein für ſich beſtehendes göttliches Subject betrachte. Dieſes Gemeinſame, daß man in der römiſchen Gemeinde wenigſtens Chriſtus bis jezt nur als Sohn Gottes, nicht als Gott für ſich, zu denken gewohnt war, ſchien dieſe Unitarier der zwei-

53) Praxeas trat vor Theodotus und Artemon auf, *nam iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit homo.* Tert. Adv. Prax. c. 1. Anders freilich heißt es in dem Anhang zu der Schrift: De praescr. haer. c. 35.: nachdem zuvor die beiden Theodotus genannt ſind: *post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresin introducit.*

ten Claſſe zu berechtigen, ſich gleichfalls auf die Identität ihrer Lehre mit der aus der apoſtoliſchen Zeit überlieferten zu berufen, aber ebenſo klar iſt auch, welche Urſache dagegen die Gegner zu haben glaubten, ihnen dieſe Identität zu beſtreiten, und ihre Lehre als eine unchriſtliche zu verdammen. Es liegt ganz in der Natur der Sache, daß man jezt erſt, indem man die bisherige unitariſche Lehre in zwei völlig divergirende Anſichten auseinander gehen ſah, von welchen die eine das Menſchliche zu einem bloßen Accidens des Göttlichen machte, die andere das Menſchliche vom Göttlichen lostrennte, und in dem ψιλὸς ἄνθρωπος in ſeinem Fürſichſeyn auffaßte, durch dieſe beiden Extreme ſich genöthigt ſah, die Wahrheit in der Mitte zu ſuchen [54]). Die Realität des Menſchlichen in Chriſtus wurde ſomit zwar anerkannt, um

54) Es iſt bemerkenswerth, wie der der römiſchen Kirche angehörende Novatian in der oben angeführten Stelle die beiden unitariſchen Anſichten als Extreme auffaßt, und er ſelbſt trägt nun ganz die Logos-Idee in der tertullianiſchen Form vor. Vgl. De trinit. c. 31. Nach Hieronymus De script. eccles. c. 70. ſoll die Schrift Novatians De trin. ein Auszug aus einem Werke Tertullians ſeyn. Auch die Schrift des Hippolytus gegen Noëtus erklärt Kölln zu Münſchers Lehrb. I. S. 167. für ein Plagiat aus Tertullian c. Prax. — In jedem Fall ſtimmen die lateiniſchen Kirchenlehrer Cyprian, Novatian, Lactantius ganz mit Tertullian überein, und Lactantius hat nur das Eigene, daß er die Emanationslehre in der ſinnlichſten Form vorträgt, und daher auch den Sohn ganz mit den Engeln zuſammenſtellt. Instit. div. IV, 8.: *Sermo est spiritus cum voce aliquid significante prolatus. Sed tamen quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, siquidem spiritus naribus, ore sermo procedit, magna inter hunc Dei filium et ceteros angelos differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt — ille vero, cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce ac sono ex Dei ore processit, sicut verbum.* Vgl. Hagenbach Lehrb. I. S. 274.

aber der Consequenz auszuweichen, daß neben dem Einen Gott Christus nur Mensch seyn könne, machte man nun Christus selbst zu einem von Gott unterschiedenen, für sich bestehenden, göttlichen Subjecte. Hiezu bot sich von selbst die Logos-Idee dar, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß der durch Theodotus und Artemon zum Bewußtseyn gekommene Gegensaz der beiden unitarischen Ansichten sehr dazu beitrug, die Logos-Idee in allgemeinere Aufnahme zu bringen. Seitdem ist nun auch nicht mehr von Zweifeln an der Aechtheit des johanneischen Evangeliums die Rede, und die heftigsten Gegner der Montanisten, wie der römische Presbyter Cajus [55]), beschränkten ihren Widerspruch gegen die johanneischen Schriften auf die Apokalypse. So gibt uns die in jener Stelle bei Eusebius noch erhaltene Protestation der Artemoniten gegen das Verdammungsurtheil des römischen Bischofs Zephyrinus, in dessen Zeit die Lehrweise der römischen Kirche diese neue Wendung genommen haben soll, ein neues nicht unwichtiges Zeugniß über den Entwicklungsgang der Trinitätslehre [56]).

---

55) Seine Bestreitung der Montanisten hielt ihn nicht ab, auch gegen Artemon zu schreiben (Phot. Bibl. cod. 48.). Vgl. über ihn das richtige Urtheil von Baumgarten-Crusius Lehrb. S. 195.

56) Wie neu und dem Widerspruch ausgesezt überhaupt noch zur Zeit Tertullians die mit der Logos-Idee verbundene trinitarische Lehre war, ist sowohl aus der Art und Weise, wie Tertullian ihre Anerkennung erst erstreitet, als auch besonders aus Stellen zu schließen, wie folgende ist, c. Prax. c. 3 : *Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est — expavescunt ad* οἰκονομίαν, *numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis, quando unitas, ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis prae-*

Beryllus, Biſchof zu Boſtra in Arabien, ein Zeitgenoſſe des Origenes, nimmt in der Reihe der Unitarier der zweiten Claſſe im Allgemeinen dieſelbe Stelle ein, in welcher unter den Unitariern der erſten Claſſe Noëtus ſteht. Das Negative, das Schroffe und Abſtoſſende, das eine Anſicht in ihrer erſten Geſtalt noch hat, mildert und hebt ſich dadurch, daß das anfangs noch Unbeſtimmte näher beſtimmt wird. Dieß iſt, ohne daß dadurch ein äuſſerer hiſtoriſcher Zuſammenhang behauptet werden ſoll, das Verhältniß, in welchem Beryllus zu Theodotus und Artemon ſteht, ſo ſchwer es auch iſt, die Lehre des Beryllus nach dem einzigen urkundlichen Zeugniß, das wir bei Euſebius über ſie haben [57]), näher zu beſtimmen. Schleiermacher, welcher zuerſt in der neuern Zeit der Lehre des Beryllus eine ſpeciellere Aufmerkſamkeit ſchenkte, hat den richtigen Geſichtspunct dadurch verrückt, daß er den Ausdruck, um deſſen Erklärung es ſich hauptſächlich handelt, *ἰδία ἐσίας περιγραφή*, von einer Umſchreibung des göttlichen Weſens verſtund. Da Beryllus, ſagt Schleiermacher, mit Noëtus angenommen habe, daß in dem Erlöſer die Gottheit wohne und handle, ſo habe doch dieſes ein anderes Handeln und Einwohnen ſeyn müſſen, als das allgemeine Seyn Gottes in allen Dingen und ſein allgemeines Einwir-

---

dicari, se vero unius Dei cultores praesumunt etc. Vgl. Lange in Illgen's Zeitſchr. für hiſt. Theol. 1834. IV, 2. S. 85. Mit Recht macht Lange (a. a. O. III, 2. S. 189.) auch darmerkſam, daß die älteſte Glaubensregel, wie ſie Tertullian ſelbſt gibt (De virg. vel. c. 1. vgl. Iren. Adv. haer. I, 10.), Chriſtus nicht als Gott-Sohn, oder als Logos-Gott, ſondern als Sohn des Einen Gottes bezeichnet.

57) K.G. VI, 33. Die hieher gehörenden Worte ſind: *Βήρυλλος — ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν ἐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ τὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνον τὴν πατρικήν.*

n auf ſie, und ſo ſey denn jenes Seyn und Handeln Got-
s im Erlöſer eine ἰδία τῆς οὐσίας περιγραφή. „Denn in
Beziehung auf den Erlöſer konnte nun von Gott etwas aus-
geſagt werden, was in Bezug auf nichts anderes galt, und
ie Allheit dieſer Beziehungen, ſo wie wir ſie jetzt die göttli-
che Natur in Chriſto nennen, war nun allerdings eine ei-
gene Umſchreibung des göttlichen Weſens, ſo daß Beryll mit
echt ſagen konnte, das göttliche Weſen beſtehe nun nicht
ur an und für ſich, ſondern auſſerdem auch noch in dieſer
igenen Umſchreibung. Nur konnte er dieſe nicht eine Per-
n nennen wollen, weil, einig darin mit ſeinen Gegnern,
aß an kein räumliches oder zeitliches Auseinanderſeyn dieſer
rei gedacht werden dürfe, er ſich eine Perſon, ὑπόστασις
der πρόσωπον, nicht anders denken konnte, als daß ſie zu-
leich eine räumliche und zeitliche Einheit ſey. Dieſe war
r Beryll nur in dem Menſchen Jeſus“ [58]). Allerdings, aber
ur dieſe perſönliche Einheit in dem Menſchen Jeſus iſt es,
ie er eine ἰδία οὐσίας περιγραφὴ nannte, und an eine im
Weſen Gottes ſelbſt anzunehmende Beſtimmung, durch welche
leichſam in der allgemeinen Sphäre des göttlichen Weſens
ine engere für das Seyn Gottes im Erlöſer abgegrenzt wor-
en wäre, iſt ebendeswegen nicht zu denken [59]). Was die

58) In der oben genannten Abhandlung S. 332.

59) Wenn es bei Euſebius heißt: der Erlöſer habe vorher, ehe er Menſch wurde, nicht κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν exiſtirt, ſo ſchließt Schleiermacher hieraus mit Recht, daß er demnach, als er Menſch geworden war, κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν exiſtirte, aber willkürlich iſt dann der weitere Saz, daß er κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν im Weſen Gottes exiſtirt habe, ſo daß dieſe περιγραφὴ in das Weſen Gottes ſelbſt geſezt wird, und nicht blos willkürlich iſt dieſe Annahme, ſondern ſie beruht auch auf einer unrichtigen grammatiſchen Erklärung, denn wenn unter οὐσία das beſtimmte Weſen Gottes zu verſtehen wäre, ſo müßte es nothwendig heißen κατ' ἰδίαν τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, oder wenigſtens τῆς οὐσίας περιγραφήν. Unter einer οὐσίας περι-

Stelle bei Euſebius ſagt, iſt nur dieß, der Erlöſer habe, eh er als Menſch geboren wurde, zuvor noch nicht als eigen

---

γραφὴ ſchlechthin kann nur ein perſönliches Daſeyn überhaup verſtanden werden, wie denn dieß auch die gewöhnliche Bedeutung iſt, in welcher der Ausdruck περιγραφὴ oder κατὰ περιγραφήν, beſonders bei Origenes, öfters vorkommt. So gebrauch Origenes den Ausdruck namentlich In Joh. Tom. II. c. 2. in einer Stelle, die hier näher erwogen zu werden verdient, da ſie ohne Zweifel eine nähere Beziehung auf die Lehre des Beryllus hat. Origenes ſagt: καὶ τὸ πολλὰς φιλοθέας εἶναι ἐυχομένας τάραασσον, εὐλαβημένας δύο ἀναγορεῦσαι θεὰς, καὶ παρὰ τῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνημένη ἰδιότητα υἱῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τῦ πατρὸς, ὁμολογῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον, ἢ ἀρνημένας τὴν θεότητα τῦ υἱῦ, τιθέντας δὲ αὐτῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν ἀσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνσαν ἑτέραν τῦ πατρὸς, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται. Origenes ſpricht hier von ſolchen, welche, um nicht von zwei Göttern reden zu müſſen, ſich zum Nachtheil für den Sohn, an die Einheit Gottes halten, alſo von zwei Claſſen von Unitariern. Es gibt nämlich 1) ſolche, welche, im unitariſchen Intereſſe, die eigene Subſiſtenz des Sohns läugnen, und den, den ſie noch dem Namen nach Sohn nennen, für Gott erklären; 2) ſolche, die die Gottheit des Sohns läugnen, aber ihn in ſeiner ἰδιότης und perſönlichen ἀσία auf eine vom Vater verſchiedene Weiſe beſtehen laſſen, alſo in einer ἰδιότης und ἀσία, welche, wenn ſie ἑτέρα τῦ πατρὸς iſt, und wenn zugleich die Gottheit des Sohnes geläugnet iſt, nur eine menſchliche ſeyn kann. Fragen wir nun, in welche dieſer beiden Claſſen Beryllus zu ſezen iſt, ſo ſtimmt der Ausdruck, mit welchem Origenes dieſe leztere Claſſe von Unitariern bezeichnet, ſo auffallend mit der Stelle des Euſebius überein, daß kein Zweifel darüber vorhanden ſeyn kann, Origenes habe hier namentlich den Beryllus vor Augen gehabt. Denn wie Euſebius von Beryllus ſagt, er habe dem Erlöſer ſeit ſeiner Menſchwerdung ein Seyn κατ' ἰδιὰν ἀσίας περιγραφὴν zugeſchrieben, ihm aber keine ἰδία θεότης gelaſſen, ſo ſpricht ja auch Origenes von ſolchen, welche die θεότης des Sohns läugnen, aber ihm ein

Person existirt, ja selbst dann, als er als Mensch geboren war und persönliches Daseyn hatte, habe er keine eigene

---

ἰδιότης und ἄσλα κατὰ περιγραφήν beilegen, und es ist demnach auch klar, daß, wenn diese ἄσλα κατὰ περιγραφήν eine ἑτέρα τῆ πατρὸς ist, auch in der Stelle bei Eusebius an eine περιγραφή, eine Umschreibung im Wesen Gottes, auf keine Weise zu denken ist. Man muß sich wundern, daß diejenigen, welche nach Schleiermacher die Lehre des Beryllus weiter untersuchten, diesen schwachen Punct der Schleiermacher'schen Ansicht nicht schärfer ins Auge gefaßt haben. Auch Ullmann ist in der Comment. de Beryllo Bostreno ejusque doctrina. Hamb. 1835. (vgl. Theol. Stud. u. Crit. 1836. S. 1073. f.) an der Schleiermacher'schen περιγραφή auf eine Weise hängen geblieben, die ihn immer wieder, auch wenn das Richtigere durchblickt, zu jener schiefen Ansicht zurückzieht. Man vgl. Theol. Stud. S. 1081., wo Berylls Lehre so angegeben wird: „erst seit der Menschwerdung existirt Christus als Person, insofern das göttliche Wesen in ihm durch Verbindung mit dem menschlichen begrenzt und umschrieben ist, dieß ist es aber nicht durch irgend einen Unterschied, der in der Gottheit selbst gesezt wäre, sondern nur durch die eigenthümliche Beziehung auf die menschliche Natur, durch Vereinigung mit einem Individuum; in der menschlichen Natur liegt das Umschreibende, Umschließende, Begrenzende, das was die Person constituirt." Aber ebendeswegen weil dieses Umschreiben, Umschließen, Begrenzen die Person constituirt, bezieht es sich auch nur auf die Person des Erlösers, sofern er als Mensch existirt, und der Ausdruck des Eusebius ist durch diese Beziehung auf die menschlich-persönliche Existenz des Erlösers vollkommen erschöpft. Wozu also (vgl. S. 1078.) eine περιγραφή des göttlichen Wesens, damit dieses besondere Seyn Gottes in Christo auch unterschieden werde von der Art und Weise, wie Gott in andern Menschen oder im Weltganzen ist? Dieß ist eine völlig überflüssige Vorstellung, und noch dazu eine an sich inhaltsleere, denn was soll man sich unter einer Umschließung des göttlichen Wesens denken, die keinen Unterschied in das Wesen Gottes selbst sezt, sondern eine bloße Beziehung auf etwas auſſer Gott ist? Dieß wäre in jedem Fall keine

menſchlichen Exiſtenz exiſtirt haben ſoll, kann ihm höch-
eine ideelle, mit der bloßen Vorherbeſtimmung zuſam-
llende, Exiſtenz beigelegt werden. Eine ſolche ideelle
iſtenz ſcheint Beryllus wirklich Chriſtus zugeſchrieben
n [61]): er exiſtirte demnach, ehe er Menſch wurde, we-
s in der Idee, in der Vorherbeſtimmung Gottes.
nun aber, abgeſehen von dieſer ideellen Exiſtenz, die
eiter in Betracht kommen kann, Chriſtus, was er als
liches und als göttliches Subject iſt, erſt ſeit ſeiner
werdung iſt, ſo iſt klar, daß das Subſtanzielle der
Chriſti auch nach der Lehre des Beryllus das Menſch-
iſt, und daß er erſt von dieſem Standpunct aus das
che beſtimmte, das Chriſtus zuzuſchreiben iſt. Beryllus
daher mit Theodotus und Artemon in Eine Claſſe
men, auch ihm war Chriſtus an ſich bloßer Menſch,
nur dieß macht einen Unterſchied zwiſchen ſeiner Lehre
er des Theodotus und Artemon, wie wir wenigſtens
ztere kennen, daß bei Beryllus zugleich auch von ei-
beſondern Einwirkung der Gottheit die Rede iſt, die
Jeſus während ſeines Lebens ſtattgefunden habe. In
Stelle bei Euſebius iſt dieſe Einwirkung der Gottheit
h den Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι bezeichnet, welcher nicht
, wie man den Ausdruck gewöhnlich nimmt, von einem
hnen und Handeln der Gottheit in dem Erlöſer zu ver-
n iſt, ſondern, wie der Bürger da, wo er als Bürger

) Es gehört hieher, was Origenes in dem in der Apologie des Pamphilus erhaltenen Fragment aus dem Commentar über den Brief an Titus ſagt: *Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo esse, ecclesiae numero sociari.* Die Ausdrücke dieſer Stelle paſſen vollkommen gut für die Lehre Berylls.

lebt, auch einheimiſch und recht eigentlich zu Hauſe iſt, ſo ſoll mit jenem Saze geſagt werden, der Erlöſer habe zwar keine eigene Gottheit, ſondern nur die des Vaters gehabt, aber dieſe habe ſo in ihm gewirkt, daß er während ſeines Lebens in einer permanenten und vertrauten Gemeinſchaft mit dem Vater ſtund. Anders als in dieſem Sinn iſt der Ausdruck nicht zu nehmen, ſomit nur von einem eine moraliſche Einheit des Erlöſers mit dem Vater begründenden Seyn und Wirken Gottes in ihm. Der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, wenn er auch den Begriff der Inwohnung in ſich ſchließt, bezeichnet zugleich ein freies Verhältniß zwiſchen dem Erlöſer und dem Vater, wie ja auch der Bürger da, wo er als Bürger iſt, mit andern ihm gleichen Subjecten zuſammen iſt. Daher kann auch nichts den wahren Sinn der Lehre des Beryllus mehr verfehlen, als wenn man ihm, wie Neander thut, die Idee einer Ausſtrahlung oder Emanation aus dem Weſen Gottes, des Vaters, in einen menſchlichen Körper unterlegt, wodurch erſt die Perſönlichkeit des Sohns Gottes entſtanden ſey. Gerade dazu berechtigt der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, welcher allein hieher gezogen werden könnte, auf keine Weiſe. Es iſt daher auch ſchon dieß eine unrichtige Auffaſſung der Stelle des Euſebius, wenn das Entſtehen der Perſönlichkeit des Sohns erſt von dem ἐμπολιτεύεσθαι hergeleitet wird; das ἐμπολιτεύεσθαι ſezt ja das ὑφεζάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, durch die Menſchwerdung, ſchon voraus, und iſt ebendeßwegen ein bloßes ἐμπολιτεύεσθαι. Würde aber das ἐμπολιτεύεσθαι der θεότης πατρικὴ die Perſönlichkeit des Sohns erſt hervorgebracht haben, ſo würde ſie ja auch mit der Gottheit des Vaters ſubſtanziell Eins ſeyn, und wir hätten ſodann die Form der unitariſchen Lehre, welche Origenes in der genannten Stelle als die erſte ſezt, und, wie aus allem erhellt, von der zur zweiten gehörenden Lehre Berylls unterſcheidet. Daher kann das ἐμπολιτεύεσθαι, das mit der

Emanations-Idee offenbar nichts zu thun hat, nur von einer Einwirkung der Gottheit verstanden werden, durch welche Vater und Sohn, wie zwei freie für sich bestehende Subjecte, in Gemeinschaft treten. Hätte freilich Beryllus das Daseyn einer menschlichen Seele in Christus geläugnet, wie man daraus schliessen könnte, daß, wie Sokrates [62]) ausdrücklich berichtet, das Synodalschreiben an Beryllus die Lehre von einer besondern Menschenseele Christi vortrug, so würde sich seine Vorstellung anders gestalten. Allein ein solcher Schluß kann aus dem Berichte des Sokrates nicht gezogen werden [63]). Hatte Beryllus, wie mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, seinen Standpunct auf der Seite eines Theodotus und Artemon genommen, so kann die Voraussezung, daß er Christus eine vollständige menschliche Persönlichkeit zugeschrieben habe, ebensowenig in Zweifel gezogen werden, als wir in Ansehung des Theodotus und Artemon hierüber im Zweifel seyn können. Es hängt damit noch die weitere, von Schleiermacher und Ullmann besonders hervorgehobene, Frage zusammen, ob sich Beryllus die eigenthümliche Verbindung, in welche er die Gottheit zu der Person Christi sezte, als eine fortdauernde oder nur als eine vorübergehende gedacht habe? Es hat alle Wahrscheinlichkeit, mit Ullmann zu sagen [64]): „Da dem Beryll hauptsächlich zum Vorwurf gemacht wurde, daß er die ewige Persönlichkeit Christi in der Präexistenz geläugnet habe, so würde der noch viel bedeutendere Vorwurf, daß er sie auch in der Posterisenz läugne, gewiß nicht ausgeblieben seyn, wenn dazu irgend ein Grund vorhanden gewesen wäre, da wir aber eine derartige Anklage gar nicht finden, da Hieronymus nur sagt,

62) H. E. III, 7.

63) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 26. u. S. 1084.

64) Ullmann a. a. O. S. 28. u. 1087. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 334. f.

Beryllus läugne Chriſtum **ante incarnationem**, ſo iſt m
großer Zuverſicht vorauszuſezen, daß Beryll hierin mit de
allgemeinen Chriſtenglauben übereinſtimmend dachte, und d
ewige Fortdauer der gottmenſchlichen Perſönlichkeit Chri
auch nach der Erlöſung feſthielt.“ Nur läßt ſich hierüb
um ſo weniger etwas beſtimmtes behaupten, da wir nic
wiſſen, ob Beryllus dieſe Seite ſeiner Theorie zum Gegen
ſtand einer nähern Beſtimmung machte, und da auf fü
möglicher Weiſe, auch ſeine, uns gleichfalls völlig unbekann
te, Lehre vom heiligen Geiſt Einfluß haben konnte [65]).

---

65) Die gegebene Entwicklung der Lehre des Beryllus rechtfertigt di
Stellung, die wir ihm hier zwiſchen Theodotus und Artemo
auf der einen und Paulus von Samoſata auf der andern Sei
geben. Gewöhnlich wird jedoch Beryllus nicht zu dieſer Sei
der Unitarier, ſondern zu der andern, auf welcher Praxeas
Noëtus und Sabellius ſtehen, gerechnet. Nur durch die ärgſ
Conſequenzmacherei, ſagt Schleiermacher (S. 336.), kann A
temon mit Beryllus zuſammengeſtellt werden, wenn man näm
lich ſagt, die Gottheit des Vaters ſey, vermöge ſeiner Allge
genwart, in Allen, wenn alſo nur dieſe dem Erlöſer einwoh
ne, ſo ſey er nicht mehr, als jeder andere Menſch, eine Ver
kezerung, von welcher ſich Origenes immer frei gehalten, de
auf das Beſtimmteſte die Meinung des Beryllus von der Mei
nung derer unterſcheide, die Chriſtum für einen bloßen Men
ſchen gehalten. Allein gerade die Berufung auf Origenes zeig
das Irrige dieſer Schleiermacher'ſchen Behauptung. Es i
ſchon die Stelle In Joh. Tom. II. c. 2. für dieſen Zweck un
terſucht und gezeigt worden, zu welcher der beiden Claſſen de
Unitarier Origenes den Beryllus rechnet. Auch die Stelle i
Commentar über den Brief an Titus iſt ſchon angeführt, ſ
weit ſie den Beryllus betrifft; man nehme nun aber auch no
hinzu, was Origenes unmittelbar nachher über die andere Claſ
der Unitarier ſagt: *sicut et illos, qui superstitiose magi
quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere, ne
que rursum negare Salvatoris deitatem, unam eandem*

Zu Beryllus, Theodotus und Artemon ſteht Paulus von Samoſata in demſelben Verhältniß, in welchem wir Sabel-

---

que subsistentiam patris ac filii asseverant, id est duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑπόςασιν subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subjacentem, qui latine Patripassiani appellantur (Vgl. Athanaſius De syn. Ar. et Sel. c. 7.: πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ παρ' ἡμῖν.). Zu den Patripaſſianern kann doch Beryllus, auch nach Schleiermachers Anſicht, nicht gerechnet werden, er kann daher nur zu jener erſten Claſſe gehören, in welche demnach auch Theodotus und Artemon zu ſezen ſind, da dieſe in keinem Falle Patripaſſianer ſind. Man müßte nur, wie Neander thut, noch eine dritte Claſſe von Monarchianern annehmen, die in der Mitte zwiſchen beiden ſtehen ſoll. Die Idee von einer blos dem Grade nach verſchiedenen Einwirkung des göttlichen Logos auf Jeſus als Menſchen im Verhältniſſe zu andern Erleuchteten und Heiligen habe dieſen Monarchianern, meint Neander, nicht genügt, aber auch die patripaſſianiſche Anſicht von einer Einwohnung des ganzen göttlichen Weſens in einem menſchlichen Leibe habe ihnen nicht zugeſagt. Sie haben nun von der patripaſſianiſchen Theorie dieß angenommen, daß ſie das Göttliche in Chriſto von der ihm einwohnenden Seele nicht unterſchieden, dieſelbe aber ſo modificirt, daß ſie als das Göttliche in Chriſto, als die Seele ſeiner Menſchennatur nicht das göttliche Weſen ſelbſt, ſondern eine gewiſſe Ausſtrahlung deſſelben, die ſich zu einem eigenthümlichen geiſtigen Leben geſtaltete, ſezten. In dieſe dritte Claſſe ſezt Neander den Beryllus. Dieſe ganze Unterſcheidung beruht jedoch auf durchaus unhaltbaren Vorausſezungen. Wenn dieſe Monarchianer der dritten Claſſe das Göttliche in Chriſto mit ſeiner menſchlichen Seele identificirten, alſo eigentlich die Stelle derſelben vertreten ließen, ſo wären ſie ganz mit den Patripaſſianern zuſammenzurechnen, denn auch den Patripaſſianern kann die Einwohnung des ganzen göttlichen Weſens in einem menſchlichen Leibe nicht in dem Sinne beigelegt werden, wie

lius zu Noëtus und Praxeas ſtehen ſehen. Wie Sabellius die Anſicht der Unitarier der erſten Claſſe zu der für jene Zeit ausgebildetſten Theorie erhob, ſo erhielt jene andere Anſicht durch Paulus von Samoſata ihre gleich entſprechende wiſſenſchaftliche Vollendung. Auf Artemon weiſen uns da-

---

wenn die Gottheit in ihrer Unendlichkeit nur einzig nur in dieſem menſchlichen Leibe exiſtirt hätte, was doch eine gar zu ungereimte Vorſtellung wäre. Sie konnten alſo, wie ſie auch wirklich ſagten, nur dieß ſagen wollen, das Göttliche in Chriſto ſey numeriſch und ſubſtanziell identiſch mit der Gottheit ſelbſt (μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τῦ πατρός, ἀλλ' ἕν, ἃ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, ἃ κατὰ ὑπόχασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν, wie Origenes über die Anſicht dieſer Claſſe der Unitarier, die er in der obigen Stelle ſelbſt Patripaſſianer nennt, ſich ausdrückt In Joh. X, 21.). Von einer zu einem geiſtigen Leben ſich geſtaltenden Ausſtrahlung kann ohnedieß in dieſem Zuſammenhang gar nicht die Rede ſeyn, da eine ſolche für ſich beſtehende Emanation nichts anders geweſen wäre, als was der Logos iſt. Gehörte nun Beryllus nicht zu der Claſſe der ſogenannten Patripaſſianer, ſo kann er nur auf die Seite des Theodotus und Artemon geſtellt werden, und es kann dieß keineswegs, wie Schleiermacher meint, als eine Conſequenzmacherei der ſchlimmſten Art angeſehen werden, indem ja auch dem Theodotus und Artemon nur durch Verketzerung die Meinung zugeſchrieben werden kann, der Erlöſer ſey nicht mehr, als jeder andere Menſch. Prädicirte Beryllus das Göttliche in Chriſtus höher als Theodotus und Artemon, ſo kann der Unterſchied, der hier ſtattfand, in jedem Fall nur ein gradueller geweſen ſeyn. Von der Anſicht der anderen Unitarier aber war die des Beryllus nicht blos gradnell, ſondern ſpecifiſch verſchieden, und das ganze Verhältniß der verſchiedenen Unitarier zu einander, wie es ſich aus der Unterſuchung der Quellen ergibt, würde völlig verrückt, wenn man mit Ullmann (S. 1089.) annehmen wollte, daß Beryllus ſeine Stellung im Weſentlichen zwiſchen Noëtus und Sabellius einnehme.

her auch die alten Schriftsteller [66]) von Paulus von Samosata immer wieder zurück, und in keiner andern Angabe sind sie einstimmiger, als darin, daß er, wie Artemon, Christus für einen bloßen Menschen gehalten habe. Das Synodalschreiben bei Eusebius kann diesen Hauptpunct der Lehre des Paulus nicht stark genug hervorheben, indem es ihn beschuldigt, gemein und niedrig von Christus gedacht, ihn, im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre, für einen seiner Natur nach gewöhnlichen Menschen gehalten, und die Loblieder auf Christus als den Herrn unter dem Vorgeben, daß sie neuern Ursprungs seyen, abgeschafft zu haben, weil er mit der Kirche nicht bekennen wollte, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen, sondern einen Jesus Christus von unten her behauptete. Gleichwohl wollte auch Paulus das Göttliche nicht ausschliessen. In dem Menschen Jesus, wie er von unten her wirkte, wehte von oben herab der göttliche Logos, und in noch höherm Grade, als in den Propheten und in Moses, war die göttliche Weisheit in Christus als einem Tempel Gottes [67]). Da sich Christus auf diese Weise

66) So schon in dem Synodalschreiben bei Eusebius VII, 30.: λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν — ἐκπομπεύων τῇ μιαρᾷ αἱρέσει Ἀρτέμα. Dieses Synodalschreiben ist nebst dem Bericht des Eusebius die wichtigste Quelle für die Lehre des Paulus von Samosata. Was sonst von angeblichen Actenstücken aus der Geschichte der Verhandlungen mit Paulus vorhanden ist, wie das Schreiben des Bischofs Dionysius von Alexandrien an Paulus, desselben Dionysius Antworten auf die zehen Fragen, die ihm Paulus vorgelegt haben soll, ein Fragment der Disputation des Presbyter Malchion mit Paulus auf der Synode in Antiochien im J. 269. u. s. w. (vgl. Manss Coll. Conc. T. IV. S. 1033. f.) ist eine in jedem Falle unlautere und unsichere Quelle, da das verketzerungssüchtige Interesse, den Nestorius dem Paulus von Samosata völlig gleichzustellen, aus diesen angeblichen Urkunden gar zu deutlich herausblickt.

67) Epiph. Haer. LXV.: ἐν αὐτῷ Χριστῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.

nur durch den höheren Grad der göttlichen Einwirkung vor den Propheten auszeichnete, ſo fragt ſich um ſo mehr, wie Paulus über die übernatürliche Erzeugung dachte. Man glaubt gewöhnlich, aus dem Stillſchweigen der alten Schriftſteller über dieſen Punct ſchlieſſen zu dürfen, daß Paulus in dieſer Hinſicht keinen beſondern Anſtoß gegeben habe. Baumgarten-Cruſius dagegen will, da Paulus eine durchgängige menſchliche Perſönlichkeit in Chriſtus zum Grunde gelegt habe, es nicht wahrſcheinlich finden, daß er dem Logos die Entſtehung des Menſchen Jeſus beigelegt, alſo die übernatürliche Geburt Chriſti behauptet habe. Vielleicht habe ihm die Kirche auch dieß nur wegen des Parallelismus mit Neſtorius zugeſchrieben. Gerade bei Paulus aber ſeyen groſſe Inconſequenzen am wenigſten anzunehmen [68]). Gerade eine ſolche Conſequenz müßte ihn aber auch genöthigt haben, die Glaubwürdigkeit oder Aechtheit der evangeliſchen Erzählung von der Erzeugung Jeſu durch den heiligen Geiſt (an das πνεῦμα ἅγιον, nicht an den Logos, iſt hier zunächſt zu denken) in Zweifel zu ziehen, und ſeine Gegner würden es gewiß nicht unterlaſſen haben, unter den Beſchuldigungen, die ſie in ſo reichem Maaße ihm machen, insbeſondere auch eine ſolche Behandlung der heiligen Schrift hervorzuheben. Auch ſezen Schriftſteller, auf welche der neſtorianiſche Streit noch

---

Athanaſ. c. Apollin. 2, 3.: λόγον ἐνεργὸν ἐξ ἁγνῆς καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) ὁμολογεῖ. In der Contestatio cleri Constantinop. quod Nestorius ejusdem sit sententiae cum Paulo Samos. (bei Manſi T. IV. S. 1108.) wird dem Leztern die Behauptung beigelegt: ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαυὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας, μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ ὅτως ἐνοικῇ. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις (l. ἁγίοις), μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ, ὡς ἐν ναῷ θεῷ. Vgl. Theod. Haer. fab. II, 8.: ἄνθρωπον ἐφωράθη τὸν Χριστὸν λέγων, θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον.

68) Lehrb. der Dogmengeſch. S. 207. Anders Comp. S. 106.

keinen Einfluß haben konnte, die rechtgläubige Lehre über dieſen Punct bei Paulus auf eine Weiſe voraus, die die entgegengeſezte Annahme eher auszuſchlieſſen ſcheint [69]). Indem Paulus den Logos nicht als göttliche Perſon mit dem Menſchen Jeſus ſich verbinden, ſondern ihn nur als göttliche Weisheit auf ihn einwirken ließ, konnte er ihn auch nur als das Princip einer höhern moraliſchen Vollkommenheit betrachten, die ſich unter der fortgehenden Einwirkung des Logos mehr und mehr entwickelte. Es iſt daher ſehr bezeichnend für den ganzen Standpunct des Paulus, daß ihm und ſeinen Anhängern die Behauptung zugeſchrieben wird, erſt in der Folge, erſt nach der Menſchwerdung (wie die Gegner von ihrem Standpunct aus dieſen Moment bezeichnen), in Folge der Fortſchritte, die er in ſeiner ſittlichen Vervollkommnung machte, ſey er Gott geworden [70]), und wenn Paulus gleichwohl ſich auch zu einem Gott aus der Jungfrau, zu einem in Nazareth erſchienenen Gott bekannt haben ſoll [71]),

---

69) So gibt z. B. Chryſoſtomus (Hom. in Psalm. Vol. V. S. 252.) als Lehre des Paulus an, daß Chriſtus ἄνθρωπος ἦν ψιλὸς, καὶ ἐξ ὧν γέγονεν ἐκ Μαρίας ἐξ ἐκείνη τὴν ὕπαρξιν μόνον ἔχει, und nach Athanaſius (c. Apoll. II, 3.) bekannte er ſich zu einem θεὸς ἐκ τῆς παρθένου. Die Geburt von einer Jungfrau ſchließt auch die übernatürliche Erzeugung in ſich, und wir ſehen aus der erſteren Stelle, daß man den ψιλὸς ἄνθρωπος, oder den κατὰ τὴν φύσιν ἄνθρωπος (Euſ. VII, 27.) nur auf die Läugnung der perſönlichen Präexiſtenz bezog.

70) Vgl. Athanaſ. De syn. c. 26., wo nach der daſelbſt angeführten Glaubensformel der antiochenſiſchen Synode vom J. 344. Paulus und deſſen Anhänger behaupteten: ὕστερον αὐτὸν (Χριστὸν) μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι, τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι. Auch c. 45. hebt Athanaſius als das Charakteriſtiſche der Lehre des Paulus hervor: ὅτι ἐξ ἀνθρώπων γέγονε θεός.

71) Athanaſ. c. Apoll. II, 3.: θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρὲθ ὀφθέντα.

ſo kann er dieß nur ſo gemeint haben, daß er das immanente, aber erſt ſich entwickelnde göttliche Princip und die vollſtändige Entwicklung deſſelben als Einheit zuſammenfaßte. Aber auch dieſe Immanenz dachte er ſich nicht als eine eigentliche Einwohnung, ſo daß die göttliche Weisheit ſubſtanziell in dem Menſchen Jeſus geweſen wäre, ſondern nur als eine permanente, die geiſtige und ſittliche Kraft erhöhende, Einwirkung [72]). Wegen dieſes höhern, in dem Menſchen Jeſu wirkenden Princips ſowohl, als auch wegen ſeiner übernatürlichen Erzeugung, konnte er ihn Sohn Gottes nennen, nur mußte er die beiden Begriffe, Sohn Gottes und Logos, ſtreng auseinander halten, da er den Menſchen Jeſus, auch ſofern er der Sohn Gottes war, nur als ein vom Logos verſchiedenes Subject betrachten [73]), und daher auch von

---

72) Es wird zwar von dieſem Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen der Ausdruck ἐνοικεῖν gebraucht, wie z. B. ſowohl in der obigen Stelle der Contest. cleric. const., als auch bei Epiph. a. a. O.: ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησῦ ἀνθρώπῳ ὄντι, aber nach Epiphanius ſelbſt war der λόγος nur ἔμπνέων ἄνωθεν, oder, wie es bei Athanaſius in der obigen Stelle heißt, ἐνεργὸς ἐξ ἄρανῦ. In dem Fragment des Synodalſchreibens bei Leontius von Byzanz c. Nest. et Eutych. (griechiſch in Ehrlich's Diſſert. De erroribus Pauli Samos. Lips. 1745.) wird die Lehre des Paulus näher ſo beſtimmt: ἃ γὰρ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν σοφίαν ἐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα (ſie theilte alſo nur dem Menſchen eine beſtimmte Qualität, Eigenſchaft mit) τὸν λόγον ἐν αὐτῷ εἶναι, ὅπερ ἡμῖν ὁ ἔσω ἄνθρωπος (wie auch der innere Menſch eigentlich nur eine innere Eigenſchaft, Richtung des Menſchen überhaupt iſt) — ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) τὴν σοφίαν ὡς ἐν ἄδενὶ ἄλλῳ. — Paulus habe gelehrt, συνάφειαν (Χριστῆ) πρὸς τὴν σοφίαν κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν (nur eine in Belehrung und Mittheilung beſtehende Vereinigung mit der Weisheit), aber nicht σοφίαν ἐσωμένην ἐν σώματι.

73) Vgl. Athanaſ. ad Maxim. S. 920.: der Sohn Gottes war ihm ἄλλος παρὰ τὸν λόγον.

keinem Herabkommen des Sohns Gottes reden konnte [74]). Ein Sohn Gottes existirte nach seiner Lehre erst seit der Geburt Jesu, und in Ansehung der Präexistenz und Ewigkeit Christi konnte er nur so viel zugeben, daß er von der wirklichen Erscheinung Jesu seine ewige Vorherbestimmung unterschied [75]).

Wie diese Theorie von der Person Christi die sichtbare Tendenz hat, alles substanziell Göttliche von der rein menschlichen Person Christi auszuschliessen und das Vermittelnde zwischen Gott und Christus in eine bloße Einwirkung von Seiten Gottes zu sezen, Gott und Christus also so viel möglich als zwei verschiedene Subjecte auseinander zu halten, so steht hiermit die hohe Bedeutung, welche der Begriff des Persönlichen für Paulus, wie überhaupt, so insbesondere in seiner Lehre von Gott hat, im engsten Zusammenhang. Nicht nur stehen Gott und Christus wie zwei für sich bestehende Personen, zwischen welchen ebendeswegen nur ein freieres moralisches Verhältniß stattfinden kann, einander gegenüber, sondern es kann auch Gott selbst seinem höchsten Begriff nach nur als Person gedacht werden. Wie andere Kirchenlehrer den adäquaten Begriff des göttlichen Wesens nur in einer Mehrheit göttlicher Personen zu finden glaubten, so gibt dagegen Paulus, je strenger er an der absoluten Einheit Gottes festhält, dem Begriff des Persönlichen in Beziehung auf Gott eine um so intensivere Bedeutung. Der mit Gott gleich ewige, an sich zum Wesen Gottes gehörende, Logos war ihm das immanente Princip des göttlichen Selbstbewußtseyns, das er sich ganz nach der Analogie des mensch-

---

74) Eus. VII, 30.: τὸν μὲν υἱὸν οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι.

75) Nach Athanas. c. Apollin. S. 942. nannte er Christum τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρὲθ ἀναδειχθέντα.

lebt, auch einheimiſch und recht eigentlich zu Hauſe iſt, ſo ſoll mit jenem Saze geſagt werden, der Erlöſer habe zwar keine eigene Gottheit, ſondern nur die des Vaters gehabt, aber dieſe habe ſo in ihm gewirkt, daß er während ſeines Lebens in einer permanenten und vertrauten Gemeinſchaft mit dem Vater ſtund. Anders als in dieſem Sinn iſt der Ausdruck nicht zu nehmen, ſomit nur von einem eine moraliſche Einheit des Erlöſers mit dem Vater begründenden Seyn und Wirken Gottes in ihm. Der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, wenn er auch den Begriff der Inwohnung in ſich ſchließt, bezeichnet zugleich ein freies Verhältniß zwiſchen dem Erlöſer und dem Vater, wie ja auch der Bürger da, wo er als Bürger iſt, mit andern ihm gleichen Subjecten zuſammen iſt. Daher kann auch nichts den wahren Sinn der Lehre des Beryllus mehr verfehlen, als wenn man ihm, wie Neander thut, die Idee einer Ausſtrahlung oder Emanation aus dem Weſen Gottes, des Vaters, in einen menſchlichen Körper unterlegt, wodurch erſt die Perſönlichkeit des Sohns Gottes entſtanden ſey. Gerade dazu berechtigt der Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι, welcher allein hieher gezogen werden könnte, auf keine Weiſe. Es iſt daher auch ſchon dieß eine unrichtige Auffaſſung der Stelle des Euſebius, wenn das Entſtehen der Perſönlichkeit des Sohns erſt von dem ἐμπολιτεύεσθαι hergeleitet wird; das ἐμπολιτεύεσθαι ſezt ja das ὑφεζάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, durch die Menſchwerdung, ſchon voraus, und iſt ebendeßwegen ein bloßes ἐμπολιτεύεσθαι. Würde aber das ἐμπολιτεύεσθαι der θεότης πατρικὴ die Perſönlichkeit des Sohns erſt hervorgebracht haben, ſo würde ſie ja auch mit der Gottheit des Vaters ſubſtanziell Eins ſeyn, und wir hätten ſodann die Form der unitariſchen Lehre, welche Origenes in der genannten Stelle als die erſte ſezt, und, wie aus allem erhellt, von der zur zweiten gehörenden Lehre Berylls unterſcheidet. Daher kann das ἐμπολιτεύεσθαι, das mit der

Emanations-Idee offenbar nichts zu thun hat, nur von einer Einwirkung der Gottheit verstanden werden, durch welche Vater und Sohn, wie zwei freie für sich bestehende Subjecte, in Gemeinschaft treten. Hätte freilich Beryllus das Daseyn einer menschlichen Seele in Christus geläugnet, wie man daraus schliessen könnte, daß, wie Sokrates [62]) ausdrücklich berichtet, das Synodalschreiben an Beryllus die Lehre von einer besondern Menschenseele Christi vortrug, so würde sich seine Vorstellung anders gestalten. Allein ein solcher Schluß kann aus dem Berichte des Sokrates nicht gezogen werden [63]). Hatte Beryllus, wie mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, seinen Standpunct auf der Seite eines Theodotus und Artemon genommen, so kann die Voraussezung, daß er Christus eine vollständige menschliche Persönlichkeit zugeschrieben habe, ebensowenig in Zweifel gezogen werden, als wir in Ansehung des Theodotus und Artemon hierüber im Zweifel seyn können. Es hängt damit noch die weitere, von Schleiermacher und Ullmann besonders hervorgehobene, Frage zusammen, ob sich Beryllus die eigenthümliche Verbindung, in welche er die Gottheit zu der Person Christi sezte, als eine fortdauernde oder nur als eine vorübergehende gedacht habe? Es hat alle Wahrscheinlichkeit, mit Ullmann zu sagen [64]): „Da dem Beryll hauptsächlich zum Vorwurf gemacht wurde, daß er die ewige Persönlichkeit Christi in der Präexistenz geläugnet habe, so würde der noch viel bedeutendere Vorwurf, daß er sie auch in der Posterisenz läugne, gewiß nicht ausgeblieben seyn, wenn dazu irgend ein Grund vorhanden gewesen wäre, da wir aber eine derartige Anklage gar nicht finden, da Hieronymus nur sagt,

62) H. E. III, 7.

63) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 26. u. S. 1084.

64) Ullmann a. a. O. S. 28. u. 1087. Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 334. f.

Beryllus läugne Chriſtum ante incarnationem, ſo iſt m großer Zuverſicht vorauszuſezen, daß Beryll hierin mit de allgemeinen Chriſtenglauben übereinſtimmend dachte, und d ewige Fortdauer der gottmenſchlichen Perſönlichkeit Chri auch nach der Erlöſung feſthielt." Nur läßt ſich hierüb um ſo weniger etwas beſtimmtes behaupten, da wir nic wiſſen, ob Beryllus dieſe Seite ſeiner Theorie zum Gege ſtand einer nähern Beſtimmung machte, und da auf f möglicher Weiſe, auch ſeine, uns gleichfalls völlig unbekann te, Lehre vom heiligen Geiſt Einfluß haben konnte [65]).

---

65) Die gegebene Entwicklung der Lehre des Beryllus rechtfertigt d Stellung, die wir ihm hier zwiſchen Theodotus und Artemo auf der einen und Paulus von Samoſata auf der andern Sei geben. Gewöhnlich wird jedoch Beryllus nicht zu dieſer Sei der Unitarier, ſondern zu der andern, auf welcher Praxea Noëtus und Sabellius ſtehen, gerechnet. Nur durch die ärg Conſequenzmacherei, ſagt Schleiermacher (S. 336.), kann A temon mit Beryllus zuſammengeſtellt werden, wenn man nä lich ſagt, die Gottheit des Vaters ſey, vermöge ſeiner Allg genwart, in Allen, wenn alſo nur dieſe dem Erlöſer einwoh ne, ſo ſey er nicht mehr, als jeder andere Menſch, eine Ver kezerung, von welcher ſich Origenes immer frei gehalten, de auf das Beſtimmteſte die Meinung des Beryllus von der Mei nung derer unterſcheide, die Chriſtum für einen bloßen Men ſchen gehalten. Allein gerade die Berufung auf Origenes zeig das Irrige dieſer Schleiermacher'ſchen Behauptung. Es i ſchon die Stelle In Joh. Tom. II. c. 2. für dieſen Zweck un terſucht und gezeigt worden, zu welcher der beiden Claſſen d Unitarier Origenes den Beryllus rechnet. Auch die Stelle i Commentar über den Brief an Titus iſt ſchon angeführt, i weit ſie den Beryllus betrifft; man nehme nun aber auch no hinzu, was Origenes unmittelbar nachher über die andere Clas der Unitarier ſagt: *sicut et illos, qui superstitiose magi quam religiose, uti ne videantur duos deos dicere, ne que rursum negare Salvatoris deitatem, unam eandem*

Zu Beryllus, Theodotus und Artemon ſteht Paulus von Samoſata in demſelben Verhältniß, in welchem wir Sabel-

---

que subsistentiam patris ac filii asseverant, id est duo quidem nomina secundum diversitatem causarum recipientem, unam tamen ὑπόϛασιν subsistere, id est, unam personam duobus nominibus subjacentem, qui latine Patripassiani appellantur (Vgl. Athanaſius De syn. Ar. et Sel. c. 7.: πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ παρ' ἡμῖν.). Zu den Patripaſſianern kann doch Beryllus, auch nach Schleiermachers Anſicht, nicht gerechnet werden, er kann daher nur zu jener erſten Claſſe gehören, in welche demnach auch Theodotus und Artemon zu ſezen ſind, da dieſe in keinem Falle Patripaſſianer ſind. Man müßte nur, wie Neander thut, noch eine dritte Claſſe von Monarchianern annehmen, die in der Mitte zwiſchen beiden ſtehen ſoll. Die Idee von einer blos dem Grade nach verſchiedenen Einwirkung des göttlichen Logos auf Jeſus als Menſchen im Verhältniſſe zu andern Erleuchteten und Heiligen habe dieſen Monarchianern, meint Neander, nicht genügt, aber auch die patripaſſianiſche Anſicht von einer Einwohnung des ganzen göttlichen Weſens in einem menſchlichen Leibe habe ihnen nicht zugeſagt. Sie haben nun von der patripaſſianiſchen Theorie dieß angenommen, daß ſie das Göttliche in Chriſto von der ihm einwohnenden Seele nicht unterſchieden, dieſelbe aber ſo modificirt, daß ſie als das Göttliche in Chriſto, als die Seele ſeiner Menſchennatur nicht das göttliche Weſen ſelbſt, ſondern eine gewiſſe Ausſtrahlung deſſelben, die ſich zu einem eigenthümlichen geiſtigen Leben geſtaltete, ſezten. In dieſe dritte Claſſe ſezt Neander den Beryllus. Dieſe ganze Unterſcheidung beruht jedoch auf durchaus unhaltbaren Vorausſezungen. Wenn dieſe Monarchianer der dritten Claſſe das Göttliche in Chriſto mit ſeiner menſchlichen Seele identificirten, alſo eigentlich die Stelle derſelben vertreten ließen, ſo wären ſie ganz mit den Patripaſſianern zuſammenzurechnen, denn auch den Patripaſſianern kann die Einwohnung des ganzen göttlichen Weſens in einem menſchlichen Leibe nicht in dem Sinne beigelegt werden, wie

lius zu Noëtus und Praxeas ſtehen ſehen. Wie Sabellius die Anſicht der Unitarier der erſten Claſſe zu der für jene Zeit ausgebildetſten Theorie erhob, ſo erhielt jene andere Anſicht durch Paulus von Samoſata ihre gleich entſprechende wiſſenſchaftliche Vollendung. Auf Artemon weiſen uns da-

---

wenn die Gottheit in ihrer Unendlichkeit nur einzig nur in dieſem menſchlichen Leibe exiſtirt hätte, was doch eine gar zu ungereimte Vorſtellung wäre. Sie konnten alſo, wie ſie auch wirklich ſagten, nur dieß ſagen wollen, das Göttliche in Chriſto ſey numeriſch und ſubſtanziell identiſch mit der Gottheit ſelbſt (μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τῦ πατρὸς, ἀλλ' ἕν, ὃ μόνον θεία, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, ὃ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν, wie Origenes über die Anſicht dieſer Claſſe der Unitarier, die er in der obigen Stelle ſelbſt Patripaſſianer nennt, ſich ausdrückt In Joh. X, 21.). Von einer zu einem geiſtigen Leben ſich geſtaltenden Ausſtrahlung kann ohnedieß in dieſem Zuſammenhang gar nicht die Rede ſeyn, da eine ſolche für ſich beſtehende Emanation nichts anders geweſen wäre, als was der Logos iſt. Gehörte nun Beryllus nicht zu der Claſſe der ſogenannten Patripaſſianer, ſo kann er nur auf die Seite des Theodotus und Artemon geſtellt werden, und es kann dieß keineswegs, wie Schleiermacher meint, als eine Conſequenzmacherei der ſchlimmſten Art angeſehen werden, indem ja auch dem Theodotus und Artemon nur durch Verkezerung die Meinung zugeſchrieben werden kann, der Erlöſer ſey nicht mehr, als jeder andere Menſch. Prädicirte Beryllus das Göttliche in Chriſtus höher als Theodotus und Artemon, ſo kann der Unterſchied, der hier ſtattfand, in jedem Fall nur ein gradueller geweſen ſeyn. Von der Anſicht der anderen Unitarier aber war die des Beryllus nicht blos gradnell, ſondern ſpecifiſch verſchieden, und das ganze Verhältniß der verſchiedenen Unitarier zu einander, wie es ſich aus der Unterſuchung der Quellen ergibt, würde völlig verrückt, wenn man mit Ullmann (S. 1089.) annehmen wollte, daß Beryllus ſeine Stellung im Weſentlichen zwiſchen Noëtus und Sabellius einnehme.

her auch die alten Schriftſteller [66]) von Paulus von Samoſata immer wieder zurück, und in keiner andern Angabe ſind ſie einſtimmiger, als darin, daß er, wie Artemon, Chriſtus für einen bloßen Menſchen gehalten habe. Das Synodalſchreiben bei Euſebius kann dieſen Hauptpunct der Lehre des Paulus nicht ſtark genug hervorheben, indem es ihn beſchuldigt, gemein und niedrig von Chriſtus gedacht, ihn, im Widerſpruch mit der kirchlichen Lehre, für einen ſeiner Natur nach gewöhnlichen Menſchen gehalten, und die Loblieder auf Chriſtus als den Herrn unter dem Vorgeben, daß ſie neuern Urſprungs ſeyen, abgeſchafft zu haben, weil er mit der Kirche nicht bekennen wollte, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen, ſondern einen Jeſus Chriſtus von unten her behauptete. Gleichwohl wollte auch Paulus das Göttliche nicht ausſchlieſſen. In dem Menſchen Jeſus, wie er von unten her wirkte, wehte von oben herab der göttliche Logos, und in noch höherm Grade, als in den Propheten und in Moſes, war die göttliche Weisheit in Chriſtus als einem Tempel Gottes [67]). Da ſich Chriſtus auf dieſe Weiſe

66) So ſchon in dem Synodalſchreiben bei Euſebius VII, 30.: λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν — ἐκπομπεύων τῇ μιαρᾷ αἱρέσει Ἀρτέμα. Dieſes Synodalſchreiben iſt nebſt dem Bericht des Euſebius die wichtigſte Quelle für die Lehre des Paulus von Samoſata. Was ſonſt von angeblichen Actenſtücken aus der Geſchichte der Verhandlungen mit Paulus vorhanden iſt, wie das Schreiben des Biſchofs Dionyſius von Alexandrien an Paulus, deſſelben Dionyſius Antworten auf die zehen Fragen, die ihm Paulus vorgelegt haben ſoll, ein Fragment der Diſputation des Presbyter Malchion mit Paulus auf der Synode in Antiochien im J. 269. u. ſ. w. (vgl. Manſi Coll. Conc. T. IV. S. 1033. f.) iſt eine in jedem Falle unlautere und unſichere Quelle, da das verketzerungsſüchtige Intereſſe, den Neſtorius dem Paulus von Samoſata völlig gleichzuſtellen, aus dieſen angeblichen Urkunden gar zu deutlich herausblickt.

67) Epiph. Haer. LXV.: ἐν αὐτῷ Χριστῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.

nur durch den höheren Grad der göttlichen Einwirkung vor den Propheten auszeichnete, ſo fragt ſich um ſo mehr, wie Paulus über die übernatürliche Erzeugung dachte. Man glaubt gewöhnlich, aus dem Stillſchweigen der alten Schriftſteller über dieſen Punct ſchlieſſen zu dürfen, daß Paulus in dieſer Hinſicht keinen beſondern Anſtoß gegeben habe. Baumgarten-Cruſius dagegen will, da Paulus eine durchgängige menſchliche Perſönlichkeit in Chriſtus zum Grunde gelegt habe, es nicht wahrſcheinlich finden, daß er dem Logos die Entſtehung des Menſchen Jeſus beigelegt, alſo die übernatürliche Geburt Chriſti behauptet habe. Vielleicht habe ihm die Kirche auch dieß nur wegen des Parallelismus mit Neſtorius zugeſchrieben. Gerade bei Paulus aber ſeyen große Inconſequenzen am wenigſten anzunehmen [68]). Gerade eine ſolche Conſequenz müßte ihn aber auch genöthigt haben, die Glaubwürdigkeit oder Aechtheit der evangeliſchen Erzählung von der Erzeugung Jeſu durch den heiligen Geiſt (an das πνεῦμα ἅγιον, nicht an den Logos, iſt hier zunächſt zu denken) in Zweifel zu ziehen, und ſeine Gegner würden es gewiß nicht unterlaſſen haben, unter den Beſchuldigungen, die ſie in ſo reichem Maaße ihm machen, insbeſondere auch eine ſolche Behandlung der heiligen Schrift hervorzuheben. Auch ſezen Schriftſteller, auf welche der neſtorianiſche Streit noch

---

Athanaſ. c. Apollin. 2, 3.: λόγον ἐνεργὸν ἐξ ἁγνῆ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) ὁμολογεῖ. In der Contestatio cleri Constantinop. quod Nestorius ejusdem sit sententiae cum Paulo Samos. (bei Manſi T. IV. S. 1108.) wird dem Leztern die Behauptung beigelegt: ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαυὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας, μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ ὕτως ἐνοικῇ. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις (l. ἁγίοις), μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ, ὡς ἐν ναῷ θεῷ. Vgl. Theod. Haer. fab. II, 8.: ἄνθρωπον ἐφωράθη τὸν Χριστὸν λέγων, θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον.

68) Lehrb. der Dogmengeſch. S. 207. Anders Comp. S. 106.

keinen Einfluß haben konnte, die rechtgläubige Lehre über dieſen Punct bei Paulus auf eine Weiſe voraus, die die entgegengeſezte Annahme eher auszuſchlieſſen ſcheint [69]). Indem Paulus den Logos nicht als göttliche Perſon mit dem Menſchen Jeſus ſich verbinden, ſondern ihn nur als göttliche Weisheit auf ihn einwirken ließ, konnte er ihn auch nur als das Princip einer höhern moraliſchen Vollkommenheit betrachten, die ſich unter der fortgehenden Einwirkung des Logos mehr und mehr entwickelte. Es iſt daher ſehr bezeichnend für den ganzen Standpunct des Paulus, daß ihm und ſeinen Anhängern die Behauptung zugeſchrieben wird, erſt in der Folge, erſt nach der Menſchwerdung (wie die Gegner von ihrem Standpunct aus dieſen Moment bezeichnen), in Folge der Fortſchritte, die er in ſeiner ſittlichen Vervollkommnung machte, ſey er Gott geworden [70]), und wenn Paulus gleichwohl ſich auch zu einem Gott aus der Jungfrau, zu einem in Nazareth erſchienenen Gott bekannt haben ſoll [71]),

69) So gibt z. B. Chryſoſtomus (Hom. in Psalm. Vol. V. S. 252.) als Lehre des Paulus an, daß Chriſtus ἄνθρωπος ἦν ψιλὸς, καὶ ἐξ ἧς γέγονεν ἐκ Μαρίας ἐξ ἐκείνης τὴν ὕπαρξιν μόνον ἔχει, und nach Athanaſius (c. Apoll. II, 3.) bekannte er ſich zu einem θεὸς ἐκ τῆς παρθένου. Die Geburt von einer Jungfrau ſchließt auch die übernatürliche Erzeugung in ſich, und wir ſehen aus der erſteren Stelle, daß man den ψιλὸς ἄνθρωπος, oder den κατὰ τὴν φύσιν ἄνθρωπος (Euſ. VII, 27.) nur auf die Läugnung der perſönlichen Präexiſtenz bezog.

70) Vgl. Athanaſ. De syn. c. 26., wo nach der daſelbſt angeführten Glaubensformel der antiocheniſchen Synode vom J. 344. Paulus und deſſen Anhänger behaupteten: ὕστερον αὐτὸν (Χριστὸν) μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι, τῷ τὴν φύσιν ἄνθρωπον γεγονέναι. Auch c. 45. hebt Athanaſius als das Charakteriſtiſche der Lehre des Paulus hervor: ὅτι ἐξ ἀνθρώπων γέγονε θεός.

71) Athanaſ. c. Apoll. II, 3.: θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρὲθ ὀφθέντα.

ſo kann er dieß nur ſo gemeint haben, daß er das immanente, aber erſt ſich entwickelnde göttliche Princip und die vollſtändige Entwicklung deſſelben als Einheit zuſammenfaßte. Aber auch dieſe Immanenz dachte er ſich nicht als eine eigentliche Einwohnung, ſo daß die göttliche Weisheit ſubſtanziell in dem Menſchen Jeſus geweſen wäre, ſondern nur als eine permanente, die geiſtige und ſittliche Kraft erhöhende, Einwirkung [72]). Wegen dieſes höhern, in dem Menſchen Jeſu wirkenden Princips ſowohl, als auch wegen ſeiner übernatürlichen Erzeugung, konnte er ihn Sohn Gottes nennen, nur mußte er die beiden Begriffe, Sohn Gottes und Logos, ſtreng auseinander halten, da er den Menſchen Jeſus, auch ſofern er der Sohn Gottes war, nur als ein vom Logos verſchiedenes Subject betrachten [73]), und daher auch von

72) Es wird zwar von dieſem Verhältniß des Göttlichen zum Menſchlichen der Ausdruck ἐνοικεῖν gebraucht, wie z. B. ſowohl in der obigen Stelle der Contest. cleric. const., als auch bei Epiph. a. a. O.: ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι, aber nach Epiphanius ſelbſt war der λόγος nur ἐμπνέων ἄνωθεν, oder, wie es bei Athanaſius in der obigen Stelle heißt, ἐνεργὸς ἐξ οὐρανοῦ. In dem Fragment des Synodalſchreibens bei Leontius von Byzanz c. Nest. et Eutych. (griechiſch in Ehrlich's Diſſert. De erroribus Pauli Samos. Lips. 1745.) wird die Lehre des Paulus näher ſo beſtimmt: ἃ γὰρ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν σοφίαν ἐσιωδῶς ἀλλὰ κατὰ ποιότητα (ſie theilte alſo nur dem Menſchen eine beſtimmte Qualität, Eigenſchaft mit) τὸν λόγον ἐν αὐτῷ εἶναι, ὅπερ ἡμῖν ὁ ἔσω ἄνθρωπος (wie auch der innere Menſch eigentlich nur eine innere Eigenſchaft, Richtung des Menſchen überhaupt iſt) — ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) τὴν σοφίαν ὡς ἐν ἐδενὶ ἄλλῳ. — Paulus habe gelehrt, συνάφειαν (Χριστοῦ) πρὸς τὴν σοφίαν κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν (nur eine in Belehrung und Mittheilung beſtehende Vereinigung mit der Weisheit), aber nicht σοφίαν ἐσιωμένην ἐν σώματι.

73) Vgl. Athanaſ. ad Maxim. S. 920.: der Sohn Gottes war ihm ἄλλος παρὰ τὸν λόγον.

keinem Herabkommen des Sohns Gottes reden konnte [74]). Ein Sohn Gottes existirte nach seiner Lehre erst seit der Geburt Jesu, und in Ansehung der Präexistenz und Ewigkeit Christi konnte er nur so viel zugeben, daß er von der wirklichen Erscheinung Jesu seine ewige Vorherbestimmung unterschied [75]).

Wie diese Theorie von der Person Christi die sichtbare Tendenz hat, alles substanziell Göttliche von der rein menschlichen Person Christi auszuschliessen und das Vermittelnde zwischen Gott und Christus in eine bloße Einwirkung von Seiten Gottes zu sezen, Gott und Christus also so viel möglich als zwei verschiedene Subjecte auseinander zu halten, so steht hiermit die hohe Bedeutung, welche der Begriff des Persönlichen für Paulus, wie überhaupt, so insbesondere in seiner Lehre von Gott hat, im engsten Zusammenhang. Nicht nur stehen Gott und Christus wie zwei für sich bestehende Personen, zwischen welchen ebendeswegen nur ein freieres moralisches Verhältniß stattfinden kann, einander gegenüber, sondern es kann auch Gott selbst seinem höchsten Begriff nach nur als Person gedacht werden. Wie andere Kirchenlehrer den adäquaten Begriff des göttlichen Wesens nur in einer Mehrheit göttlicher Personen zu finden glaubten, so gibt dagegen Paulus, je strenger er an der absoluten Einheit Gottes festhält, dem Begriff des Persönlichen in Beziehung auf Gott eine um so intensivere Bedeutung. Der mit Gott gleich ewige, an sich zum Wesen Gottes gehörende, Logos war ihm das immanente Princip des göttlichen Selbstbewußtseyns, das er sich ganz nach der Analogie des mensch-

74) Euſ. VII, 30.: τὸν μὲν υἱὸν ἐ βέλεται συνομολογεῖν ἐξ ἐρανῦ κατεληλυθέναι.

75) Nach Athanaſ. c. Apollin. S. 942. nannte er Chriſtum τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνιον ὄντα, τῇ δε ὑπάρξει ἐκ Μαρίας ἐνανθρωπήσαντα.

lichen dachte [76]). Das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen hc ſelbſt ſeinen Grund nur in dem Selbſtbewußtſeyn Gotte ſofern der Menſch das Princip deſſelben von Gott hat. J ſeinem Logos iſt daher Gott ſelbſtbewußter perſönlicher Gott [77] wie auch der Menſch in der Einheit mit ſeinem Logos ei perſönliches Weſen iſt. In je vollerem Sinne aber Gott i ſeiner weſentlichen Identität mit dem Logos als perſönlich Einheit gedacht wird, deſto weniger kann neben dem Einen

76) Aus Epiph. c. 3., wo gegen Paulus bemerkt wird: εἰ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, τὸ ἓν εἶναι ἐ κατὰ τὴν προφορὰν μόνον ἐστὶν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόςασιν, kann man vielleicht ſchließen, daß Paulus auch von einem λόγος προφορικὸς ſprach. Der ausgeſprochene Logos konnte ihm aber nur die nach auſſen gehende Thätigkeit Gottes ſeyn.

77) Epiph. a. a. O. c. 1.: Φάσκει θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἕνα θεὸν, ἐν θεῷ δὲ ἀεὶ ὄντα τὸν αὐτῆ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτῆ ὥσπερ ἐν ἀνθρώπῃ καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος (der Logos und das πνεῦμα, welche demnach nicht weſentlich verſchieden ſeyn können, ſind in Gott, was im Menſchen der menſchliche Logos als Princip des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns iſt) — καὶ ἕτως, φησὶ, εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, καὶ οὐχὶ πατὴρ ὁ πατὴρ, καὶ υἱὸς ὁ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ εἷς θεὸς ὁ πατὴρ, καὶ υἱὸς αὐτῆ ἐν αὐτῷ, ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ. c. 3.: λόγον οἷον τὸν ἐν καρδίᾳ εἶναι νομίζουσιν, καὶ σοφίαν οἵαν ἐν ψυχῇ ἀνθρώπῃ ἕκαστος ἔχει τὴν ἐκ θεῆ φρόνησιν ἐκ θεῆ κεκτημένος. Vgl. c. 6. Der Logos in Gott iſt alſo, was der λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπῃ, die φρόνησις in der ψυχῇ, das, was die Ichheit zu einem ſelbſtbewußten geiſtigen Subject macht. Im Gegenſatz gegen die Lehre des Paulus ſagt Epiphanius c. 5.: ἐκ ὡς τοῦ πατρὸς ὄντος λόγου, ἢ πατρὸς ἅμα λόγῳ συναλιφῆ πεφηνότος, ὡς ἄνθρωπος ἅμα τῷ ἑαυτῆ λόγῳ φαινόμενος. — Τῶν ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως, τῶν σὺν τῷ λόγῳ θεὸν καὶ λόγον σὺν τῷ θεῷ φασκόντων, τῶν ἓν πρόσωπον πατρὸς πρὸς τὸν λόγον καὶ τὸν λόγον πρὸς τὸν πατέρα ὁριζόντων. Darauf drang demnach Paulus beſonders, daß der Vater und der Logos zuſammen das Perſönliche in Gott ſeyen.

Gott von einem andern Gott die Rede ſeyn, und Paulus ging daher, wie ausdrücklich geſagt wird, von der altteſtamentlichen Lehre von der Einheit Gottes aus, um durch ſie ſeine Lehre von Chriſtus, als einem bloßen Menſchen, zu begründen [78]). In ſeinem Unterſchied von Gott konnte Chriſtus nur Menſch ſeyn, um ſo mehr machte nun aber Paulus geltend, daß Chriſtus, als Menſch, Gott in gleicher perſönlicher Einheit gegenüberſtehe, daß auch nach ſeiner Theorie, wie nach der kirchlichen Lehre, die Zweiheit von Perſonen ſich ergebe, die zum weſentlichen Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns zu gehören ſchien, wenn Vater und Sohn (nur von dieſen beiden war ja damals noch vorzugsweiſe die Rede, und noch nicht ebenſo von dem heiligen Geiſt, als einer dritten Perſon) als zwei perſönliche Weſen unterſchieden wurden, nämlich von oben her Gott und von unten her Chriſtus als Menſch [79]). Beide, Gott und Menſch, ſtehen einander als

78) Epiph. a. a. O. c. 1.: ἀπὸ τῆ εἰρηκέναι τὸν Μωυσέα· κύριος ὁ θεός σα κύριος εἷς ἐστι (5 Moſ. 6, 4.).

79) Epiph. a. a. O. c. 7.: φάσκησι γὰρ, ὅτι ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος· καὶ ταῦτα περὶ ἑαυτῆ ὁ ἄνθρωπος λέγει· ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ εἷς θεὸς, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ ὅτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται. Um dieſe, für die genauere Kenntniß der Lehre des Paulus nicht unwichtige, Stelle richtig aufzufaſſen, iſt zu bemerken: Epiphanius führt zuvor c. 6. mehrere Ausſprüche Jeſu an, Joh. 14, 9. 8, 18. 15, 26. 16, 14. 8, 17. Matth. 11, 25., um die ἄνοια des Samoſateners in Hinſicht der Identität des Vaters und des Logos zu widerlegen: εἰ γὰρ ἦν ἐν τῷ πατρὶ, ὡς ὁ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπη, πῶς παραγέγονε δία ἰδίας θεωρίας φθεγγόμενος; (wie Chriſtus in eigener Perſon habe reden können). Nun fährt Epiphanius c. 7. fort: Dieſe ὑπηρέται τῆς τῶν Ἰουδαίων αἱρέσεως ſuchen ſich gleichwohl gegen ihren Judaismus zu rechtfertigen, ſie ſchämen ſich, der wahren Erkenntniß des Evangeliums ſo unmittelbar zu widerſprechen. Deswegen ſagen ſie nun: ein Menſch war Jeſus, und der Logos beſeelte

gleich vollkommene Perſonen gegenüber, ebendamit ſprad aber Paulus den Dualismus als das Eigenthümliche ſeine

---

ihn von oben herab, und alles dieß (was in den genannte Stellen Jeſus von ſich ſagt) ſpricht der Menſch von ſich. Den der Vater iſt in Verbindung mit dem Sohn (d. h. dem Logos aus dieſer Stelle könnte man ſchließen, daß Paulus auch ſcho den Logos Sohn Gottes genannt habe; doch iſt der Schlu nicht ſicher, da Paulus auch nur accommodationsweiſe ſich ſ ausgedrückt haben kann), der Menſch aber bildet von unten h eine eigene Perſon, und ſo ſind die zwei Perſonen (die di übrigen Kirchenlehrer im Vater und Sohn haben wollen) voll ſtändig da. Hieraus geht wohl deutlich genug hervor, da Paulus ſolche Stellen, wie Joh. 14, 9.: „wer mich ſieht, ſieh den Vater", nur ſo genommen wiſſen wollte, Jeſus ſpreche hier nicht ſeine unmittelbare Identität mit dem Vater aus, ſon- dern er wolle nur ſagen, daß er ein eben ſo perſönliches Subject, wie der Vater ſelbſt, ſey, daſſelbe Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt in ſich habe, wie der Vater. Deswegen fährt Epiphanius unmit- telbar darauf mit der nur unter dieſer Vorausſezung erklärba- ren Entgegnung fort: *πῶς ἂν ἄνθρωπος θεὸς δύναται εἶναι; — πῶς δύναται ἄνθρωπος εἶναι ψιλὸς κατὰ σὲ, λέγων, ὃ ἑωράκως ἐμὲ, ἑώρακε τὸν πατέρα; εἰ γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὡς ὁ πατὴρ, ἀδὲν διαλάτ- τει ὁ πατὴρ τῆ ἀνθρώπη.* Dieß iſt es alſo, was Paulus als die Gott und den Menſchen verknüpfende Einheit feſthielt, daß Gott eine Perſon iſt, wie der Menſch und der Menſch wie Gott. So ſind demnach Gott und Chriſtus zwei vollkomme- ne Perſonen. Unrichtig erklärt Martini (a. a. O. S. 219.) die obigen Worte ſo: „Man müſſe nach der Lehre des Paulus wenn von Chriſto die Rede ſey, zwei *πρόσωπα* oder zwei ver ſchiedene Anſichten unterſcheiden. Sehe man auf ſeine Natur ſo ſey er bloßer Menſch geweſen, ſehe man aber auf ſein genaue Verbindung mit dem göttlichen Logos, ſo ſey er übe die gewöhnliche Menſchheit weit erhaben geweſen, ohne da man jedoch an eine perſönliche Vereinigung einer göttliche Hypoſtaſe mit ihm irgend denken dürfe." Es iſt klar, daß da *πρόσωπον* Jeſu dem *πρόσωπον* Gottes gegenübergeſtellt wird und *πρόσωπον* demnach hier nichts anders heißen kann, al

Standpuncts aufs klarſte aus. Es gibt auf dieſem Standpunct keinen Gottmenſchen, keine Einheit des Göttlichen und

Perſon im eigentlichen Sinn. Das Wort πρόσωπον iſt demnach, obwohl in verſchiedenem Sinn, für die Lehre des Paulus ebenſo bezeichnend, wie für die des Sabellius. Bemerkenswerth iſt noch, daß im Streite mit Paulus von den Vätern der ihn verdammenden antiocheniſchen Synode das Wort ὁμοούσιος verworfen wurde. Athanaſius ſagt (De synodis Ar. et Sel. c. 45.): Die Väter, die den Samoſatener abſetzten, haben das Wort ὁμοούσιος körperlich genommen, τῇ Παύλῳ σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεὸς, ἀκὴν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγημένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης· διὰ τᾶτ' εἰκότως ὑλαβηθέντες τὸ τοῦτον σόφισμα τῇ Σαμοσατέως εἰρήκασι, μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον· οὐκ ἔστι γὰρ ὕτως ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα ὡς ἐκεῖνος ἐνόει. Das Moment, das die Verwerfung des Wortes ὁμοούσιος dem Paulus gegenüber hatte, iſt aus Athanaſius nicht ganz klar. Sie ſoll geſchehen ſeyn, weil Paulus daraus, daß Chriſtus ὁμοούσιος mit dem Vater ſey, die Conſequenz zog, es ſeyen ſomit drei οὐσίαι, eine urſprüngliche und zwei aus dieſer entſtandene. Allein dieß war ja wirklich die Lehre dieſer Väter, und man ſieht daher nicht, was Paulus durch eine ſolche Argumentation bezwecken konnte. Dem Athanaſius ſelbſt ſcheint die Sache nicht ganz klar geweſen zu ſeyn, indem er zwar das Gewöhnliche ſagt, was immer an den Gegnern der Homouſie getadelt wurde, daß man ſie damals zu körperlich genommen habe, aber auch ſo über den Grund und Anlaß jenes Urtheils nichts Beſtimmteres zu ſagen weiß. Daß Athanaſius hier die Sache nur ſo erzählt, wie er ſich dieſelbe denken zu müſſen glaubte, möchte auch aus den Worten: τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης, zu ſchließen ſeyn. Von dieſen zwei Subſtanzen, von dem Sohn und Geiſt, war ja damals noch nicht die Rede, ſondern nur vom Sohn. Ohne Zweifel bezieht ſich die Homouſie, über welche man mit Paulus diſputirte, nicht auf die Gottheit Chriſti, ſondern auf ſeine ganze Perſon, und Paulus ſtellte wohl ſeinen Gegnern das Argument entgegen: Wenn man Gott und Chriſtus nicht als zwei verſchiedene Per-

Menſchlichen, ſondern Gott und Chriſtus, oder Gott und Menſch, ſind zwei völlig verſchiedene für ſich beſtehende Subjecte, darin zwar einander gleich, daß das eine Subject, wie das andere, für ſich eine perſönliche Einheit iſt, aber dieſes Gemeinſame, auf beiden Seiten Identiſche, iſt nur das Trennende, indem eine perſönliche Einheit mit einer andern nie zur Einheit des Weſens zuſammengehen kann. Das iſt der dualiſtiſche Standpunct des Judenthums, auf welchem es zu keiner perſönlichen Einheit Gottes und des Menſchen kommen kann, ſo lange beide Theile an ihrem perſönlichen Fürſichſeyn feſthalten, und wenn dem Paulus ſonſt wegen ſeines ſtrengen Monotheismus der Vorwurf des Judaismus gemacht wird, ſo iſt er ihm mit demſelben Rechte auch von dieſer Seite zu machen, ſofern der jüdiſche Monotheismus das Verhältniß Gottes und des Menſchen nur dualiſtiſch auffaſſen kann. Auch die Lehre des Sabellius wird, wegen ihres den reellen perſönlichen Unterſchied in Gott läugnenden, Monotheismus als Judaismus bezeichnet, allein ſie ſchließt die gottmenſchliche Einheit nicht aus, und ihr Fehler iſt nur, daß ihr das Menſchliche in Chriſtus, nach doketiſcher Weiſe, eigentlich nur zu einem verſchwindenden Moment des Göttlichen wird. Das Göttliche iſt alſo hier das ſchlechthin Ueberwiegende, in der Lehre des Paulus hält das Menſchliche dem Göttlichen das Gleichgewicht, man kann aber auch wie-

---

ſonen ſo unterſcheide, wie er ſie unterſchied, ſo daß man demnach keine ſubſtanzielle Einwohnung des Göttlichen in Chriſtus annehme, ſo folge hieraus, daß Chriſtus, ſeiner ganzen Perſon nach, alſo auch als Menſch, ὁμοούσιος mit Gott ſey. Dieß beſtimmte die Väter der antiocheniſchen Synode, das Wort ὁμοούσιος zu verwerfen, ſey es nun, daß ſie es überhaupt misbilligten, oder nur der Vorausſezung begegnen wollten, daß ſie, wenn ſie Chriſtus als Gott von Natur betrachten, eine Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen, eine Homouſie in dieſem Sinne, behaupten.

behaupten, das Uebergewicht falle doch zulezt auf die
ite des Menſchlichen, ſofern Paulus, wie die von ihm
rauchten Beiſpiele beweiſen, das Perſönliche in Gott ſich
chaus nur nach der Analogie der menſchlichen Perſönlich-
t dachte. Der Standpunct des Paulus iſt, ſo betrachtet,
: gerade Gegenſaz zu dem des Sabellius; das Menſchliche
das wahrhaft Subſtanzielle, und das Göttliche im Grunde
r der Reflex des Menſchlichen. Der göttliche Logos wirkt
ur auf den Menſchen ein, aber der Logos iſt ja an ſich
entlich nur der innere Menſch ſelbſt, und der Menſch kann
nnach aus ſich ſelbſt, durch die fortgehende Entwicklung
d Vervollkommnung ſeiner ſittlichen Kraft, zur göttlichen
ürde emporſtreben [80]). Dieſe Entſchiedenheit in der Durch-
hrung einer Anſicht, die als ein allgemeiner Typus einer
ſtimmten Lehrweiſe anzuſehen iſt, gibt der Lehre des Pau-
s ihr eigenthümliches Intereſſe [81]).

80) Es iſt daher bemerkenswerth, daß Paulus auch von einem Kommen und Zurückgehen des Logos ſprach, Epiph. a. a. O. c. 1. φησὶ, ἐλθὼν ὁ λόγος ἐνήργησε μόνος καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα. So kommt und geht der Logos, wie ein bloßes Accidens, und doch iſt Chriſtus auch ohne den Logos der gottgewordene Menſch.

81) Neander freilich meint (a. a. O. S. 1010.), die Lehre dieſes Mannes habe nur wenig Eigenthümliches gehabt, allein dieſer Mangel trifft nur die Neander'ſche Darſtellung, welche, ſtatt in eine genauere Unterſuchung des Eigenthümlichen der Lehre des Paulus einzugehen, nur ein ſehr dürftiges Bild derſelben gibt, und weit mehr bei den, doch auch nach Neanders Urtheil in jedem Fall ſehr übertriebenen, Beſchuldigungen verweilt, die die Gegner des Paulus in Anſehung ſeines Characters und ſeines Lebens gegen ihn erhoben haben. Wenn auch Theodotus und Artemon ſchon dieſelbe Grundidee aufgefaßt habe, ſo iſt doch, für uns wenigſtens, erſt Paulus der wahre Repräſentant einer Anſicht von der Perſon Chriſti, die in der Folge einen ſo bedeutenden Einfluß gewann.

Fünftes Kapitel.

Die Schüler des Origenes, der alexandriniſche und der römiſche Dionyſius, der Anfang des arianiſchen Streits, die Synode zu Nicäa.

Sehr verſchiedene Vorſtellungen haben ſich ſchon in der kurzen Zeit, ſeitdem das Dogma in Bewegung gekommen iſt, über das Trinitätsverhältniß gebildet. Die größte Verſchiedenheit der Anſicht ſcheint zunächſt in dem Gegenſaz der Trinitarier und Unitarier zu liegen. Dieſe beiden divergirenden Richtungen gingen aus der Verſchiedenheit der Anſicht über die Frage hervor, ob der Sohn als ſelbſtſtändiges perſönliches Weſen vom Vater zu unterſcheiden, oder in der abſoluten Einheit des göttlichen Weſens nur als der immanente Logos Gottes, oder des Vaters, zu denken ſey. Da aber die Perſönlichkeit des Sohns nicht blos durch die Perſönlichkeit des Logos bedingt iſt, ſondern unabhängig von der letztern auch in die menſchliche Exiſtenz Chriſti geſezt werden kann, ſo ſtehen die beiden Theorien des Sabellius und des Paulus von Samoſata am weiteſten auseinander, ſofern die eine den Sohn mit dem Weſen Gottes ebenſo identificirt, wie dagegen die andere ihn von demſelben ſo viel möglich lostrennt. Wie ſehr die leztere Vorſtellung, welche das Subſtanzielle der Perſon Chriſti nur in das Menſchliche ſezen konnte, dem chriſtlichen Bewußtſeyn jener Zeit zu widerſtreiten ſchien, beweist der heftige Widerſpruch, welcher gegen Paulus von Samoſata ſich erhob, und ſchon jezt Synodalverhandlungen zur Folge hatte, durch welche über die Lehre des Gegners das öffentliche Verdammungsurtheil ausgeſprochen wurde. Aber auch die erſtere Vorſtellung, die ihre ausgebildetſte Form durch die Lehre des Sabellius erhalten hatte, wollte dem Sinne der Mehrheit nicht zuſagen, indem die Würde des Sohns auf der einen Seite zwar die Identität

mit dem Weſen Gottes, auf der andern aber nicht minder die perſönliche Subſiſtenz des Sohns zu erfordern ſchien. So wurden ſchon jezt die beiden unitariſchen Vorſtellungen über die Sphäre hinausgedrängt, die ſich das kirchliche Dogma für ſeine weitere Entwicklung abgrenzte, und die entſchiedene Richtung ging nur auf eine ſolche Einheit, welche zugleich eine weſentliche Dreiheit ſeyn ſollte. Allein auch in dieſer ſchon enger gezogenen Sphäre ſtellte ſich nun wieder ein doppeltes Intereſſe heraus, deſſen Hauptmoment in der Frage über die Ewigkeit des Sohnes lag. Auf der einen Seite war allerdings die Ewigkeit des Sohns in dem abſoluten Weſen des Vaters ſowohl als des Sohnes gleich begründet, auf der andern aber ſchien an ſich ſchon die perſönliche Verſchiedenheit des Sohnes vom Vater, noch mehr aber das den Vater vom Sohn abſolut unterſcheidende, ſchlechthin unmittheilbare, Prädicat der Ungezeugtheit ohne einen Unterſchied nicht gedacht werden zu können, welcher den Sohn auch in Hinſicht des zeitlichen Anfangs ſeiner Exiſtenz dem Vater unterordnete. Origenes hatte es verſucht, die Unterordnung des Sohns unter den Vater mit der Ewigkeit ſeines Seyns ſo zuſammenzudenken, daß beide gleich weſentliche Momente ſeines Begriffs ſeyn ſollten, aber gerade diejenigen Kirchenlehrer, welche wir in der nächſten Zeit nach Origenes als die Hauptrepräſentanten der alexandriniſchen Theologie und mehr oder minder als Schüler des Origenes anzuſehen haben, wie namentlich Theognoſtus, Pierius, Gregorius Thaumaturgus, Dionyſius, der Biſchof von Alexandrien, hielten die Einheit jener beiden Momente nicht auf die gleiche Weiſe feſt. Nach einem, von Athanaſius [1]) mitgetheilten Fragment lehrte Theognoſtus in ſeinen Hypotypoſen, der Sohn ſey aus dem Weſen des Vaters, keine von auſſen her gekommene Subſtanz, ſondern ein Ausfluß aus dem Weſen

1) De decr. syn. Nic. c. 25.

des Vaters, ohne daß die Subſtanz des Vaters dadurch eine Verminderung erlitt. Er verglich ihn mit der Ausſtrahlung der Sonne, der Ausdünſtung des Waſſers, die zwar nicht die Sonne, nicht das Waſſer ſelbſt ſey, aber auch nichts davon verſchiedenes. Nach Photius [2]) hatte er den Sohn auch wieder ein Geſchöpf (κτίσμα) genannt, und, wie Origenes, von ihm behauptet, daß er nur den vernünftigen Weſen vorſtehe. Es iſt dieß um ſo glaublicher, da Athanaſius ſelbſt geſtehen muß, die Erklärungen des Theognoſtus lauten doch nicht immer ganz orthodox, nur meint Athanaſius, wie gewöhnlich in ſolchen Fällen, wenn es ihm um die Auctorität älterer Kirchenlehrer zu thun iſt, es ſey dieß blos accommodationsweiſe geſchehen. Auch von Gregorius Thaumaturgus, auf welchen ſich übrigens auch die Sabellianer der neocäſareenſiſchen Gemeinde beriefen, ohne daß ganz klar iſt, mit welchem Rechte, ſagt Baſilius [3]), er habe ſich mancher Ausdrücke bedient, die den Häretikern eine große Stütze gewähren, wie er namentlich den Sohn ein κτίσμα und ποίημα genannt habe. Pierius ſprach nach Photius [4]) von Vater und Sohn als zwei Subſtanzen und zwei Naturen, jedoch, wie Photius bemerkt, nicht in arianiſchem Sinne, dagegen habe er, was Photius auch an Theognoſtus rügt, über den heiligen Geiſt ſehr unwürdige Behauptungen aufgeſtellt, und ihn dem Vater und Sohn ſehr untergeordnet. So viel iſt ſchon aus dieſen Angaben mit Recht zu ſchlieſſen, daß dieſe Schüler des Origenes, ſo weit wir ihren Lehrbegriff aus den dürftigen Fragmenten ihrer Schriften kennen, die ſchon von Origenes behauptete Unterordnung des Sohns unter den Vater auf eine Weiſe hervorhoben, die von ſelbſt die Vor-

2) Bibl. cod. 106.

3) Ep. 210, 5. Sabellianiſch habe er geſagt, πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν.

4) Bibl. cod. 119.

ausſezung in ſich ſchließt, daß ſie das Prädicat der Ewigkeit fallen lieſſen. Ohne Zweifel lieſſen ſie den Sohn vor der Weltſchöpfung aus Gott hervorgehen, und trugen daher auch kein Bedenken, die alten, auf dem Emanationsbegriff beruhenden, Vergleichungen zu wiederholen. So kamen ſie von dem Syſtem des Origenes wieder auf das platoniſirende Subordinationsſyſtem zurück, das, wie ſchon früher, auch jezt noch das gangbarſte war. Als der eigentliche Repräſentant dieſes Syſtems in der Zeit nach Origenes kann uns der Biſchof Dionyſius von Alexandrien gelten. Die Widerlegung des Sabellianismus, zu welcher er ſich aufgefordert ſah, da derſelbe, wie es ſcheint, beſonders in Libyen, ſeinem urſprünglichen Vaterland, viele Anhänger hatte [5], gab ihm Veranlaſſung, ſeine Meinung beſtimmter auszuſprechen, aber nur um ſo deutlicher zeigte ſich, wie ſehr damals auch in Alexandrien die Subordinations-Idee das Uebergewicht hatte. In einem in der Sache des Sabellianismus an die libyſchen Biſchöfe Euphranor und Ammonius erlaſſenen Schreiben [6] behauptete er, der Sohn ſey ein Geſchöpf und entſtanden, dem Vater nicht von Natur eigen, ſondern ſeinem Weſen nach ihm fremd. Der Vater verhalte ſich zum Sohn, wie ein Weingärtner zum Weinſtock, oder ein Schiffsbaumeiſter zu einem Fahrzeug. Eben weil er ein Geſchöpf ſey, ſey er nicht geweſen, ehe er geſchaffen wurde. Nach Athanaſius [7] be-

5) Selbſt unter den Biſchöfen, vgl. Athanaſ. De sent. Dion. c. 5.: Ἐν Πενταπόλει τῆς ἄνω Λιβύης τηνικαῦτά τινες τῶν ἐπισκόπων ἐφρόνησαν τὰ Σαβελλίου, καὶ τοσοῦτον ἴσχυσαν ταῖς ἐπινοίαις, ὡς ὀλίγου δεῖν μηκέτι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις κηρύττεσθαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

6) Bei Athanaſius De sentent. Dionys. c. 4.

7) A. a. O. c. 14. Die Arianer beriefen ſich ſo zuverſichtlich auf die Auktorität des Dionyſius für ihre Lehre, daß Athanaſius dadurch bewogen wurde, um den Arianern eine ſolche Stüze

hauptete die Arianer, was Athanaſius nicht läugnet, Dionyſius habe gelehrt: Gott war nicht immer Vater, der Sohn war nicht immer, ſondern der höchſte Gott war nicht ohne den Logos, und der Sohn war nicht eher, als er erzeugt war. Es war alſo einſt eine Zeit, wo er noch nicht exiſtirte (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Denn er iſt nicht von Ewigkeit, ſondern erſt nachher entſtanden. Nach Euſebius [8]) ſagte Dionyſius von dem Weſen Gottes, Gott ſey das Ungezeugte ſelbſt, und ſein Weſen könne man die Ungezeugtheit ſelbſt nennen. Auch dieſe Behauptung insbeſondere hält Schleiermacher [9]) für einen deutlichen Beweis davon, daß die Theorie des Dionyſius im Grunde keine andere war, als die des Arius. Denn wenn die Ungezeugtheit oder Unzeugbarkeit das Weſen Gottes ſey, ſo ſey die gezeugte Gottheit des Sohns dieſes Weſens nicht theilhaftig, alſo auch nicht aus demſelben, ſondern entweder aus Anderem oder aus Nichtſeyendem, und wenn das Gegentheil, die Gezeugtheit oder Zeugbarkeit, das Weſen der Gottheit des Sohns characteriſiren ſoll, ſo müßte es dem des Vaters unähnlich ſeyn. Die Vertheidiger des Dionyſius, Athanaſius und Baſilius, geben dieß ſelbſt zu, nur glauben ſie es mit dem polemiſchen Zweck, welchen Dionyſius gegen Sabellius hatte, entſchuldigen zu können. Man dürfe, ſagt Athanaſius [10]), was accommodationsweiſe geſchrieben und geſchehen ſey, nicht übelwollend aufnehmen und willkürlich deuten, weil Dionyſius durch den Gegenſaz gegen Sabellius genöthigt worden ſey, das menſchlich und geringfügig vom Erlöſer Geſagte hervorzuheben.

---

zu entreißen, ſeine Schrift: De sententia Dionysii, zu ſchreiben.

8) Praep. evang. VII, 18: αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτῷ ὡς ἂν εἴποι τις ἡ ἀγεννησία.

9) In der oben genannten Abhandlung S. 403.

10) A. a. O. a. 9.

Ebenſo urtheilt Baſilius [11]), Dionyſius ſey es, der die erſten Keime der jezt ſo verbreiteten gottloſen Lehre von der Unähnlichkeit (das arianiſche ἀνόμοιον) ausgeſtreut habe, die Urſache ſey aber ſein eifriges Beſtreben, ſich dem Sabellius zu widerſezen, um gegen dieſen das Uebergewicht zu behaupten, dringe er nicht blos auf das Andersſeyn der Hypoſtaſen, ſondern auf den Unterſchied des Weſens und die Abnahme der Macht und Herrlichkeit. So wenig konnten ſelbſt dieſe Kirchenlehrer es läugnen, daß Dionyſius über den Unterſchied des Sohnes vom Vater ſich ächt arianiſch ausgeſprochen habe. Als aber Dionyſius mit dieſer ſo arianiſch lautenden Lehre dem Sabellianismus entgegentrat, nahmen einige zur alexandriniſchen Kirche gehörenden Biſchöfe daran ſo großen Anſtoß, daß ſie ſich mit einer Beſchwerde hierüber an den römiſchen Biſchof Dionyſius (zwiſchen den J. 259 und 269) wandten. So wenig ſie ſelbſt ſabellianiſch dachten, ſo ſehr misfiel ihnen die Art, wie Dionyſius, der Biſchof von Alexandrien, den Sabellianismus zu widerlegen ſuchte, und ſie konnten es keineswegs billigen, daß er den Sohn ein Geſchöpf (ποίημα) genannt und behauptet hatte, er ſey nicht gleichen Weſens (ὁμοούσιος) mit dem Vater [12]). Dieß veranlaßte den römiſchen Dionyſius zu einer Schrift gegen den Sabellianismus, welche die gemeinſame Anſicht einer in dieſer Sache gehaltenen römiſchen Synode enthielt, und, wie es ſcheint, nicht blos an den alexandriniſchen Dionyſius, ſondern auch an die libyſchen Biſchöfe, die jene Beſchwerde gegen ihn erhoben hatten, gerichtet war. Aus dieſer Schrift hat Athanaſius [13]) ein Fragment erhalten, das wegen des eigenthümlichen Lehrbegriffs, welchen es enthält und wegen

11) Ep. 9, 2.

12) Vgl. Athanaſ. De sentent. Dion. c. 13. 18. vgl. De synodis c. 43.

13) De decr. syn. Nic. c. 26.

des Verhältniſſes, in welchem derſelbe ſowohl zum Sabellianismus, als auch zum nicäniſchen Symbol ſteht, nähere Beachtung verdient. „Ich muß mich", ſchreibt Dionyſius, „auch gegen diejenigen erklären, welche die Monarchie Gottes in drei Kräfte, abgeſonderte Hypoſtaſen, und drei Gottheiten trennen, theilen und auflöſen. Es iſt mir nämlich kund geworden, daß bei euch manche, die Lehrer des göttlichen Wortes ſeyn wollen, dieſe Vorſtellung haben. Sie iſt der Meinung des Sabellius gerade entgegengeſezt. Wenn dieſer die gottloſe Lehre einführen will, daß der Sohn der Vater ſelbſt und umgekehrt der Vater der Sohn iſt, ſo lehren ſie dagegen gewiſſermaßen drei Götter, indem ſie die heilige Einheit in drei völlig von einander abgeſonderte Hypoſtaſen trennen. Und doch muß der göttliche Logos mit dem höchſten Gott unzertrennlich verbunden und der heilige Geiſt als in Gott befindlich gedacht werden, ſo daß die göttliche Dreiheit in Einem, ich meine Gott den Allherrſcher, wie in einer Spize zuſammengefaßt und begriffen wird [14]). Nicht minder aber verdienen auch diejenigen Tadel, welche meinen, daß der Sohn etwas Gemachtes oder Erſchaffenes ſey, und der Herr wie andere Dinge entſtanden. Die göttlichen Ausſprüche legen ihm zwar eine ſeiner Würde gemäße Zeugung bei, aber ſie reden nicht von einer Bildung oder Erſchaffung deſſelben. Es iſt daher die größte Gottesläſterung, daß der Herr in gewiſſem Sinn etwas Gemachtes ſey. Wäre der Sohn erſt entſtanden, ſo wäre ja ein Moment, wo er noch nicht war. Aber wenn er, nach ſeiner eigenen Erklärung, im Vater iſt, wenn er der Logos, die Weisheit, die Kraft Gottes iſt, wie er in der Schrift genannt wird, ſo muß er ja ſtets geweſen ſeyn. Denn wie ließe es ſich ohne die größte Ungereimtheit denken, daß Gott einmal

14) *Τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα — συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.*

ohne ſeinen Logos, ſeine Weisheit u. ſ. w. geweſen ſey?[15]) — Man findet in der Schrift öfters den Ausdruck „gezeugt", nie aber den Ausdruck „entſtanden", vom Sohn gebraucht, woraus erhellt, daß ſich diejenigen eine ganz falſche Vorſtellung von der göttlichen, unausſprechlichen, Zeugung machen, die ſich erkühnen, dieſelbe ein Machen zu nennen. Man darf alſo die göttliche, anbetungswürdige Einheit nicht in drei Gottheiten zertheilen, aber eben ſo wenig darf man durch den Ausdruck „gemacht" die überſchwengliche Würde und Größe des Herrn herabſezen, ſondern man muß glauben an Gott den allmächtigen Vater und an Jeſum Chriſtum, ſeinen Sohn, und an den heiligen Geiſt, den Logos aber mit dem Gott über alles unzertrennlich vereinigt denken. Auf dieſe Weiſe wird ſowohl die göttliche Dreiheit, als die heilige Lehre von der Alleinherrſchaft der Gottheit unverlezt erhalten." Es ſind demnach drei verſchiedene Vorſtellungen, welchen der römiſche Dionyſius ſeine eigene entgegenſezt: 1. die geradezu tritheiſtiſche, die, wie es ſcheint, die Vorſtellung derſelben libyſchen Biſchöfe war, die ſich an den römiſchen Dionyſius gewandt hatten, 2. die ſabellianiſche, und 3. die arianiſch lautende des alexandriniſchen Dionyſius. Was die eigene Vorſtellung des römiſchen Dionyſius betrifft, ſo behauptete er 1. im Gegenſaz gegen die Sabellianer: der Sohn iſt nicht mit dem Vater Eins, ſondern von ihm verſchieden; 2. im Gegenſaz gegen die Tritheiſten: er iſt mit dem höchſten Gott unzertrennlich verbunden; und 3. gegen den alexandriniſchen Dionyſius: der Sohn iſt von Ewigkeit gezeugt.

15) Diejenigen, welche dieſe Meinung haben, ſezt Dionyſius hinzu, haben auch die Stelle Prov. 8, 22. κύριος ἔκτισέ με u. ſ. w. unrichtig und ſchriftwidrig erklärt. Ἔκτισε ſteht hier für ἐπέστησε, und der Sinn iſt: er hat mich den von ihm durch mich geſchaffenen Dingen vorgeſezt. Ἔκτισε iſt aber nicht ſoviel, als ἐποίησε, κτίζειν iſt verſchieden von ποιεῖν.

Es ſind alſo zwar drei Hypoſtaſen, aber nicht drei Götter. Wie Dionyſius dieſe beiden einander aufhebende Begriffe zur Einheit des Bewußtſeyns zu verbinden wußte, iſt nicht ganz klar, da er ſich hierüber nicht weiter erklärt hat, und der von ihm zur Bezeichnung der Einheit gebrauchte Ausdruck κοινωνία nur bildlich und unbeſtimmt iſt. Soll nun ſeine Vorſtellung nicht blos eine andere Form des Sabellianismus ſeyn, ſo kann ſie von dem ſpäter orthodox gewordenen nicäniſch-athanaſianiſchen Lehrbegriff nicht wohl verſchieden gedacht werden; wie dieſer, ging auch ſie aus dem gleichmäßigen Gegenſaz zu dem Sabellianismus und einem zu weit gehenden Subordinationsſyſtem hervor. Vielleicht hätte ſchon damals der ſpäter mit ſo großer Heftigkeit zum Ausbruch gekommene Streit ſeinen Anfang genommen, wenn der alexandriniſche Dionyſius den von ſeinem römiſchen Amts- und Namensbruder hingeworfenen dogmatiſchen Fehdehandſchuh mit derſelben Streitluſt aufgehoben hätte. Allein friedliebender Natur, wie er war, nahm er die von Rom erhaltene Belehrung mit ſeltener Mäßigung auf, und war nun nur darauf bedacht, den von ihm gegebenen Anſtoß ſo viel möglich wieder gut zu machen und ſeinen früheren, zu arianiſch lautenden, Erklärungen einen milderen Sinn unterzulegen. Er that dieß in einer an den römiſchen Dionyſius gerichteten Schrift [16]), in welcher er ſich nun ſo erklärte: Es gab nie eine Zeit, wo Gott nicht Vater war, und immer war Chriſtus als Logos, Weisheit und Kraft. Denn Gott iſt in dieſer Hinſicht nicht ohne einen Sprößling (ἄγονος τέτων), ſo daß er ſich erſt ſpäter einen Sohn erzeugt hätte. Der Sohn hat nicht von ſich, ſondern vom Vater das Seyn, als Abglanz des ewigen Lichts iſt er ſelbſt ewig, denn wie das Licht ewig

16) Sie hatte den Titel: Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, und beſtund, wie es ſcheint, aus vier Büchern. Vgl. Athanaſ. De sent. Dion. c. 14.

ist, so muß der Abglanz ewig seyn. Gott ist das ewige Licht, das keinen Anfang und kein Ende hat, daher ist auch der Abglanz von Ewigkeit mit ihm verbunden, anfangslos und immerseyend, und es gibt einen ewigen Sohn des ewigen Vaters, der Licht aus Licht ist. Wo ein Vater ist, ist auch ein Kind, wäre kein Kind, wie könnte ein Vater eines Kindes seyn, so sind zwei und sind immer. Nur der Sohn ist immer mit dem Vater zusammen, und vom Seyenden erfüllt ist er selbst seyend aus dem Vater [17]). Dem Sohn ist nun hier zwar Ewigkeit des Seyns zugeschrieben, wie aber Dionysius dieß verstehe, sehen wir aus einer andern Stelle seiner Schrift [18]): Der höchste Gott ist die Urquelle alles Guten, der Sohn gleicht einem von ihm ausströmenden Fluß: denn der Logos ist ein Ausfluß des göttlichen Verstandes (νοῦς). Er geht, um menschlich zu reden, aus dem Innern durch den Mund hervor, und der durch die Zunge hervorspringende Verstand ist so ein anderer geworden, als der Logos im Innern. Dieser bleibt, was er war, jener aber geht nach seiner Entlassung hervor, und verbreitet sich überallhin. So ist der Eine in dem Andern, und Jeder ein Anderer als der Andere, und obgleich zwei, sind sie Eins. So sind Vater und Sohn Eins und in einander [19]). Den all-

17) Athanas. a. a. O. c. 15.

18) Athanas. a. a. O. c. 23.

19) Dionysius erläutert dieses Verhältniß a. a. O. noch weiter so: *Ἔστι μὲν ἑκάτερος ἕτερος ἑτέρου, ἴδιον καὶ τῷ λοιπῷ κεχωρισμένον εἰληφὼς τόπον, ὁ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ, ὁ δὲ ἐπὶ τῆς γλώττης καὶ τῷ στόματος οἰκῶν τε καὶ καινόμενος, ἃ μὴ διεσχήκασιν, οὐδὲ καθάπαξ ἀλλήλων χέρονται, οὐδέ ἐστιν ὅτε ὁ νοῦς ἄλογος ὅτε ἄνους ὁ λόγος, ἀλλ' ὁ γε νοῦς ποιεῖ τὸν λόγον ἐν αὐτῷ φανεὶς, καὶ ὁ λόγος δείκνυσι τὸν νοῦν ἐν αὐτῷ γενόμενος, καὶ ὁ μὲν νοῦς ἐστιν οἷον λόγος ἐγκείμενος, ὁ δὲ λόγος νοῦς προπηδῶν, καὶ ἔστιν ὁ μὲν οἷον πατὴρ ὁ νοῦς τῷ λόγῳ, ὧν ἐφ' ἑαυτῷ, ὁ δὲ καθάπερ υἱὸς ὁ λόγος τῷ νῷ,*

gemeinſten und weſentlichſten Inhalt ſeiner Lehre faßt Dionyſius in dem Saz zuſammen: Wir erweitern die untrennbare Einheit zur Dreiheit, und faſſen die unverminderte Dreiheit wieder in die Einheit zuſammen [20]). Daß er geſagt habe, Chriſtus ſey nicht gleichen Weſens (ὁμοούσιος) mit Gott, erklärte er für eine falſche Beſchuldigung. Wenn er auch geſtehen müſſe, daß er dieſes Prädicat in der heiligen Schrift nicht gefunden und noch nie in ihr geleſen habe, ſo ſeyen doch die von ihm aufgeſtellten Säze mit dieſem Begriff nicht im Widerſpruch: er habe die menſchliche Abſtammung als Beiſpiel angeführt, wobei doch offenbar Gleichheit des Weſens ſtattfinde, und geſagt, daß die Eltern nur darin von den Kindern verſchieden ſeyen, daß ſie nicht die Kinder ſeyen [21]). Auch daß er den Ausdruck ποίημα vom Sohn gebraucht, oder den Vater in Hinſicht ſeines Verhältniſſes zum Sohn ποιητὴς genannt habe, glaubt Dionyſius rechtfertigen zu können, indem er ſich dafür auf den Sprachgebrauch der Griechen und der heiligen Schrift beruft [22]).

πρὸ ἐκείνου μὲν ἀδύνατον, ἀλλ' ἀδὲ ἔχωθέν ποθεν σὺν ἐκείνῳ γενόμενος, βλαςήσας δὲ ἀπ' αὐτοῦ. Οὕτως ὁ πατὴρ ὁ μέγιςος καὶ παντέλης τῆς πρώτου τὸν υἱὸν λόγον ἑρμηνέα καὶ ἄγγελον ἑαυτῆ ἔχει.

20) Athanaſ. a. a. O. c. 17.: Ἡμεῖς μὲν εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιώμεθα. In dem lezteren Ausdruck ſchließt er ſich ganz an die Vorſtellung des römiſchen Dionyſius an. Eigentlich kann man ſich dieſes Ineinanderſeyn der Monas und Trias, wie auch die Ausdrücke πλατύνειν und συγκεφαλαιοῦσθαι darauf hinweiſen, nur ſubjectiv denken. Die ſubjective Betrachtung geht von der Monas zur Trias und von der Trias zur Monas, ſo daß immer das Eine das Andere zur Vorausſezung hat.

21) Athanaſ. a. a. O. c. 18.

22) Athanaſ. a. a. O. c. 21.: ποιητὰς γὰρ τῶν ἰδίων λόγων Ἕλληνων μὲν οἱ σοφοὶ φασι καὶ τοὺς πατέρας ἑαυτοὺς ὄντας τῶν ἰδίων λόγων,

Aus allem diesem ist zu ersehen, daß Dionysius zwar seinem Subordinationssystem treu blieb, den gegebenen Anstoß aber dadurch zu entfernen suchte, daß er nun von demjenigen, worin er in der Antithese gegen den Sabellianismus zu weit gegangen war, oder von der Annäherung an den Arianismus, um der Kürze wegen diesen Ausdruck zu gebrauchen, zu dem alten platonisirenden Emanationssystem zurücklenkte. Diese Seite seines Systems suchte er nun besonders hervorzuheben und alles zu benüzen, was die Gleichheit des Sohns mit dem Vater und die Einheit beider ins Licht sezen konnte. Am auffallendsten ist dieß bei dem Prädicat der Ewigkeit, wie es nun dem Sohn beigelegt wird. An sich konnte er den Sohn nicht ewig nennen, da er ja ein Hervorgehen des Sohns aus dem Wesen Gottes (ein προπηδᾶν) annahm, und von einem λόγος ἐγκείμενος und νοῦς προπηδῶν in demselben Sinne sprach, in welchem Andere zwischen einem λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικὸς zu unterscheiden pflegten. Entweder nannte er nun, gegen den gewöhnlichen bisherigen Sprachgebrauch, auch den aus Gott noch nicht hervorgegangenen Logos Sohn, oder verstund unter dem προπηδᾶν, was gleichfalls gegen den eigentlichen Begriff des Worts ist, einen nicht in einem bestimmten Moment erfolgenden, anfangslosen, ewigen Act. Jedenfalls ging, seitdem von zwei Seiten gegen ein die Klippe des Arianismus schon so nahe berührendes Subordinationssystem ein so bedeutender Widerspruch erhoben worden war, das überwiegende Interesse dahin, den Sohn dem Vater so viel möglich gleichzustellen, und so sinnlich die Emanationsvorstellungen waren, deren sich der alexandrinische Dionysius ohne Bedenken bediente, so wurde nun das eigentliche Moment derselben darin gefunden, das Verhältniß des Vaters

---

ἡ δὲ θεία γραφὴ καὶ τῶν ἀπὸ καρδίας κινημάτων ποιητὰς ἡμᾶς ἀναγορεύει, ποιητὰς νόμου καὶ κρίσεως καὶ δικαιοσύνης λέγουσα.

und Sohns als ein nach der Analogie der natürlichen Verhältniſſe, von deren Anſchauung man ausging, immanentes und ebendeswegen auch im Weſen Gottes von Ewigkeit gegründetes anzuſehen [23]). Dieſe phyſiſchen Analogien muß man vor Augen haben, um den Begriff der Homouſie in ſeiner urſprünglichen Bedeutung aufzufaſſen. Ausdrücklich beruft ſich Dionyſius auf dieſe Analogien für den Zweck, ſich gegen den Vorwurf, daß er die Homouſie läugne, zu vertheidigen. Homouſie iſt demnach ſo viel als Homogeneität. Dieſe hatte demnach Dionyſius früher geläugnet, wenn er das Verhältniß des Sohns zum Vater mit dem Verhältniß eines Weinſtocks zu einem Weingärtner, oder eines Fahrzeugs zu einem Schiffsbaumeiſter verglich. Nun aber drang man ſchon von verſchiedenen Seiten auf den Begriff der Homouſie. Er ſchien, ungeachtet der Antitheſe gegen den Sabellianismus, der geeignetſte, das eigenthümliche Identitätsverhältniß, in welchem der Sohn zum Vater ſtehen ſollte, zu bezeichnen. Die libyſchen Biſchöfe hatten die Läugnung der Homouſie zu einem Hauptgegenſtand ihrer Beſchwerde gemacht, und der alexandriniſche Dionyſius nahm nun, dem römiſchen beiſtimmend, dieſen Begriff mit demſelben Intereſſe für ſich in Anſpruch, mit welchem er ſich früher gegen den-

23) In einem andern Fragment derſelben Schrift bei Athanaſius a. a. O. c. 18. ſagt Dionyſius, indem er ſich auf ein früheres Schreiben an den römiſchen Dionyſius beruft: οἶδα καὶ μέμνημαι, πλείονα προσθεὶς τῶν συγγενῶν ὁμοιώματα. Καὶ γὰρ καὶ φυτὸν εἶπον ἀπὸ σπέρματος ἢ ἀπὸ ῥίζης ἀνελθὸν ἕτερον εἶναι τῷ ὅθεν ἐβλάστησε, καὶ πάντως ἐκείνῳ καθέστηκεν ὁμοφυὲς, καὶ ποταμὸν ἀπὸ πηγῆς ῥέοντα, ἕτερον σχῆμα καὶ ὄνομα μετειληφότα· μήτε γὰρ τὴν πηγὴν ποταμὸν, μήτε τὸν ποταμὸν πηγὴν λέγεσθαι καὶ ἀμφότερα ὑπάρχειν, καὶ τὴν μὲν πηγὴν οἱονεὶ πατέρα εἶναι, τὸν δὲ ποταμὸν εἶναι ἐκ τῆς πηγῆς ὕδωρ. — Ζωὴ ἐκ ζωῆς ἐγεννήθη, καὶ ὥσπερ ποταμὸς ἀπὸ πηγῆς ἐῤῥύη, καὶ ἀπὸ φωτὸς ἀσβέστου λαμπρὸν φῶς ἀνήφθη.

selben erklärt zu haben scheint [24]). Wenn demungeachtet erst nach diesen alexandrinisch-römischen Verhandlungen das Wort ὁμοούσιος von den Vätern der antiochenischen Synode, welche den Paulus von Samosata verdammte, auch wieder verworfen wurde, so erklärt sich dieß theils aus der Verschiedenheit des Gesichtspuncts, von welchem man dem Gegner gegenüber ausging, theils daraus, daß, so lange es noch keine allgemeinen Synoden gab, in den verschiedenen, von einander unabhängigen, kirchlichen Ländern auch noch nicht dasselbe Interesse für die Gleichförmigkeit des Lehrbegriffs seyn konnte.

Bedenkt man, wie die beiden Momente, um die es sich hier handelte, das der Einheit des Sohns mit dem Vater und das des Unterschieds, in demselben alexandrinischen Dionysius sich zu einander verhielten, wie er nach den jedesmaligen Verhältnissen bald dem einen, bald dem andern ein einseitiges Uebergewicht gab, demnach seine ganze Ansicht, ohne festen innern Haltpunct, zwischen zwei unvermittelten Gegensätzen hin und her schwankt, so begreift man recht gut, was sich auch allein aus den verschiedenen Berichten als das Thatsächliche herausstellt, wie zufällig die äussere Veranlassung seyn mochte, die den arianischen Streit zum Ausbruch brachte. Die bisherige Vorstellungsweise, welche im Gegensatz gegen die schon vor ihr ausgeschlossenen beiden Extreme sich als die Ansicht der Mehrheit und insofern als die kirch-

---

24) Man vgl. hierüber Athanas. De syn. c. 43., wo dieses Moment klar ausgesprochen ist: ἀλλά τινων (es sind die obigen libyschen Bischöfe gemeint) αἰτιασαμένων παρὰ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης τὸν τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον, ὡς λέγοντα ποίημα, καὶ μὴ ὁμοούσιον, τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ, ἡ μὲν κατὰ Ῥώμην σύνοδος ἠγανάκτησεν, ὁ δὲ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος τὴν πάντων γνώμην γράφει πρὸς τὸν ὁμώνυμον ἑαυτῆ, κἀκεῖνος λοιπὸν ἀπολογούμενος βιβλίον ἐπιγράφει Ἔλεγχος καὶ ἀπολογίας.

liche Lehre geltend machte, enthielt zwei divergirende Elemente in ſich, welche, ſo ſehr man ſich auch alle Mühe gab, ſie in einer erkünſtelten Einheit zuſammenzuhalten, ſich doch immer wieder von derſelben losmachten und ihrem eigenen Zuge folgten, es kam nun nur darauf an, daß einmal die eine der beiden einander gegenüberſtehenden Beſtimmungen mit Entſchiedenheit aufgefaßt und mit ſtrenger logiſcher Conſequenz feſtgehalten wurde. Dieß iſt das Characteriſtiſche des Arius, und das Moment, an welchem, wie man auch ſonſt über ſeine Individualität und geiſtige Richtung urtheilen mag, ſeine ganze Bedeutung für die Geſchichte des Dogma's hängt. Wie ſchon der alexandriniſche Dionyſius auf ſeinem arianiſirenden Standpunct die Ungezeugtheit des Vaters als das weſentlichſte Moment des Unterſchieds des Vaters vom Sohn hervorgehoben hatte, ſo ging auch Arius [25]) von dem Begriffe der Ungezeugtheit oder dem abſoluten Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn aus [26]). In der Ungezeugtheit

25) Die älteſten Urkunden für die Lehre des Arius ſind die beiden Schreiben des Arius, das eine an den Biſchof Euſebius von Nicomedien bei Epiph. Haer. LXIX. 6. Theodoret Hist. eccl. 1, 4., das andere an den Biſchof Alexander von Alexandrien bei Athanaſ. De synodis c. 16. und Epiph. a. a. O. c. 7. Mit dieſen beiden Schreiben iſt zu verbinden das denſelben Lehrbegriff ausdrückende Schreiben des Biſchofs Euſebius von Nicomedien an den Biſchof Paulinus von Tyrus bei Theodoret a. a. O. c. 5. Dieſe drei Schreiben gehören noch in die Zeit vor der Synode zu Nicäa.

26) In dem Schreiben an Euſebius hebt Arius, als nächſten Gegenſtand ſeines Widerſpruchs gegen die Lehre ſeines Gegners, die Säze hervor: Ἀεὶ ὁ θεὸς, ἀεὶ ὁ υἱὸς, ἅμα πατὴρ, ἅμα υἱὸς, συνυπάρχει ἀγεννήτως ὁ υἱὸς τῷ θεῷ, ἀειγεννὴς ἐστιν, ἀγεννητογενὴς ἐστιν, ἄτε ἐπινοίᾳ, ἄτε ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τὸν υἱὸν, ἀεὶ θεὸς, ἀεὶ υἱὸς, ἐξ αὐτοῦ ἐστι τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς. Das Schreiben an Euſebius beginnt mit den Worten: διδάσκομεν ὅτι ὁ υἱὸς

des Vaters iſt nur das abſolute Weſen Gottes ſelbſt ausgeſprochen. Der Vater allein iſt die abſolute Einheit und das abſolute Princip von allem, und als ſolches daher auch ſchlechthin vor allem [27]). Daher kann auch das Prädicat der Ewigkeit dem Sohn nicht beigelegt werden, ohne daß dadurch der Sohn dem Vater auf eine Weiſe gleichgeſtellt wird, die dem abſoluten Weſen des Vaters widerſtreitet. Wäre der Sohn gleich ewig mit dem Vater, ſo müßte er auch ungezeugt ſeyn, wie der Vater, und es müßte entweder zwei gleich ungezeugte abſolute Weſen geben, oder das Eine abſolute Weſen in ſich zerſpalten und gleichſam in zwei Hälften getheilt ſeyn, was gleich ungereimt iſt, indem die erſtere Annahme den Begriff des Abſoluten aufhebt, die leztere das Abſolute zu einem körperlich theilbaren Weſen macht [28]). Iſt nun aber der Sohn nicht ewig, nicht ungezeugt, nicht abſolut, ſo kann er nur entſtanden ſeyn, in dem Begriff des Entſtandenſeyns liegt aber unmittelbar, daß er nicht aus dem Weſen Gottes, ſondern aus Nichts entſtanden iſt. Denn wäre er aus dem Weſen Gottes entſtanden, ſo müßte er, da Gott ſeinem Weſen nach ungezeugt iſt, auch ungezeugt

---

ἔκ ἐστιν ἀγέννητος, und das an Alexander: οἴδαμεν ἕνα θεὸν, μόνον ἀγέννητον.

27) In dem Schreiben an den Biſchof Alexander ſagt Arius: ἀ γὰρ ὁ πατὴρ — ἐξέρησεν ἑαυτὸν, ὢν ἀγεννήτως ἔχει ἐν ἑαυτῷ, πηγὴ γάρ ἐστι πάντων. Ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις, καὶ ὁ μὲν θεὸς, αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων, ἐστὶν ἄναρχος μονώτατος — ἀδὲ γάρ ἐστιν (ὁ υἱὸς) ἀΐδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ πατρὶ· ἀδὲ ἅμα τῷ πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει — ἀλλ' ὡς μονὰς καὶ ἀρχὴ πάντων, ἕτως ὁ θεὸς πρὸ πάντων ἐστὶ· διὸ καὶ πρὸ τῆ υἱῆ ἐστιν.

28) Vgl. das Schreiben des Euſebius von Nicomedien a. a. O.: ἔτε δύο ἀγέννητα ἀκηκόαμεν, ἔτε ἓν εἰς δύο διῃρημένον, ἀδὲ σωματικόν τι πεπονθὸς μεμαθήκαμεν ἢ πεπιςεύκαμεν, ἀλλ' ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ἓν δὲ τὸ ὑπ' αὐτῆ ἀληθῶς u. ſ. w.

ſeyn [29]). Mit dem Begriffe der Weſensgleichheit fallen auch alle jene phyſiſchen Analogien hinweg, deren ſich die Kirchenlehrer zur Erläuterung des Verhältniſſes des Vaters und Sohns bedienten, und Arius erklärte ſich ſehr entſchieden gegen die Einmiſchung der Emanationsvorſtellungen in die Idee der Gottheit, da ihm dadurch die Gottheit nur zu einem körperlich theilbaren, körperlichen Affectionen unterworfenen Weſen zu werden ſchien [30]). Iſt der Sohn demnach entſtanden, und zwar weder aus dem Weſen Gottes, noch auch, was ſich eben ſo wenig denken läßt, aus irgend einer zuvor vorhandenen Subſtanz, demnach nur aus Nichts, dem nicht Seyenden, ſo kann der Grund ſeines Daſeyns nur der Wille und Rathſchluß Gottes ſeyn, und der Sohn iſt daher als ein Geſchöpf Gottes zu betrachten [31]). In dem Begriffe des Geſchöpfes iſt die äuſſerſte Unterordnung des Sohns unter den Vater, und die ganze Weite des Unterſchieds zwiſchen beiden [32]) ausgeſprochen, der Sohn gehört in die all-

29) Vgl. Euſebius von Nic. a. a. O.: ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ἓν δὲ τὸ ὑπ' αὐτῆ ἀληθῶς, καὶ ἐκ τῆς ἰδίας αὐτῆ γεγονὸς, καθόλα τῆς φύσεως τῆς ἀγεννήτε μὴ μετέχον ἢ ὃν ἐκ τῆς ἰδίας αὐτῆ.

30) In dem Schreiben an den Biſchof Alexander ſagt Arius, der Sohn ſey keine προβολὴ nach Valentin, kein μέρος ὁμοούσιον des Vaters nach Manichäus, kein λύχνος ἀπὸ λύχνε, noch eine λαμπὰς εἰς δύο — εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτῆ καὶ, τὸ ἐκ γαστρὸς καὶ τὸ ἐκ τῆ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω, ὡς μέρος αὐτῆ ὁμοούσιον, καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαίρετος, καὶ τρεπτὸς, καὶ σῶμα κατ' αὐτὸς, καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός.

31) Vgl. das Schreiben an Euſeb. a. a. O.: διδάσκομεν, ὅτι ὁ υἱὸς ἐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτε κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένε τινὸς, ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη — ἐξ ἐκ ὄντων. Der Sohn iſt, wie Arius in dem Schreiben an Alexander ſagt, κτίσμα τῆ θεῆ — θελήματι τῆ θεῆ κτισθείς.

32) Euſeb. von Nic. a. a. O.: εἰ δὲ ἐξ αὐτῆ, τῆτ' ἔστιν ἀπ' αὐτῆ ἦν, ὡς ἂν μέρος αὐτῆ, ἢ ἐξ ἀποῤῥοίας τῆς οὐσίας, ἐκ ἂν ἔτι κτιστὸν

gemeine Kategorie der von Gott geſchaffenen Weſen, und wenn auch in der Schrift bisweilen vom Sohn geſagt wird, daß er von Gott gezeugt ſey, ſo iſt auch daraus auf keine Identität mit dem Vater zu ſchlieſſen, da derſelbe Ausdruck in der Schrift auch von andern geſchaffenen Weſen gebraucht wird [33]). Nachdem jedoch der Begriff des Geſchöpfes feſtgeſtellt iſt, ſucht Arius von demſelben aus der Würde des Sohnes beizulegen, was der Begriff zuläßt. Der Sohn iſt zwar geſchaffen, ſteht aber auſſerhalb der eigentlichen Reihe der Geſchöpfe, ſofern er nicht, wie die übrigen Geſchöpfe, wandelbar und veränderlich, ein ſchlechthin vollkommenes Geſchöpf Gottes iſt [34]). Als geſchaffen iſt der Sohn auch zeitlichen Urſprungs, Arius ſuchte jedoch dieſen Uebergang aus dem Nichtſeyn in das Seyn in der bekannten arianiſchen Formel, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ſo abſtract als möglich aufzufaſſen. Iſt alſo auch der Sohn, wie alles Endliche, erſt entſtanden, ſo kann man doch nicht ſagen, daß der Anfang ſeines Daſeyns in die Zeit fällt, indem die Zeit ſelbſt erſt mit dem Daſeyn des Sohns ihren Anfang nahm [35]).

ἀδὲ θεμελωτὸν εἶναι ἐλέγετο. Τὸ γὰρ ἐκ τῆ ἀγεννήτη ὑπάρχον, πτισὸν ἔτι ὑφ' ἑτέρη ἢ ὑπ' αὐτῆ, ἢ θεμελωτὸν ἂκ ἂν εἴη, ἐξ ἀρχῆς ἀγέννητον ὑπάρχον.

33) Euſeb. a. a. O.: Εἰ δὲ τὸ γεννητὸν αὐτὸν λέγεσθαι ὑπόφασίν τινα παρέχει, ὡς ἂν ἐκ τῆς οὐσίας τῆς πατρικῆς αὐτὸν γεγονότα, καὶ ἔχειν ἐκ τότε τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως, γινώσκομεν, ὡς ὅ περὶ αὐτῆ μόνε τὸ γεννητὸν εἶναί φησιν ἡ γραφή, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνομοίων αὐτῷ κατὰ πάντα τῇ φύσει. — Οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆ, πάντα δὲ βελήματι αὐτῆ γενόμενα ἕκαστον ὡς καὶ ἐγένετο ἔστιν.

34) Schreiben an Alex.: κτίσμα τῆ θεῆ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων.

35) Schreiben an Euſeb.: ὑπέρη (υἱὸς) πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος. Schreiben an Alex.: Gott erzeugte den Sohn πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' ὃ καὶ τὸς αἰῶνας

So iſt der Sohn, obgleich in Hinſicht ſeiner Natur und Macht von dem Vater ganz verſchieden, dem Vater ſo nahe als möglich gerückt, und wenn auch keineswegs ihm gleich, doch ihm wenigſtens ähnlich. In dieſer Hinſicht trug Arius, ſo tief ihm der Sohn unter dem Vater, als dem abſoluten Gott, ſtund, kein Bedenken, ihn gleichwohl Gott in vollem Sinne zu nennen [36]).

Einem Lehrbegriff gegenüber, der den Unterſchied des Sohns vom Vater ſo ſtark hervorhob, wie der des Arius, mußte die Gegenpartei um ſo mehr von der Identität des Sohnes mit dem Vater ausgehen. Die Schriftſteller geben daher auch als erſten Anlaß des Streites an, daß Arius an dem Sabellianismus des Biſchofs Alexander von Alexandrien Anſtoß genommen habe. Hiermit iſt jedoch nur das Allgemeinſte geſagt, das ſich von ſelbſt verſteht. Näheren Aufſchluß über den dem Lehrbegriff des Arius gegenüberſtehenden gibt uns ein Schreiben des Biſchofs Alexander, in welchem er die angeſehenſten Biſchöfe von der Irrlehre des Arius und den gegen denſelben gefaßten Beſchlüſſen in Kenntniß ſezte [37]). Wie Arius alles, was er über den Sohn lehrte, in dem Begriffe des Geſchöpfs zuſammenfaßte, ſo argumentirte Alexander hauptſächlich von dieſem Begriff aus gegen ihn. Es ſchien ihm der größte Widerſpruch zu ſeyn, daß der Sohn als Schöpfer von allem ſelbſt wieder in die

---

καὶ τὰ λοιπὰ πεπολῆκε. Ὁ υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς οὐκ ἦν πρὸ τῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς, μόνος ὑπὸ τῦ πατρὸς ὑπέςη.

36) Schreiben an Euſ.: πλήρης θεός. Dagegen in dem Schreiben an Alex.: καθὸ παρὰ τῦ θεῦ τὸ εἶναι ἔχει, καὶ τὰς δόξας, καὶ τὸ ζῆν, καὶ τὰ πάντα αὐτῷ παρεδόθη, κατὰ τῦτο ἀρχὴ αὐτῦ ἐστιν ὁ θεὸς, ἄρχει γὰρ αὐτῦ, ὡς θεὸς αὐτῦ, καὶ πρὸ αὐτῦ ὤν.

37) Bei Theodoret Hist. eccles. I, 3.

Kategorie der Geschöpfe gehören soll. Ist es, der Schrift zufolge, der Sohn, durch welchen alles geworden ist, wie kann derjenige, der dem Gewordenen das Seyn ertheilte, einmal nicht gewesen seyn? Es streitet gegen die Vernunft, daß der Schöpfer dieselbe Natur mit dem Gewordenen haben soll. Der Gegensaz zu dem aus Nichts Gewordenen ist das Seyende. Zwischen beiden ist ein sehr großer Unterschied. In dem Begriffe des Seyns (wie von Johannes in dem ἦν 1, 1. vom Sohn schlechthin das Seyn prädicirt wird), läßt sich kein Unterschied zwischen Vater und Sohn denken, wird aber von der Welt gesagt, daß sie aus Nichts geschaffen sey, so liegt darin auch der Begriff eines andern Ursprungs, und die Welt kann ihr Daseyn nur vom Vater durch den Sohn erhalten haben. Wie sich das ἐξ οὐκ ὄντων in Beziehung auf den Sohn nicht denken läßt, so verhält es sich auch mit dem οὐκ ἦν. Das οὐκ ἦν schließt den Begriff der Zeit in sich. Ist aber alles durch den Sohn geworden, so muß auch die Zeit durch ihn geworden seyn. Wie kann daher der Schöpfer der Zeit einst nicht gewesen seyn, wie kann der Hervorbringer einer Sache erst nach der Hervorbringung derselben geworden seyn? Es ist demnach der Widerspruch des Endlichen und Unendlichen, welcher den Begriff des Sohns, wenn er als Sohn und Weltschöpfer zugleich Geschöpf seyn soll, selbst aufhebt. Dieser Widerspruch wird nur dadurch beseitigt, daß das Seyn des Sohns als ein ewiges gedacht wird. Zur Rechtfertigung dieses Begriffs beruft sich auch Alexander auf die alte bildliche Vorstellung, daß der Abglanz des Lichts vom Licht selbst nicht getrennt werden könne [38]). Wenn das Bild Gottes nicht immer war, kann auch das, wovon es das Bild ist, nicht immer gewesen seyn. Indem auf diese Weise der Grund der Sohnschaft des Sohns in

38) Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι λέγειν, συναιρεῖ καὶ τὸ πρωτότυπον φῶς, ὃ ἐστιν ἀπαύγασμα.

der Natur der Gottheit des Vaters liegt, hat der Sohn einen abſoluten Vorzug vor allem andern, was ſonſt im Verhältniß der Sohnſchaft zu Gott ſteht. Um jedoch der Einwendung zu begegnen, daß man durch dieſe Beſtimmung des Verhältniſſes des Vaters und Sohns zwei ungezeugte Weſen erhalte, und daß nur entweder das Eine oder das Andere gedacht werden könne, entweder dieſer Dualismus, oder das Entſtandenſeyn aus Nichts, wird an den großen Unterſchied zwiſchen dem ungezeugten Vater und dem aus Nichts Entſtandenen erinnert, ſofern dieſer Gegenſaz nur durch die eingeborne Natur des Sohns vermittelt werden könne [39]). Dieß iſt der unausſprechliche, alle Vorſtellung überſteigende, daher auch alles Körperliche ausſchlieſſende, Begriff der Zeugung des Sohns [40]). Gleichwohl hängt an dieſem völlig transcendenten Begriff der Zeugung der ganze Unterſchied der beiden Lehrbegriffe. Daß der Begriff der Ungezeugtheit den Vater vom Sohn abſolut unterſcheide, nur der Vater demnach der wahrhaft abſolute Gott ſey, können auch die Gegner des Arius nicht läugnen, wenn nun aber Arius daraus den Schluß zog, daß in ſeinem Unterſchied von dem allein abſoluten Gott das Seyn und Weſen des Sohns nur als ein endliches gedacht werden könne, traten ihm die Gegner mit der Behauptung entgegen, daß zwiſchen dieſem ſchlechthin Endlichen auf der einen und jenem ſchlechthin Unendlichen auf der andern Seite ein Mittleres liege, nämlich der Sohn, ſofern er einerſeits zwar abſolut ewig, wie der Vater, andererſeits aber nicht ungezeugt, ſondern gezeugt iſt. Der Begriff der ewigen Zeugung ſchließt beide Momente in ſich,

---

39) Ὡς μακρὸν – μεταξὺ πατρὸς ἀγεννήτου καὶ τῶν κτισθέντων ὑπ' αὐτοῦ ἐξ οὐκ ὄντων – ὧν μεσιτεύουσα φύσις μονογενής.

40) Τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ πάσῃ τῇ γεννητῇ φύσει ἀπεριεργάστου τυγχανούσης, καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ πατὴρ ἀπεριέργαστός ἐστι, διὰ τὸ μὴ χωρεῖν τὴν τῶν λογικῶν φύσιν τῆς πατρικῆς θεογονίας τὴν ἔδησιν.

ſowohl das Endliche als das Unendliche: der Gezeugte iſt als der Abhängige auch das Endliche, der von Ewigkeit Gezeugte demnach ſowohl endlich als unendlich. Daß nun der abſtracte Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen nur durch die concrete Einheit des Endlichen und Unendlichen vermittelt werden könne, ſomit der Sohn zwar als Eins mit dem Vater, in ſeinem Unterſchied vom Vater aber mit dem Momente der Endlichkeit gedacht werden müſſe, darin hatten unſtreitig die Gegner des Arius vollkommen recht, ſobald es aber darauf ankam, dieſe Einheit auf einen beſtimmten Begriff zu bringen, bewegte man ſich immer nur in dem Kreiſe von Vorſtellungen, die ſich ſelbſt aufhoben und den Begriff dieſer Einheit für das Bewußtſeyn nie vollziehen ließen. Wie widerſprechend iſt es, dieſe Zeugung des Sohns als etwas für die Vorſtellung völlig Unerreichbares, über alle Kategorien des menſchlichen Denkens Hinausliegendes anzuſehen, während doch zugleich behauptet wird, die adäquateſte Anſchauung dieſes ganz eigenthümlichen Verhältniſſes ſey das immanente Verhältniß des Lichts und Lichtſtrahls. Iſt dieſes Verhältniß ein ſo tranſcendentes und unbegreifliches, wie es dargeſtellt wird, ſo kann man nicht einmal wiſſen, ob eine natürliche Anſchauung dieſer Art auch nur eine bildliche Wahrheit enthält, ſoll aber, wie dieß unſtreitig der eigentliche Sinn der Kirchenlehrer iſt, durch ſolche Naturanſchauungen ein adäquater Begriff der Sache ſelbſt gegeben werden, ſo wird Gott ſelbſt als Naturweſen gedacht, und alle jene ſo oft wiederholten Erinnerungen, daß man an nichts Körperliches und Natürliches denken dürfe, müſſen ihren Zweck nothwendig verfehlen. Der ewige Zeugungsproceß der Gottheit iſt derſelbe Naturproceß, durch welchen das Licht ſeine Strahlen von ſich ausſtrömt. Dieſer Naturproceß gehört ſo weſentlich zur Sache ſelbſt, daß man, ſobald man davon abſtrahirt, eine völlig leere Vorſtellung hat. Hält man nun aber dieſe Naturanſchauung feſt, ſo verwickelt ſich die Vor-

ſtellung, die man auf dieſem Wege gewinnen will, in neue Widerſprüche. Verhält ſich der Sohn zum Vater, wie der Lichtſtrahl zum Licht, oder wie das Bild zu dem Gegenſtand, der ſich in ihm reflectirt, ſo hat der Sohn keine perſönliche Subſiſtenz, er iſt ein bloßes Accidens an der göttlichen Subſtanz des Vaters, ein weſenloſer Reflex. Sagt man aber, eben dieß ſey der Unterſchied zwiſchen dieſen natürlichen Verhältniſſen und dem Verhältniß des Sohns und Vaters, daß der Sohn ſelbſt ein ſubſtanzielles, perſönliches Daſeyn habe, ſo verliert man die Grundlage der Naturanſchauung, von welcher man ausging, und die ganze Vorſtellung hat keinen Haltpunct mehr. Und wie ſoll man ſich die beiden Beſtimmungen zuſammendenken, die hier einander gegenüberſtehen? Auf der einen Seite ſoll der Sohn in ſeiner eigenen perſönlichen Subſiſtenz das vollkommene, auf keine Weiſe verſchiedene, Abbild des Vaters ſeyn [41]), auf der andern Seite bleibt aber doch immer der weſentliche Unterſchied zurück, daß der Sohn nicht ungezeugt iſt, wie der Vater, dem Sohn demnach gerade diejenige Eigenſchaft fehlt, in welcher eigentlich das abſolute Weſen des Vaters beſteht. Entweder iſt nun bei der vollkommenen Identität des Vaters und Sohns dieſer Eine Punct des Unterſchieds ein blos verſchwindendes Moment [42]), und der perſönliche Unterſchied hebt ſich von

41) Schreiben Alex. bei Theod. a. a. O.: Ὁ κύριος ἢ πατέρα ἑαυτὸν ἀναγορεύων, ἢδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις (Vater und Sohn ſind demnach zwei für ſich beſtehende Naturen) μίαν εἶναι σαφηνίζων, ἀλλ' ὅτι τὴν πατρικὴν ἐμφέρειαν ἀκριβῶς πέφυκε σώζειν ὁ υἱὸς τῷ πατρὸς, τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα αὐτῷ ἐκ φύσεως ἀπομαξάμενος, καὶ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τῷ πατρὸς τυγχάνων καὶ τῷ πρωτοτύπῳ ἔκτυπος χαρακτήρ. — Εἰκὼν γὰρ ἐστιν ἀπηκριβωμένη καὶ ἀπαράλλακτος τῷ πατρὸς· πάντων γὰρ εἶναι τὴν εἰκόνα πλήρη, δι' ὧν ἡ μείζων ἐμφέρεια, δῆλον.

42) A. a. O.: Υἱὸν ἐμφερῆ τῷ πατρὶ μεμαθήκαμεν, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον ἐκεῖνα.

ſelbſt auf, oder, wenn dieſer feſtgehalten werden ſoll, muß man dem, das Moment der Endlichkeit in das Weſen des Sohns ſezenden, Begriff der Zeugung eine ganz andere Realität zu geben wiſſen, als damals geſchah. Die Zeugung des Sohns, ohne daß das durch dieſen Begriff geſezte Endliche des Sohns näher beſtimmt wird, iſt ein völlig inhaltsleerer Begriff, der den Unterſchied des Vaters und Sohns nie zu ſeiner reellen Bedeutung kommen läßt, und das wahre Verhältniß der beiden einander gegenüberſtehenden Vorſtellungen kann daher nur ſo beſtimmt werden, daß die eine den Unterſchied noch gar nicht zu ſeinem Rechte kommen läßt, die andere aber die Einheit dem Unterſchied völlig aufopfert.

Bei dieſem Stande der Sache thut man dem Arius ſehr Unrecht, wenn man ſeine Lehre, wie auch noch in der neuern Zeit gewöhnlich geſchieht, ſo tief unter die der Gegner herabſezt, und über ſeine dogmatiſche Richtung überhaupt nur ein ungünſtiges Urtheil fällt. Nur mit einem leichten Geflechte von Begriffen, ſagt Möhler [43]), habe Arius eine Sache auf

---

43) Athanaſius der G. I. S. 185. Daſſelbe Urtheil fällt Möhler über den Arianismus überhaupt. Nach Möhler hielt ſich bei den Arianern das geſammte Chriſtenthum nicht im Gefühle, ſondern im Verſtande auf, und war in dürren Begriffen beſchloſſen (S. 188.). „Ich kann der Meinung nicht ſeyn", ſagt Möhler S. 190., „daß der Arianismus dadurch eigentlich entſtanden wäre, daß man die Trinität platoniſch zu erklären geſucht habe. Eine innere Kraftloſigkeit, eine innere Lüge hatte die Gemüther ſo Vieler verzehrt, ſie konnten Chriſtum nicht verſtehen in ſolcher Beſchaffenheit. Er mußte ihnen ein Räthſel werden, wie er denn auch in der arianiſchen Lehre ein ſolches iſt, ohne Gehalt im Gefühl, ohne Stüze in der Vernunft, ohne die Auctorität der Ueberlieferung. Wäre die Urſache auſſerhalb der Gemüther gelegen, nie hätten ſo häßlich die Folgen, nie ſo grauſenhaft die Wirkungen des Arianismus ſeyn können. Bald wäre er geſchwunden in ſich ſelbſt, gleichwie

der Oberfläche zu umſpinnen gewußt, er ſey aber ohne Tiefe, ohne eine Spur ſpeculativen Geiſtes geweſen, ſein ganzer Character erſcheine ſo haltungslos, wie ſeine Lehre. Auch Neander glaubt, in Arius, bei welchem eine beſchränkte Begriffsrichtung ohne intuitives Vermögen vorgeherrſcht habe, keineswegs den Mann erkennen zu dürfen, der durch überlegenen Geiſt geeignet geweſen wäre, eine neue Epoche in der dogmatiſchen Entwicklung hervorzubringen. Er ſelbſt habe gewiß fern von einer ſolchen Abſicht nur die alte Kirchenlehre des Orients von der Trias gegen ſabellianiſche, gnoſtiſche Auf-

früher ähnliche Verſuche im Aufkeimen ſchon erſtickten. Die Kraft des im Glauben ſtarken Gemüthes hätte ihn nach einigen Jahren ausgeworfen, eine durchgehende Geſundheit der Kirche wäre unangetaſtet geblieben, weil aber ein Krankheitsſtoff überall ſchon vorhanden war, konnte das Uebel peſtartig um ſich greifen. Es war aber ſo viel Siechthum verbreitet, weil ohne innern Beruf mit dem Uebergang der kaiſerlichen Dynaſtie ſo viele Heiden auch nachfolgten. Wenn darum auch die arianiſche Lehre mit der ſogenannten platoniſchen Trinitätslehre übereinſtimmen mag, ſo kann doch der Arianismus nicht ſo äuſſerlich nur erklärt werden, daß man annimmt, blos Platons Begriffe hätten ihn erzeugt.“ Wie ächt katholiſch und wie rein äuſſerlich zugleich! Wer freilich von der ebenſo katholiſchen als grundfalſchen Anſicht ausgeht, daß das Dogma ſchon von Anfang an fix und fertig geweſen ſey, kann in jeder neuen Form nur eine abſichtliche Entſtellung der objectiv gegebenen und in ihrer Objectivität ſchon zum Bewußtſeyn gekommenen Wahrheit, eine innere Lüge ſehen und den Grund derſelben nur in äuſſern Urſachen ſuchen, wer aber die innere Arbeit kennt, die der Geiſt auf ſich nehmen muß, um das Dogma mit ſich zu vermitteln, wird auch in ſolchen Erſcheinungen, wie der Arianismus iſt, bei allem menſchlich Aeuſſerlichen, das von ſelbſt in die Augen fällt, als inneres Princip der Bewegung, ein Moment dieſes geiſtigen Vermittlungsprozeſſes erkennen müſſen.

faſſungen zu vertheidigen und in ihrer Conſequenz darzuſtellen gemeint, er ſey ſich ſelbſt keineswegs der Ergebniſſe bewußt geweſen, zu welchen ſeine Richtung und ſeine Grundſätze hinführten [44]). Auf dem Standpunct, auf welchem urſprünglich beide Theile ſtunden, hat die eine Lehre eben ſo viel oder eben ſo wenig ſpeculativen Gehalt als die andere. Der eine Theil hielt ſich an das Moment der Einheit, der andere an das des Unterſchieds. Bedenkt man nun aber, wie unbeſtimmt noch die ganze bisherige Vorſtellungsweiſe über den Unterſchied des Vaters und Sohns war, wie einſeitig man immer wieder über den Unterſchied hinwegſah, ihn zu einem völlig bedeutungsloſen Moment machte, um nur die Einheit ſo viel möglich in ihrer reinen Unmittelbarkeit feſtzuhalten, ſo kann man ein ächt ſpeculatives Intereſſe bei Arius darin nicht verkennen, daß er ſich gedrungen fühlte, aus dieſem Spiele des Unterſchieds Ernſt zu machen, und daher auch kein Bedenken trug, dem in dem Begriffe der Zeugung immer nur ideell geſezten Moment der Endlichkeit ſeine volle Realität zu geben. Die Einheit des Vaters und Sohnes kann, ſofern beide nicht blos Eins, ſondern auch unterſchieden ſind, nur eine durch den Unterſchied vermittelte ſeyn, jede Vermittlung aber iſt um ſo wahrer und reeller, je mehr auch der Unterſchied in ſeiner ganzen Tiefe und Bedeutung erkannt und aufgefaßt iſt. Wird die Lehre des Arius von dieſem Geſichtspunct aus betrachtet, ſo iſt unſtreitig das ſpeculative Intereſſe auf ihrer Seite; es ſpricht ſich ſchon in ihr die richtige Ahnung der Wahrheit aus, daß die Endlichkeit des Sohns, wenn ſie eine wahre und wirkliche ſeyn ſoll, keine andere ſeyn kann, als die Endlichkeit der Welt, allein das Einſeitige und Mangelhafte, das ihr in ſo hohem Grade anhängt, iſt, daß Arius nur in dem Momente des Unterſchieds ſtehen blieb, und aus dem Unterſchiede

44) Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 778. vgl. S. 770.

keinen Weg zur Einheit zu finden wußte, daß ihm ebendeswegen der Unterſchied, ſtatt ein bloßes Moment der Vermittlung zu ſeyn, zu einem feſten, für ſich beſtehenden Gegenſaz wurde. Inſofern kann freilich die Vergleichung der beiden einander gegenüberſtehenden Lehrbegriffe nur zum Nachtheil des arianiſchen ausfallen, ſofern es, ſo lange man noch nicht im Stande iſt, den Unterſchied als die Vermittlung der Einheit aufzufaſſen, weit beſſer zu ſeyn ſcheint, in den Unterſchied gar nicht einzugehen, als einzig nur in ihm ſtehen zu bleiben. Die Einheit, die das Reſultat der Vermittlung ſeyn ſoll, hat man auch auf dieſe Weiſe ohne Vermittlung, und alle jene bedenklichen Conſequenzen, auf welche die einſeitige Verfolgung des Moments des Unterſchieds führen muß, bleiben abgeſchnitten. Nur iſt dabei nicht zu vergeſſen, daß die unvermittelte Einheit nur die Einheit des Glaubens, nicht die des Wiſſens iſt, und daß, wenn früher oder ſpäter, dieſe unmittelbare, blos geglaubte, Einheit auch eine gewußte werden ſoll, der vom Glauben zum Wiſſen führende Weg kein anderer ſeyn kann, als derſelbe, welchen der beſtrittene Gegner ſchon lange zuvor zu betreten gewagt hat. Aus dieſer Feſtſtellung des urſprünglichen Verhältniſſes der beiden Lehrbegriffe ergibt ſich von ſelbſt, was von der Anſicht derer zu halten iſt, welche den Urſprung des Arianismus theils in einem dialektiſchen, theils in einem kosmologiſchen Intereſſe finden wollen. Welchen Antheil die Dialektik an der Entſtehung der arianiſchen Lehre hatte [45]), läßt ſich nicht verkennen. Es liegt dieß auch ganz in der

45) Vgl. Lange, der Arianismus in ſeiner urſprünglichen Bedeutung und Richtung, in Illgen's Zeitſchr. für die hiſt. Theol. IV. 2. S. 75. f. (vgl. V. 2. S. 26. f.). Es ſoll gezeigt werden, daß der ganze Streit blos aus der Dialektik hervorging, und nur durch gegenſeitig aufgeſtellte Conſequenzen begonnen und fortgeſezt wurde.

Natur der Sache. Da es dem Arius vor allem darum zu thun war, den Unterſchied hervorzuheben und in ſeinem ganzen Umfang geltend zu machen, ſo konnte dieß nur vermittelſt des dialektiſch unterſcheidenden und trennenden Verſtandes geſchehen. Daß aber Arius dieſe dialektiſche Richtung nahm, und das Moment des Unterſchieds in ſeiner ganzen Schärfe ins Auge faßte, kann nur aus der ſpeculativen Bedeutung erklärt werden, welche die Hervorhebung dieſes Moments gerade auf dieſem Puncte der Entwicklung des Dogma haben mußte, wie es ja überhaupt auf dem höhern und allgemeinern Standpunct des Entwicklungsgangs der Sache ſelbſt nicht für zufällig gehalten werden kann, ob der Einzelne nach ſeiner beſtimmten Individualität gerade ſo oder anders in denſelben eingreift. Aus einem kosmologiſchen Intereſſe wollte Schleiermacher den Urſprung des Arianismus herleiten [46]), aus dem Intereſſe, dadurch, daß der Sohn an die Spize der endlichen Weſen geſtellt, und ihm ein Anfang vor dem Anfang der Dinge gegeben wurde, einen Anknüpfungspunct für die Reihe der geiſtigen Weſen zu finden und die Kluft zwiſchen dem ſchlechthin Unendlichen und dem Endlichen auszufüllen. Allein dieſe Kluft konnte ja der Arianismus ebendeswegen nicht ausfüllen, weil er den Sohn ſelbſt in die Reihe der endlichen Geſchöpfe ſezte. Gleichwohl kann man ſagen, der Arianismus ſey von einem kosmologiſchen Intereſſe ausgegangen, ſofern er die Tendenz hatte, die Endlichkeit des Sohns der Endlichkeit der Welt gleichzuſezen, dieſes kosmologiſche Intereſſe war aber kein anderes, als das eigentlich ſpeculative, das ihm zu Grunde lag, dem Unterſchied des Sohnes vom Vater dadurch erſt ſeine wahre reelle Bedeutung zu geben, daß die Endlichkeit des Sohns in die Endlichkeit der geſchaffenen Welt ſelbſt geſezt wurde.

---

46) Vgl. die oben genannte Abhandlung S. 351.

Nach dem bisherigen Gange der Streitigkeiten und Verhandlungen über das Dogma von der Trinität kann man voraus ſchon keine andere Entſcheidung erwarten, als auf der Synode zu Nicäa erfolgte. Das entſchiedene Uebergewicht fiel ja ſchon bisher zulezt immer wieder auf die Seite der Einheit des Sohns mit dem Vater. Das Eigenthümliche des nicäniſchen Symbols iſt in den Beſtimmungen enthalten, daß der Sohn aus dem Weſen des Vaters gezeugt, gezeugt nicht geſchaffen, gleichen Weſens mit dem Vater (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ) ſey. An dem Begriff der Homouſie hängt das ganze Moment dieſes erſten allgemeinen, von einer ökumeniſchen Synode aufgeſtellten Symbols. Daß die Väter der Synode gerade das Wort ὁμοούσιος wählten, um mit demſelben die weſentlichſte Beſtimmung ihrer Formel auszudrücken, kann, nachdem das Wort ſchon früher mit einer gewiſſen Auszeichnung in den dogmatiſchen Sprachgebrauch des Gebiets, das der Streit betraf, eingeführt worden war, nicht befremden. Auch daran iſt nichts gelegen, ob, worüber die Darſtellung bei Athanaſius und Euſebius von Cäſarea verſchieden lautet [47]), der Nachdruck, mit welchem auf das Wort ὁμοούσιος und die Beſtimmungen, die mit demſelben bezeichnet werden ſollten, gedrungen wurde, von den Biſchöfen oder dem Kaiſer ausging, indem in jedem Fall das Intereſſe, das Conſtantin für das Wort ὁμοούσιος auf der Synode zeigte, ihm nur von Biſchöfen, die Gegner des Arius waren, mitgetheilt worden ſeyn kann. Wichtiger iſt die Frage, welchen Begriff man damals, als das in der Geſchichte dieſer Streitigkeiten eine ſo bedeutende Rolle ſpielende Wort zuerſt in ſeiner Bedeutung auftrat, mit demſelben verband. Doch auch darüber ſcheint kaum ein Zweifel ſeyn zu können, indem ja die Formel ſelbſt den Ausdruck dadurch erklärt, daß ſie zugleich ſagt, der Sohn ſey aus dem

47) Vgl. Neander a. a. O. S. 793. Möhler a. a. O. I. S. 235.

Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς) und die Zeugung der Erschaffung entgegensezt. Was Athanasius über die Veranlassung und den Zweck der in diesen Ausdrücken gegebenen Bestimmungen mittheilt [48]), kann nur dazu dienen, diese Ansicht zu bestätigen. Die Väter wollten, wie Athanasius erzählt, der Lehre des Arius, daß der Sohn aus Nichts sey, nur die Bestimmung entgegensezen, daß er aus Gott sey, da aber die Arianer die Formel so deuteten, daß auch vom Sohne nur in dem Sinne gesagt wurde, er sey aus Gott, in welchem man überhaupt von allem sagen kann, daß es aus Gott ist, so wurde dafür der bestimmtere gesezt, der Sohn sey aus dem Wesen Gottes, damit nicht das Seyn aus Gott für das Gemeinsame des Sohns und der geschaffenen Dinge gehalten, sondern der Unterschied anerkannt würde, alles Andere sey geschaffen, der Logos allein aber aus dem Vater. Die Bischöfe wollten sodann weiter in die Formel die Bestimmung aufnehmen, der Logos sey die wahrhafte Kraft Gottes, das Ebenbild des Vaters, diesem in allem ganz ähnlich, unveränderlich, ewig, unzertrennlich vom Vater, ewig bei ihm, wie der Abglanz des Lichts. Die Arianer ließen sich diese Bestimmungen gefallen: sie schienen ihnen mit der Voraussezung, daß der Sohn ein Geschöpf sey, nicht zu streiten. Gott ähnlich sey ja auch der Mensch, 1. Cor. 11, 7., ebenso könne der Sohn ewig genannt werden, wie von allem gesagt werde 2. Cor. 4, 11., ewig leben wir, in Gott sey auch der Sohn, wie es alle Menschen seyen, Ap. Gesch. 17, 28. u. s. w. Da nun die Väter diese Arglist bemerkten, sahen sie sich wiederum genöthigt, eine bestimmtere Formel zu wählen und schrieben daher, der Sohn sey gleichen Wesens mit dem Vater (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ), um damit auszudrücken, der Sohn sey nicht blos ähnlich, sondern derselbe der Aehnlichkeit nach aus dem Vater, und

48) De decr. syn. Nic. c. 19. f. De synodis c. 36.

die Aehnlichkeit und Unveränderlichkeit des Sohns ſey eine andere, als die Nachahmung, die bei uns möglich iſt, wenn wir auf dem Wege der Tugend durch Beobachtung der Gebote eine gewiſſe Aehnlichkeit mit Gott erlangen. Körper, die einander ähnlich ſind, können deswegen doch durch einen großen Abſtand von einander getrennt ſeyn, wie dieß bei den Söhnen der Menſchen in Hinſicht ihres Verhältniſſes zu den Eltern der Fall iſt. Da aber die Erzeugung des Sohns aus dem Vater von der Natur der Menſchen verſchieden iſt, und da der Sohn nicht blos ähnlich, ſondern auch unzertrennlich verbunden iſt mit dem Weſen des Vaters, indem der Logos immer im Vater und der Vater immer im Logos iſt, und der Sohn ſich zum Vater verhält, wie der Abglanz zum Licht, ſo nannte ihn die Synode in dieſem Sinne treffend ὁμοούσιος, um den böſen Sinn der Häretiker zu vernichten und die Verſchiedenheit des Logos von den Geſchöpfen auszudrücken. Deswegen ſezten ſie auch unmittelbar hinzu: „die aber ſagen, der Sohn Gottes ſey aus Nichts, oder geſchaffen, oder veränderlich, oder gemacht, oder aus einer andern Subſtanz, dieſe anathematiſirt die heilige katholiſche Kirche,“ zum deutlichen Beweis, daß durch das ἐκ τῆς οὐσίας und das ὁμοούσιος alle jene gottloſen Formeln ausgeſchloſſen werden ſollen. Wer nicht arianiſch denkt, muß es mit der Synode halten. Er hat daher nur dann die richtige Anſicht von dem Verhältniß des Sohns zum Vater, wenn er es aus dem Geſichtspunct des Verhältniſſes, in welchem der Abglanz zum Licht ſteht, betrachtet, und dieſes Verhältniß als das Bild der Wahrheit nimmt. Die Einwendung, daß die Ausdrücke, deren die Synode ſich bediente, nicht in der Schrift ſich finden, können von keiner Bedeutung ſeyn, da der Sinn, welchen die Worte ausdrücken, deutlich genug in der Schrift enthalten iſt. An etwas Körperliches aber dürfe man, erinnert Athanaſius, auf keine Weiſe denken, man müſſe von allem Sinnlichen abſehen, und nur mit dem reinen Gedan-

sen das eigenthümliche Verhältniß des Sohns zum Vater, des Logos zu Gott, und die vollkommene Aehnlichkeit des Abglanzes mit dem Licht auffassen. Da hier nur von Unkörperlichem die Rede sey, so sey die Einheit der Natur und die Identität des Lichtes nicht zu theilen. Durchaus nothwendig sey es, sich hier an das Bild des Lichts und des Abglanzes zu halten. Wie der Abglanz in Beziehung auf die Sonne nichts Fremdes und Unähnliches sey, wie Licht und Abglanz eines und dasselbe seyen, so daß man in dem Einen immer zugleich auch das Andere sehe, so könne auch in Hinsicht des Verhältnisses des Vaters und Sohns diese Einheit und physische Eigenthümlichkeit nur mit dem Ausdruck ὁμοούσιος bezeichnet werden. Diesen Sinn haben demnach die Väter der nicänischen Synode mit ihrer Formel ausdrücken wollen [49]). Hieraus erhellt, daß mit dem Worte ὁμοούσιος nichts anders gesagt werden sollte, als was die Formel zuvor schon in der Bestimmung, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters sey, enthielt. Dasselbe geht auch aus der Art und Weise hervor, wie Eusebius von Cäsarea in einem von Nicäa aus an seine Gemeinde erlassenen Schreiben [50]) über die Verhandlungen der Synode sich erklärte. Eusebius hatte, wie er erzählt, auf der Synode eine Formel vorgeschlagen, welche die Lehre vom Sohne so faßte: wir glauben εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ τοῦ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον. Da jedoch der Kaiser das Wort ὁμοούσιος mit der Erklärung in Antrag brachte, es solle dadurch keine körperliche Affection, keine Trennung, keine Absonderung aus dem Vater vom Sohn ausgesagt wer-

49) Athanas. De decr. syn. Nic. c. 20 — 25.

50) Es ist der Schrift des Athanasius De decr. syn. Nic. angehängt und auch von Theodoret H. E. I, 11. mitgetheilt.

den, indem ja die immaterielle, geiſtige, unkörperliche Natur alle körperlichen Affectionen ausſchlieſſe, ſo nahmen die Biſchöfe dieſen Ausdruck in die Formel auf, und auch Euſebius gab ſeine Zuſtimmung, indem er ſich nach genauer Prüfung überzeugte, daß durch das Wort ὁμοούσιος nichts Körperliches auf das Verhältniß des Sohns zum Vater übergetragen [51]), ſondern nur dieß ausgedrückt werden ſoll, der Sohn habe keine Aehnlichkeit mit den Geſchöpfen, ſondern ſey einzig nur dem Vater, der ihn erzeugt hat, auf jede Weiſe ähnlich, er ſey aus keiner andern Subſtanz und Hypoſtaſe, als der des Vaters. In dieſem Sinne haben, bemerkt Euſebius, auch ſchon einige ältere Gelehrte und angeſehene Biſchöfe und Schriftſteller zur Bezeichnung des Verhältniſſes des Sohns zum Vater ſich des Worts ὁμοούσιος bedient. Aus allem dieſem iſt wohl mit Recht zu ſchlieſſen, daß das Bedenken, das Mitglieder der Synode, wie Euſebius von Cäſarea, gegen das Wort ὁμοούσιος hatten, ſich nicht ſowohl darauf bezog, daß man durch die Homouſie des Sohns dem Sabellianismus zu nahe zu kommen ſchien, als vielmehr nur in der Beſorgniß ſeinen Grund hatte, das Verhältniß des Vaters und Sohns werde zu ſehr nur nach körperlicher Weiſe gedacht. Aus dieſem Grunde hatte es Euſebius von Cäſarea, wie man wohl ſieht, abſichtlich vermieden, in die von ihm vorgeſchlagene Formel auch nur den Ausdruck οὐσία aufzunehmen [52]). Wir würden jedoch ſehr

---

51) Ὁμοούσιος ſey der Sohn ἀ κατὰ σωμάτων τρόπον, οὐδὲ τοῖς θνητοῖς ζώοις παραπλησίως· οὔτε γὰρ κατὰ διαίρεσιν τῆς οὐσίας ἔτι κατὰ ἀποτομὴν, ἀλλ' οὐδὲ κατά τι πάθος, ἢ τροπὴν, ἢ ἀλλοίωσιν τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως· τούτων γὰρ ἁπάντων ἀλλότριον εἶναι τὴν τοῦ ἀγεννήτου πατρὸς φύσιν.

52) Euſebius ſagt in ſeinem Schreiben, das ἐκ τῆς οὐσίας und das ὁμοούσιος ſey in Fragen und Antworten vielfach hin und her beſprochen und unterſucht worden, er habe auch dieſen Formeln

irren, wenn wir aus dieſer Scheu, von einer οὐσία des Vaters und einem ὁμοούσιος zu reden, ſchlieſſen wollten, dieſen Vätern ſeyen die hergebrachten Emanationsvorſtellungen um ſo fremder geweſen. Im Gegentheil ſcheint es, daß man nur deswegen Bedenken trug, die Sache geradezu mit ihrem eigentlichen Namen zu bezeichnen, weil man ſich gar zu gut bewußt war, wie wenig man ſich dieſer Vorſtellungen entſchlagen könne, ſobald es darauf ankam, das Verhältniß des Vaters und Sohns auf einen beſtimmteren Begriff und Ausdruck zu bringen, wie ja auch Athanaſius immer wieder auf das vom Licht und Lichtſtrahl genommene Bild, als die weſentliche Grundlage ſeiner Vorſtellung, zurückkam. Hieraus ergiebt ſich aber auch, wie ſehr wir den Sinn der nicäniſchen Formel verfehlen würden, wenn wir ihrer Homouſie den Begriff einer numeriſchen Einheit unterlegen wollten [53]). Ihre Homouſie iſt nur die Gleichheit des

beizuſtimmen ſich entſchloſſen, τῆς εὐσεβοῦς διδασκαλίας ὑπαγορευούσης, ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν, ἀ μὴν μέρος τῆς οὐσίας αὐτοῦ τυγχάνειν. Das Leztere war es, was Viele ſo bedenklich machte. Mit beſonderem Nachdruck ſagt daher Arius in ſeinem Schreiben an Euſebius von Nicom.: διωκόμεθα, ὅτι εἴπαμεν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν, ὅτω δὲ εἴπαμεν, καθότι οὐδὲ μερὸς θεοῦ, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένα τινός. Wie verhaßt dem Arius jeder Gedanke an Emanation war, iſt in demſelben Schreiben daraus zu erſehen, daß er, nachdem er einige genannt hat, welche den Sohn eine ἐρυγὴ, oder προβολὴ, oder συναγέννητος nennen, hinzuſezt: καὶ τούτων τῶν ἀσεβεῶν οὐδὲ ἀκοῦσαι δυνάμεθα, ἐὰν μυρίας ἡμῖν θανάτους παραπειλήσωσιν οἱ αἱρετικοί. Er ſagte dieß von dem Biſchof Philogonius von Antiochien, Hellanikus von Tripolis, Makarius von Jeruſalem, ἐπειδήπερ, wie Theodoret bemerkt, ἄδιον καὶ προαιώνιον ἔφασαν τὸν υἱὸν, καὶ τῷ πατρὸς ὁμότιμόν τε καὶ ὁμοούσιον.

53) Vgl. Münſcher, Unterſuchung über den Sinn der nicäniſchen Glaubensformel, in Henke's Magazin für Rel.-Philoſ., Exeg. u. Kirchengeſch. Bd. XII. St. 334. f.

Vaters und Sohns, ſofern beide als Perſonen zwar für ſich beſtehen, in dem Gemeinſamen ihrer Natur aber ſubſtanziell Eins ſind. Die Lehre des nicäniſchen Symbols iſt daher weſentlich dieſelbe mit derjenigen, die ſchon bisher als die rechtglaubige galt, und der Unterſchied beſteht nur darin, daß die Väter der nicäniſchen Synode jede Vorſtellung einer Unterordnung des Sohns unter den Vater, ſoweit ſie nicht durch den Begriff der Zeugung ſelbſt gegeben war, und alles, was auf eine körperliche Theilung und Trennung des göttlichen Weſens hinzuweiſen ſchien, mit der größten Strenge auszuſchlieſſen ſuchten [54]). Die Gleichheit des Sohns mit dem Vater ſollte, mit Ausnahme des Einen Puncts, eine abſolute ſeyn, allein dieſer Eine Punct ſezte doch immer wieder eine Unterordnung, welche die Gleichheit in bloße Aehnlichkeit verwandelte [55]), der Begriff der Gottheit geht, wie

---

54) Wie wenig das Wort ὁμοούσιος für ſich an numeriſche Einheit zu denken geſtattet, beweist unter anderem auch das Symbol der Synode von Chalcedon, das die Homouſie Chriſti mit der Menſchheit in demſelben Sinn feſtſezte, in welchem Chriſtus ὁμοούσιος mit Gott ſeyn ſollte. Wie ſehr man aber nach dem hergebrachten Begriff, welchen man mit dem Worte ὁμοούσιος verband, Urſache hatte, der Vorſtellung einer Theilbarkeit des göttlichen Weſens zu begegnen, kann z. B. die Stelle bei Clemens von Alex. Strom. II, 16. zeigen, wo Clemens von der Meinung ſpricht, daß die Seelen ein Ausfluß aus Gott ſeyen, und ſagt, dann müßten ſie ja ein Theil von Gott und ὁμοούσιοι mit ihm ſeyn. Vgl. Orig. In Joh. T. XIII, 25.

55) Wie geneigt man war, ſobald man nicht an dem ſtrengen Begriff der Homouſie feſthielt, ſogleich auch die Ewigkeit des Sohns fallen zu laſſen, zeigt ſchon die Vergleichung der beiden Formeln, der von Euſebius von Cäſarea der Synode vorgelegten und der von der Synode ſelbſt aufgeſtellten. Die erſtere ſagt vom Sohne blos, er ſey πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος, während die leztere ihn ohne eine

auch ſchon der Ausdruck der Formel ſelbſt zeigt, ſo ſehr in dem Begriff des Vaters auf, daß der Sohn alles, was er als Gott iſt, nur durch die Vermittlung des Vaters iſt, alſo aus dem abſoluten Gott nur zu einem mittelbaren Gott wird, und wie wenig man noch im Stande war, ſich dieſes Verhältniß, obgleich man es ſich bewußt war, daß es nur als ein immaterielles und rein geiſtiges zu betrachten ſey, anders als nach der phyſiſchen Analogie des Emanationsverhältniſſes zu denken, bedarf ohnedieß nach allem Bisherigen keiner weitern Nachweiſung.

ſolche Zeitbeſtimmung blos γεννηθεὶς ἐκ πατρὸς nennt. Hierin lag der Keim einer Differenz, die in der Folge ſehr bedeutend wurde. Nicht ohne Grund konnte daher Arius, in ſeinem Schreiben an Euſebius von Nicomedien, den Euſebius von Cäſarea und andere, überhaupt alle Orientalen, zu ſeiner Partei rechnen, ſofern ſie ſagen, ὅτι προυπάρχει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zur Synode in Conſtantinopel im J. 381.

Auf der Synode zu Nicäa hatten die Gegner des Arius geſiegt, und die Homouſie als Symbol der Orthodoxie aufgeſtellt. Allein dieſer Sieg der Homouſie über die ihr gegenüberſtehende Lehre war noch ein ſehr äuſſerlicher und zufälliger. Die Bedenken, die ſchon auf der Synode ſo viele Biſchöfe der orientaliſchen Kirche gegen die förmliche Sanctionirung eines in jedem Falle ſo zweideutigen dogmatiſchen Begriffs haben mochten, konnten zwar durch das Uebergewicht der Auctorität, mit welcher der Kaiſer auf die Aufnahme des Wortes ὁμοούσιος in das Symbol drang, für den Augenblick beſeitigt, ihrem innern Grunde nach aber nicht gehoben werden, und da kurze Zeit nach der Synode die Stimmung des Kaiſers gegen Arius ſelbſt ſich änderte, ſo war nun den verſchiedenen Meinungen und Lehrbegriffen, die einander gegenüberſtunden, und in ihrem characteriſtiſchen Unterſchied ſich immer ſchärfer gegen einander feſtſtellten, der offenſte Kampfplaz eröffnet. Der Arianismus ſiegte in den verſchiedenen Geſtalten, in welchen er jezt erſcheint, von Synode zu Synode, bis er endlich durch ſeine äuſſere und innere Haltungsloſigkeit in ſich ſelbſt zerfiel, und dem überſchwänglichen Worte, das die Urſache des langen Haders und Streites

war, die Stelle im Glaubenssymbol, die ihm schon in Nicäa eingeräumt worden war, aufs neue sanctionirt wurde, um sie nunmehr unangefochten zu behaupten. Diesen äussern Verlauf des Streits, welcher hauptsächlich dazu beigetragen hat, die Geschichte des christlichen Dogma als die Geschichte des willkürlichsten Spiels menschlicher Leidenschaften und Interessen in den schlimmen Ruf zu bringen, in welchem sie auch jezt noch bei so manchen steht, lassen wir auf sich beruhen; er hat hier für uns nur insofern Interesse, sofern in derselben Periode des offenen äussern Streits auch der innere Gehalt und Zusammenhang der verschiedenen, im Streite mit einander begriffenen, Lehrbegriffe sich entschiedener und anschaulicher herausstellte. Es sind drei wesentlich verschiedene Lehrbegriffe zu unterscheiden, der arianische, nicänisch-athanasianische und der sogenannte semiarianische, zu welchen sodann noch eine neue Form der ältern unitarischen Lehre und die Erweiterung des Streits auf die Lehre vom heiligen Geist hinzukommt.

Erstes Kapitel.

Der arianische Lehrbegriff.

Die Lehre des Arius enthält in ihrer ursprünglichen Gestalt die zwei wesentlichen Bestimmungen, daß der Sohn aus Nichts geschaffen ist und, sofern er geschaffen ist, einst nicht gewesen, sondern vom Nichtseyn erst zum Seyn übergegangen ist. Diese beiden Bestimmungen machen den Sohn wesentlich zu einem Geschöpf, und der Begriff des Geschöpfs ist es nun, an welchem der Lehrbegriff des Arius, wie wir ihn in seiner weiteren Entwicklung aus den Fragmenten der Schriften des Arius selbst kennen [1]), sich weiter fortbildete.

1) Es gehören hieher die in den Schriften des Athanasius erhaltenen Fragmente aus der Hauptschrift des Arius, der Thalia.

Da der Sohn als Geſchöpf nicht aus dem Weſen des Vaters gezeugt, ſondern nur durch den Willen des Vaters entſtanden iſt, ſomit das Weſen des Vaters nichts angeht, ſondern demſelben fremd iſt [2]), ſo iſt ſchon dadurch ein unendlich großer Abſtand zwiſchen dem Vater und Sohn geſezt, und Arius konnte daher das Verhältniß zwiſchen beiden, im Gegenſaz gegen die Homouſie ſeiner Gegner, nur als ein Verhältniß unendlicher Unähnlichkeit bezeichnen [3]). Zwar wollte Arius den Sohn, obgleich er nur Geſchöpf war, auch wieder durch einen ſpecifiſchen Vorzug vor den übrigen Geſchöpfen auszeichnen und ihn nicht in Eine Reihe mit denſelben zuſammenſtellen, allein es war unmöglich, nachdem der Sohn doch einmal in die Claſſe der Geſchöpfe geſezt war, eine beſtimmte Grenzlinie zwiſchen ihm und den übrigen Geſchöpfen ziehen zu wollen. Es iſt daher bemerkenswerth, wie Arius ſelbſt dem Sohn auch die göttlichen Prädicate, die er ihm anfangs noch beilegte, in der Folge vollends entzog. In den beiden ſchon erwähnten Schreiben an Euſebius von Nicomedien und den Biſchof Alexander von Alexandrien hatte er den Sohn nicht nur vollkommenen Gott

---

2) Vgl. das Fragm. aus der Thalia bei Athanaſius Or. c. Ar. I, 9.: ἐκ ἔστιν ἐκ τῆ πατρὸς, ἀλλ' ἐξ ἐκ ὄντων ὑπέςη καὶ αὐτὸς ἐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τῆ πατρὸς ἐσίας, und De syn. c. 15.: ξένος τῆ υἱῆ κατ' ἐσίαν ὁ πατήρ.

3) Vgl. das Fragm. aus der Thalia bei Athanaſius Or. c. Ar. I, 6.: πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τῆ θεῆ κατ' ἐσίαν ἄτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τῆ πατρὸς ἐσίας καὶ ἰδιοτητός ἐστι, τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἷς αὐτῶν τυγχάνει. — Μεμερισμέναι τῆ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοι ἀλλήλων αἱ ἐσίαι τῆ πατρὸς καὶ τῆ υἱῆ καὶ τῆ ἁγίε πνεύματος, ἀνόμοιοι ἀλλήλων πάμπαν ταῖς τε ἐσίας καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον· τὸν γῦν λόγον φησὶν εἰς ὁμοιότητα δόξης καὶ ἐσίας ἀλλότριον εἶναι παντελῶς τῆ τε πατρὸς καὶ ἁγίε πνεύματος. Vgl. De sent. Dionys. c. 23.

genannt, ſondern auch ausdrücklich von ihm geſagt, daß er unwandelbar und unveränderlich ſey, in der, wie es ſcheint, etwas ſpäter geſchriebenen Thalia [4]) aber behauptete er, was das Leztere betrifft, gerade das Gegentheil, daß der Sohn nicht unwandelbar iſt, wie der Vater, ſondern ſeiner Natur nach wandelbar. Auch der Logos hat eine wandelbare Natur, wie wir alle, und nur durch ſeine eigene Willensfreiheit bleibt er, ſo lange er will, gut, wenn er aber will, kann auch er anders werden, wie wir [5]). Dieſe Behauptung erfordert die Conſequenz der arianiſchen Lehre. Iſt der Sohn nicht von Natur Gott, iſt er wie alle andern Weſen nur ein Geſchöpf Gottes, ſo kann er auch nur als ein ſittliches, durch die Freiheit ſeines Willens ſich ſelbſt beſtimmendes, Weſen betrachtet werden. Das Princip des ſittlich Guten iſt die Freiheit des Willens, ſo ſehr aber auch der Sohn in ſittlicher Hinſicht ſich auszeichnete, ſo konnte doch, was er Göttliches hatte, nur durch die Gnade Gottes ihm mitgetheilt ſeyn. Daß Chriſtus der Logos, die Weisheit, der Sohn Gottes iſt, iſt nur Gnade, an ſich iſt Chriſtus alles dieß nicht, er iſt es nur dem Namen nach. Anfangs, ſagte Arius [6]), war Gott allein, und der Logos und die Weisheit war noch nicht. Als aber Gott uns ſchaffen wollte, dann erſt machte er einen gewiſſen (ἕνα τινὰ) und nannte ihn Logos, Weisheit, Sohn, um uns durch ihn zu ſchaffen. Es giebt daher eine doppelte Weisheit, die Eine iſt die Gott eigene und mit ihm exiſtirende, durch dieſe Weisheit iſt der Sohn geworden, und nur ſofern er an ihr Theil hat, heißt er Weisheit und Logos. Denn die Weisheit iſt er nur durch

4) Nach Athanaſius De syn. c. 15. ſchrieb er ſie, als er ſich nach ſeiner Verſtoßung aus Alexandrien bei Euſebius von Nicomedien aufhielt (zwiſchen 320 u. 325).

5) Vgl. die Fragm. aus der Thalia bei Athanaſ. Or. c. Ar. I, 5. 9.

6) Bei Athanaſ. a. a. O. c. 9.

die Weisheit geworden nach dem Willen des weiſen Gottes. Ebenſo gibt es auch einen vom Sohn verſchiedenen Logos in Gott, und nur ſofern der Sohn an dieſem Theil nimmt, wird der Sohn auch Logos genannt. Es iſt, bemerkt Athanaſius, ein auch ſonſt ausgeſprochener eigener Gedanke dieſer Häreſen, daß es viele Kräfte gibt, von welchen Eine an ſich zur Natur Gottes gehört und ewig iſt, Chriſtus aber iſt keine wahre Kraft Gottes, ſondern nur eine der vielen Kräfte, die ihm ähnlich ſind, und mit welchen er in dieſelbe Kategorie gehört [7]). So ſtreng ſoll demnach das Göttliche oder das ſchlechthin an ſich und für ſich Seyende von dem Endlichen getrennt ſeyn. Alles, was auſſer Gott göttlich iſt, iſt es nur dem Namen nach durch Uebertragung eines Begriffs, der ihm an ſich nicht zukommt. Wenn daher Chriſtus der Logos, die Weisheit, der Sohn Gottes, Gott ſelbſt iſt, ſo iſt er es nicht an ſich, ſondern nur ſofern ihm durch die Gnade Gottes dieſe Namen gegeben wurden [8]). Daß nun

---

7) Athanaſ. a. a. O. c. 5.: *Ὁ δὲ Χριστὸς ἔκ ἐστιν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεών ἐστι καὶ αὐτὸς, ὧν μία καὶ ἡ ἀκρὶς καὶ ἡ κάμπη ἡ δύναμις μόνον, ἀλλὰ καὶ μεγάλη προσαγορεύεται* (Joël 2, 2.), *αἱ δ' ἄλλαι πολλαὶ καὶ ὅμοιαί εἰσι τῷ υἱῷ, περὶ ὧν καὶ Δαβὶδ ψάλλει λέγων· κύριος τῶν δυνάμεων* (Pſ. 23, 10.).

8) Athanaſ. a. a. O. c. 5. vgl. c. 6.: *εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' ἐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλα πάντες, ἕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός.* c. 9.: *ἐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς — ἐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ πατρὸς λόγος ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις.* Er iſt es nicht wahrhaft, ſondern nur *θέσει, καὶ μετοχῇ καὶ κατ' ἐπίνοιαν* (der bloßen Vorſtellung nach). Ueber den Gegenſaz von *φύσις* und *θέσει* vgl. De sent. Dion. c. 23.: *ἐκ ἐστι μὲν κατὰ φύσιν καὶ ἀληθινὸν τοῦ θεοῦ υἱὸς, κατὰ θέσιν δὲ λέγεται καὶ ἕτος υἱὸς, ὡς κτίσμα.* Vgl. auch Theod. H. E. I, 3.

aber Chriſtus gerade als ein Einzelner unter ſo vielen mit ihm in dieſelbe Claſſe gehörenden (als εἷς τις) durch die Gnade Gottes eine ſo hohe Auszeichnung erhielt, kann ſeinen Grund nur in ſeiner ſittlichen Würdigkeit haben, das Eigene iſt aber, daß Arius Chriſtus dieſe ſittliche Würdigkeit nicht als Logos in ſeinem vormenſchlichen Daſeyn, ſondern nur in ſeiner menſchlichen Exiſtenz erproben läßt [9]). Auf dieſe Weiſe wird die ganze höhere göttliche Würde Chriſti nur vom menſchlichen Standpunct aus betrachtet, Chriſtus iſt, auch was er als Gott iſt, weſentlich nur als Menſch und nur in Beziehung auf ſein menſchliches Seyn, und es fehlt daher auch der Vorſtellung des Arius an allem innern Zuſammenhang der Sache ſelbſt, wenn Chriſtus, obgleich er nur Menſch iſt, ein endlicher Geiſt, wie alle andern menſchlichen Geiſter, auf der andern Seite auch wieder ſo ausgezeichnet wird, daß er der Schöpfer der Menſchen und der Welt überhaupt ſeyn ſoll. In dieſer Hinſicht kann es keineswegs nur als eine falſche Darſtellung der Lehre des Arius angeſehen werden, wenn ſchon ſein erſter Gegner, der Biſchof Alexander, dieſelbe mit der Lehre des Paulus von Samoſata zuſammenſtellt [10]), und als das Characteriſtiſche her-

9) Vgl. Athanaſ. a. a. O. c. 5.: διὰ τοῦτο (weil Chriſtus δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτὸς ὢν φύσεως) φησὶ, καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν (daß er Logos und Sohn heißt) δέδωκεν, ἣν ἐνδεχόμενος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα, ὥστε ἐξ ἔργων αὐτῷ, ὧν προέγνω ὁ θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκεν.

10) In dem Schreiben bei Theodoret H. E. I, 3.: ἡ ἐναγχος ἐπαναζᾶσα τῇ ἐκκλησιαζικῇ εὐσεβείᾳ διδασκαλία Εὐβιανός ἐστι καὶ Ἀρτεμᾶ, καὶ ζῆλος τῶ κατὰ Ἀντιόχειαν Παύλε τῶ Σαμοσατέως, συνόδῳ καὶ κρίσει τῶν ἁπανταχῆ ἐπισκόπων ἀποκηρυχθέντος τῆς ἐκκλησίας, ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνας. Ὧν τῆς ἀσεβείας τὴν τρύγα ἐξέροφηκότες νῦν ἡμῖν οἱ ἐξ ἐκ ὄντων ἐπεφύμιαν τὰ ἐκείνων κεκρυμμένα

vorhebt, daß Chriſtus nur in Folge der göttlichen Präſcienz vor allen auserwählt worden ſey [11]), nur deswegen, weil Gott vorausſah, daß er ungeachtet ſeiner wandelbaren Natur durch die Vollkommenheit ſeines ſittlichen Strebens immer im Guten beharren werde, ſo daß Petrus und Paulus, wenn ſie daſſelbe ſittliche Streben gehabt hätten, auch auf dieſelbe Weiſe, wie Chriſtus, Söhne Gottes hätten werden können.

μοσχεύματα, Ἀρειώς τε καὶ Ἀχιλλᾶς, καὶ ἡ τῶν σὺν αὐτοῖς πορρευομένων σύνοδος, καὶ ἐκ οἱδ' ὅπως ἐν Συρίᾳ χειροτονηθέντες ἐπίσκοποι τρεῖς διὰ τῆ συναινεῖν αὐτοῖς ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπεκκλίνα. Der hier genannte antiocheniſche Presbyter Lucian ſcheint ſogar auch auf einen hiſtoriſchen Zuſammenhang des Arius mit der antiocheniſchen Kirche hinzuweiſen. Es iſt derſelbe Lucian, als deſſen Schüler ohne Zweifel Arius ſelbſt ſich bekennt, wenn er in ſeinem Schreiben an Euſebius von Nicomedien dieſen als Συλλουκιανιςῆς anredet. Paulus und Lucian waren zwar in Antiochien aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen worden: demungeachtet iſt, was in der Folge das Characteriſtiſche der antiocheniſchen Schule wurde, das Beſtreben, das Menſchliche und Göttliche ſchärfer auseinander zu halten und das Menſchliche zum eigentlichen Standpunct für die Betrachtung des Göttlichen zu machen, keine andere Richtung als dieſelbe, die ſchon in Paulus und Lucian, nur ſchroffer und einſeitiger, hervortritt. Derſelben Richtung folgte nun auch Arius, deswegen hielt er ſich, wie Alexander unmittelbar nach den zuvor angeführten Worten ſagt, an ſolche Stellen der Schrift, in welchen von dem Leiden des Erlöſers, ſeiner Erniedrigung und Entäuſſerung, ſeiner Armuth und allem, was er um unſerer willen unternahm, die Rede iſt, um damit die urſprüngliche und ewige Gottheit Chriſti herabzuſezen. Das Subſtanzielle ſollte das Menſchliche ſeyn, daher konnte das Göttliche als Gegenſtand des ſittlichen Strebens zulezt nur ein Accidens des Menſchlichen ſeyn.

11) A. a. O.: προγνώσει καὶ προθεωρίᾳ περὶ αὐτῆ εἰδότα τὸν θεὸν ἐξειλέχθαι αὐτὸν ἀπὸ πάντων — διὰ τρόπων ἐπιμέλειαν καὶ ἄσκησιν μὴ τρεπόμενον ἐπὶ τὸ χεῖρον.

hieraus ergibt ſich von ſelbſt als nothwendige Folge, daß auch Arius, wie Paulus von Samoſata, Chriſtus nur für einen gewordenen Gott, für einen vergöttlichten Menſchen halten konnte[12]). Alle göttlichen Prädicate, welche Chriſtus, abgeſehen von ſeiner menſchlichen Exiſtenz, gegeben werden, heben ſich daher von ſelbſt auf, ſie haben die menſchliche Exiſtenz ſchon zu ihrer Vorausſezung, und können nicht als eine von ihr unabhängige, an ſich ſeyende Beſtimmung der Perſönlichkeit Chriſti betrachtet werden, ſie ſind eine bloße Abſtraction, deren concrete Realität nur im menſchlichen Leben Chriſti liegt. Auf dieſem Puncte zeigt ſich nun erſt vollends, wie ſehr die ganze Betrachtungsweiſe des Arius der ſeiner Gegner entgegengeſezt iſt. Dem Göttlichen ſteht das Menſchliche, dem Natürlichen das Sittliche gegenüber. Was Chriſtus vor allen andern Menſchen auszeichnet, iſt nichts an ſich Seyendes, kein metaphyſiſcher Vorzug der Natur, ſondern nur der höhere Grad des Sittlichen in ihm, und zwar nicht ſowohl der ſittlichen Kraft, da die ſittliche Kraft aller in der ſittlichen Freiheit eine und dieſelbe iſt, als vielmehr nur der ſittlichen Thätigkeit. Im ganzen Umfange der endlichen Welt und der menſchlichen Natur gibt es nichts wahrhaft und an ſich Göttliches, aber gleichwohl iſt auch ſo dem endlichen Geiſt die Theilnahme am Göttlichen nicht verſagt, er kann durch ſein eigenes Streben, durch die ſittliche Vollkommenheit, die er vermöge ſeiner freien Selbſtbeſtimmung erlangen kann, zu göttlicher Würde ſich emporheben. Dabei iſt aber nur überſehen, daß eine ſolche Vergöttlichung des Menſchlichen, wenn der Vater und der Sohn ſo ſchlechthin getrennt und weſentlich verſchieden ſeyn ſollen, wie Arius behauptet, entweder etwas an ſich Bedeutungsloſes, der wahren Reali-

12) Vgl. das Fragm. aus der Thalia bei Athanaſ. Or. c. Ar. I, 9.: *οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη.*

tät Ermangelndes, im bloßen Namen Beſtehendes iſt, oder wenn ſie eine reelle Bedeutung haben ſoll, ebendeswegen auch jener Unterſchied nicht der weſentliche abſolute Gegenſaz ſeyn kann, der er der Vorausſezung nach ſeyn ſoll. Denn was wäre jede Theilnahme am Göttlichen, jede auch noch ſo vollkommene Vergöttlichung des Menſchlichen, wenn dabei doch das Weſen Gottes dem Menſchen völlig fremd und verſchloſſen bleibt, zwiſchen Gott und dem Menſchen nur ein äuſſerliches Verhältniß iſt? Iſt aber dieß nicht die nothwendige Conſequenz der Lehre des Arius, wenn, wie Arius lehrt, das Weſen des Vaters den Sohn nichts angeht, der Sohn ſeinem ganzen Weſen nach ein anderer iſt, als der Vater, wenn dieſe abſolute Trennung und Verſchiedenheit des Sohnes von dem Vater und dem Weſen Gottes den Sohn in die Reihe der Geſchöpfe herabſezt, ſomit was vom Sohn, als einem bloßen Geſchöpf, gilt, auch von dem endlichen Geiſt überhaupt, auch von dem Menſchen gelten muß?

Man hat den Character des Arianismus in die Trennung der Welt von Gott geſezt. Möhler bezeichnet ihn ſo, und glaubt, als oberſten Grundſaz, aus dem alles übrige fließe und auf welchen alles zurückgehe, die Behauptung anſehen zu müſſen: die Schöpfung könne die unmittelbare Thätigkeit Gottes auf ſie nicht ertragen, Gott könne an ſich nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Endlichen ſtehen, und es gezieme ſich auch für ſeine Würde nicht [13]). Daher haben die Arianer ein Zwiſchenweſen zwiſchen Gott und der

13) Athanaſius Or. c. Ar. II, 24.: φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἐώρα, μὴ δυναμένην μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀοράτου καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα, καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου ὕστως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. Ταῦτα δ' μόνον εἰρήκασιν, ἀλλὰ καὶ γεγράφασι τετολμήκασιν ὁ Εὐσεβιός τε καὶ Ἄρειος καὶ ὁ Θύσας Ἀζήριος.

Welt aufgeſtellt, das beide zu vermitteln die Aufgabe habe. Das ſey ihnen der Sohn Gottes. Gott ſchuf zuerſt die Welt durch ihn, dann erlöste er ſie durch ihn. Wenn ſie aber ſagten, Gott habe die Welt durch ihn geſchaffen, ſo haben ſie nicht gemeint, daß der Sohn eigentlich die ſchöpferiſche Kraft in ſich ſelbſt gehabt habe. Den eigentlichen Logos Gottes, die wahrhafte göttliche Weisheit, die eigentliche ſchöpferiſche Kraft haben ſie im Sohne nicht anerkannt, ſondern ihn vielmehr für einen bloßen Künſtler gehalten, und geſagt, er habe das Schaffen gelernt, von Gott, was ſie auch ſo ausdrückten: die Schöpfung komme dem Vater zu, die Geſchöpfe gehören dem Sohn [14]). Dieß könne wohl keinen andern Sinn haben, als den: der Vater ſey der eigentliche Herr des Univerſums und der Schöpfer der Geſeze, nach welchen es geformt werden ſollte, da er aber auf daſſelbe nicht unmittelbar einwirken konnte, ohne es gleichſam bei ſeinem Entſtehen durch ſeine Gegenwart, durch ſeine Majeſtät, die das Geſchöpf nicht aushalte, wieder zu vernichten, ſo ſey der Sohn an ſeine Stelle getreten und habe das Techniſche der Schöpfung übernommen und für die Erhaltung der Geſchöpfe geſorgt. Die Ideen nehme der Sohn vom Vater und trage ſie auf die wirkliche Schöpfung über, daher ſey der Sohn Gottes nach dem arianiſchen Syſtem nicht weit von dem gnoſtiſchen Demiurg verſchieden [15]). Dieſe

14) Athanaſ. a. a. O. II, 28. 25.

15) Athanaſius der Große. I. S. 195. f. Möhler ſagt zur Characteriſtik des Arianismus noch weiter S. 198.: es ſey in der That ein Polytheismus durch den Arianismus eingeführt worden, und wir können ihn darum auch das Beſtreben nennen, ein helleniſches Chriſtenthum zu erzeugen. Die Trennung der Welt von Gott, in welche Möhler den eigentlichen Character des Arianismus ſezt, iſt der Standpunct des Judenthums. Inſofern ſchon ſtimmt es nicht gut zuſammen, beides zugleich zur Characteriſtik des Arianismus zu ſagen, daß er die Welt

Auffaſſung des Arianismus, ſo richtig ſie im Allgemeinen iſt, bringt doch aus dem Grunde nicht ganz in das Weſen

---

von Gott trenne, und daß er einen helleniſchen Polytheismus einführe. Wie aber das Erſtere nur in einem beſchränkten Sinn vom Arianismus geſagt werden kann, ſo auch das Lezztere. Polytheiſtiſch oder helleniſch kann man den Arianismus nur inſofern nennen, ſofern er dem Einen an ſich ſeyenden Gott einen nicht wirklichen zur Seite ſezt, das Göttliche in Chriſtus ihm nur etwas ſubjectiv Vorgeſtelltes iſt. Der große Unterſchied iſt aber, daß, während dem Heidenthum das Göttliche überhaupt nur in der ſubjectiven Vorſtellung und Einbildung exiſtirt, Arius es als ein ſolches betrachtet, das durch die ſittliche That realiſirt werden ſoll. Das Weſentliche ſeines Standpuncts iſt nicht das ſubjectiv Vorgeſtellte, ſondern die ſittliche Freiheit des Subjects. Auch Baumgarten-Cruſius (Lehrb. der K.G. S. 261.) characteriſirt den Arianismus richtig als platoniſirendes Heidenthum. Man bedenke in dieſer Hinſicht nur, wie der Arianismus mit dem Grundſaz der pſeudoclementiniſchen Homilien, daß das Gezeugte dem Ungezeugten nicht gleichgeſtellt werden kann (ſ. oben S. 155.), zuſammenſtimmt. Das iſt die zum Weſen des Judenthums gehörende Trennung des Endlichen und Unendlichen. Wenn nun gleichwohl der Arianismus den Sohn Gott nennt, ſo kann man dieß als das heidniſche Element in ihm betrachten, aber es erhellt von ſelbſt, wie ſehr dieß nur etwas Secundäres und Untergeordnetes iſt. Freilich ſcheint das θεοποιηθῆναι, ſofern es durch die ſittliche That geſchieht, gleichfalls zum Character des Heidenthums, wenigſtens des helleniſchen, zu gehören, allein auch dieſes ethiſche Element hatte im Hellenismus doch nur eine mythiſche Bedeutung, und es drückt ſich daher auch in ihm nur der zuvor bemerkte Character aus. — Uebrigens characteriſirten auch ſchon die Alten den Arianismus ſo, er ſey ἡ τῆς ἰουδαϊκῆς ἀπάτης συνήγορος, ἐχθρά τι καὶ τῆς ἑλληνικῆς ἀθεΐας· τῷ μὲν γὰρ κτιστὸν ἀναπλάττειν θεὸν, τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀπάτης συνήγορος γίνεται, τῷ δὲ μὴ παραδέχεσθαι τὸν υἱὸν, τὴν ἰουδαικὴν συνίστησι πλάνην. Gregor von Nyſſa Contra Eunom. XII. S. 728.

der Sache ſelbſt ein, weil die hier ſo offen vor Augen liegende Conſequenz, daß wenn die Welt in ihrer Endlichkeit die unmittelbare Einwirkung Gottes nicht ertragen konnte, auch der Sohn, als endliches Geſchöpf, in demſelben Verhältniß zu Gott ſtehen mußte, ſchon dem Arius ſelbſt keineswegs entging. Denn woraus anders, als hieraus, ſollen wir es uns erklären, daß Arius den Sohn, ungeachtet ſeines Verhältniſſes zum Logos und zur Weisheit Gottes, ſo ſehr in die Claſſe der endlichen Geſchöpfe ſezt, daß zwiſchen ihm und den übrigen Menſchen ſchlechthin kein weſentlicher Unterſchied ſtattfindet. Alle jene Prädicate, welche den Sohn mit einer höheren metaphyſiſchen Würde an die Spize der Schöpfung ſtellen und zum Organ der Weltſchöpfung machen, verlieren von ſelbſt ihre Bedeutung: der Sohn iſt ein endlicher Geiſt, wie der Geiſt aller andern Menſchen. Wenn daher auch Arius ſelbſt und die Arianer des erwähnten Arguments ſich bedienten, ſo drückt es in keinem Falle die Grundidee ihrer Anſicht aus. Demungeachtet iſt als der Character des Arianismus die Trennung der Welt von Gott, oder der abſtracte Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen anzuſehen, nur iſt dieß blos die Eine Seite des Arianismus, die negative, welcher auch eine poſitive gegenüberſteht. Wenn nämlich die Gottheit in der abſtracten Abſolutheit ihres Weſens ſich ſo ſpröde und verſchloſſen gegen das Endliche verhält, daß ſie von ihrem Weſen demſelben nichts mittheilt,

---

Schärfer und treffender bezeichnet Gregorius von Nazianz den judaiſirenden Character des Arianismus ſo (Orat. I. T. I. S. 16.): τὰς φύσεις τέμνοντας κατὰ τὴν Ἀρείου καλῶς ὀνομασθεῖσαν μανίαν εἰς Ἰουδαϊκὴν πενίαν (der abſtracte, unterſchiedsloſe Monotheismus des Judenthums) κατακλεισθῆναι καὶ φθόνον ἐπεισάγειν τῇ θείᾳ φύσει, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ τὴν θεότητα περιγράφοντας, ὥσπερ δεδοικότας, μὴ διαφθείροιτο ἡμῖν ὁ θεός, θεῷ πατρὶ ὢν ἀληθινῷ καὶ ὁμοτίμῳ τὴν φύσιν.

und das Endliche in keine andere Gemeinſchaft mit dem endlichen kommen kann, als in eine blos vorgeſtellte ſcheinbare, ſo ſieht das endliche Subject ſich genöthigt, ihm auf dieſem Wege verſagte Gemeinſchaft mit dem E lichen oder Abſoluten auf einem andern zu ſuchen. Das liche Subject erweckt in ſich ſelbſt das Bewußtſeyn der endlichkeit, freilich nur einer ſolchen, die in der Unendli der ſittlichen Freiheit und des ſittlichen Strebens be deren Ziel aber zulezt doch nur die Erlangung göttlicher W die Vergöttlichung des Menſchlichen ſeyn kann. Dieß iſt eigenthümliche Standpunct des Arius. So wenig er auch mit einer Homouſie des göttlichen Weſens befreu konnte, da er in ihr nur ein der Gottheit unwürdiges, rem Begriff widerſtreitendes, Herabziehen ihres abſol Weſens in die endlichen Verhältniſſe des natürlichen Lebens ſo wichtig war ihm dagegen die Idee des Sittlichen, die erkennung der Wahrheit, daß das ſittliche Streben einen nern abſoluten Werth in ſich habe. Dieſes Bewußtſeyn in der Lehre des Arius klar darin ausgeſprochen, daß A ſo wenig er auch von einem an ſich ſeyenden natürli Sohn Gottes wiſſen wollte, darum doch die Idee eines E nes Gottes keineswegs fallen ließ, ſondern die volle friedigung ſeines religiöſen Bewußtſeyns in der Idee Sohnes fand, welcher alle göttlichen Prädicate, die man beilegen konnte, nur der Vollkommenheit ſeines ſittl Strebens verdankte. Die große Verſchiedenheit der b hier einander gegenüberſtehenden Standpuncte läßt ſich näherer Betrachtung nicht verkennen. Der eine Standp iſt der der Objectivität, auf welchem das Göttliche das mittelbar Gegebene iſt, und das Subject ſich nur rec zu demſelben verhalten kann, der andere Standpunct iſt der Subjectivität, auf welchem das Göttliche, das Abſ nicht blos das unmittelbar Gegebene, ſondern auch das d die eigene Thätigkeit des Subjects ſelbſt Geſezte ſeyn

r Standpunct des ſittlichen Bewußtſeyns [16]), des freien bſtbewußten Ichs, das je mehr es in der Idee der ſitt-

16) Um den Unterſchied der beiderſeitigen Standpuncte noch klarer in's Licht zu ſezen, und die obige Behauptung, daß die Idee des ſittlich Abſoluten ein ſehr weſentliches Moment der urſprünglichen arianiſchen Lehre iſt (was gewöhnlich gar nicht beachtet wird), noch evidenter darzuthun, mag hier noch Folgendes bemerkt werden: Die Arianer beriefen ſich, wie wir aus Athanaſius Or. c. Ar. I, 37. ſehen, beſonders auf Phil. 2, 6. Pſ. 45, 8. Wenn er deswegen erhöht, einer Gnade gewürdigt und geſalbt worden iſt, ſchloßen ſie aus dieſen Stellen, ſo hat er demnach einen Lohn für ſein ſittliches Wollen empfangen. Darauf erwiedert Athanaſius: Wenn er, was er hatte, als Lohn für ſein ſittliches Wollen empfing, und es nicht gehabt hätte, wenn er nicht durch die That bewieſen hätte, daß es ihm fehle, ſo muß er, da er dieß durch Tugend und ſittliche Vervollkommnung erlangt hat, mit Recht auch deswegen Sohn und Gott genannt werden, und er iſt demnach nicht ein wahrhafter Sohn, denn nur, was phyſiſch aus Einem iſt, iſt ein wahrhaft Erzeugtes. Die, welche nur in Folge der Tugend und Gnade ſo heißen, haben die erhaltene Gnade nur ſtatt der Natur, ſind etwas anderes, als das ihnen Gegebene, wie dieß bei den Menſchen der Fall iſt, welche des heiligen Geiſtes theilhaftig werden. Iſt Chriſtus, wie die Arianer behaupten, auch nur ein ſolcher, ſo kann er den Namen Sohn nicht von Anfang gehabt haben, εἴγε τοῦτο τῶν ἔργων ἔπαθλον ἔσχε καὶ προκοπῆς, ἐκ ἄλλης, ἢ τῆς ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος. Was war er alſo vorher, wenn er damals erſt erhöht und Sohn genannt worden iſt, als er Menſch wurde? Denn es iſt klar, daß er nicht das Fleiſch beſſer gemacht hat, ſondern ſelbſt durch das Fleiſch beſſer geworden iſt, wenn er damals erſt, als er Menſch wurde, Sohn genannt wurde. Sie müſſen daher nothwendig zulezt ſagen, daß er vorher noch gar nicht war, ſondern überhaupt von Natur nur Menſch iſt, und ſonſt nichts. Das iſt aber nicht die Lehre der Kirche, ſondern die Meinung des Samoſateners und der jezigen Juden. Daher iſt er nicht als Menſch erſt nachher Gott geworden, ſondern als Gott wurde er nach-

lichen Freiheit ſeiner Unendlichkeit ſich bewußt wird, um
mehr auch alle Machtvollkommenheit des Abſoluten an ſ
zieht, und zulezt die in ihrem tranſcendenten Jenſeits ſ
ſchnöde in ſich ſelbſt abſchlieſſende Gottheit in eine bloße V
ſtellung des ſubjectiven Bewußtſeyns umwandelt. Dieſe w
tere Conſequenz des Standpuncts der Subjectivität lag
lerdings auſſerhalb des Geſichtskreiſes des Arius, wenn w
aber auch nur bei dem Gegenſaz des Natürlichen und Si
lichen, des Objectiven und Subjectiven, wie derſelbe ſein
Lehre vom Sohn Gottes deutlich genug zu Grunde lie
ſtehen bleiben, ſo können wir ihm das tiefere Bewußtſe
des Standpuncts, auf welchem er ſich ſeinen Gegnern g
genüber befand, nicht ganz abſprechen [17]), und wenn w

her Menſch, um uns zu vergöttlichen. Ohne einen wahrhafte
Sohn aber gibt es auch keine υἱοθεσία. Daher will Athana
ſius von einer ſolchen προσθήκη und βελτίωσις nichts wiſſen
und er ſieht in dieſer Lehre, nach welcher Chriſtus erſt gewor
den iſt, was er an ſich noch nicht war, ſomit an ſich nich
Gott, ſondern nur Menſch iſt, nur ein ἰσοδαΐζειν. c. 37. 47.

17) Man macht es gewöhnlich dem Arius ſehr zum Vorwurf, da
er ſeine Thalia mit den Worten begann (Athanaſ. Or. c. Ar.
I, 5.): Κατὰ πίζιν ἐκλεκτῶν θεῦ, συνετῶν θεῦ, παίδων ἁγίων
ὀρθοτόμων, ἅγιον θεῦ πνεῦμα λαβόντων, τάδε ἔμαθον ἔγωγε ὑπ
τῶν σοφίης μετεχόντων ἀστείων, θεοδιδάκτων, κατὰ πάντα σοφῶ
τε· τάτων κατ' ἴχνον' ἦλθον ἐγὼ βαίνων ὁμοδόξως ὁ περίκλυτος
ὁ πολλὰ παθὼν διὰ τὴν τῦ θεῦ δόξαν, ὁπότε τῦ θεῦ μαθὼν σο-
φίαν καὶ γνῶσιν ἐγὼ ἔγνων. Er habe ſich ſelbſt überſchäzt, be
merkt Möhler hiezu a. a. O. S. 185., ſich ſelbſt den Berühm
ten genannt, dem von Gott Weisheit und Erkenntniß in be
ſonderem Maaße mitgetheilt worden ſey. Mit dieſer Geſin
nung habe er kaum in der leiſeſten Gemüthsberührung mit de
katholiſchen Kirche, deren Grundzug Demuth ſey, ſtehen kön
nen u. ſ. w. Mit dem Worte περίκλυτος wollte ſich jedoch Ariu
nur als den bezeichnen, von welchem in Aller Munde die Red
ſey, was er gewiß mit allem Rechte thun konnte. Daß au
er ſich auf ältere Auctoritäten berief und der Meinung war

anders der Zeit, in welche dieſe Streitigkeiten fallen, nicht den harten Vorwurf völliger Geiſtloſigkeit machen wollen, woraus anders läßt ſich der Ernſt, mit welchem ſcheinbar über leere nichtsſagende Begriffe und Formeln geſtritten wurde, und die Energie, mit welcher der über das abſtracteſte

* ſich nur an ſolche halten zu müſſen, von welchen, als ächten Organen des göttlichen Geiſtes, die wahre Lehre reiner überliefert ſey, als von denjenigen, welchen ſeine Gegner folgten, muß man gleichfalls ganz natürlich finden. Er that ja hiemit nur, was ſeine Gegner auch thaten. Zu läugnen iſt nun dabei freilich nicht, daß er über ſeine Lehre, als die allein wahre und von ihm erſt wahrhaft an's Licht gebrachte, mit ſtarkem Selbſtgefühl ſich ausſprach, wenn man aber über den Werth und die ſpeculative Bedeutung der Lehre des Arius das ungünſtige Urtheil nicht theilen kann, das Möhler und Neander über ſie fällen, ſo hat man auch keinen Grund, in dieſem Selbſtgefühl nur eine leere Anmaßung zu ſehen, ſondern es ſpricht ſich darin nur das Bewußtſeyn aus, daß ſein dogmatiſcher Standpunct, ungeachtet ſeiner Verſchiedenheit von dem ſeiner Gegner, nicht nur ein an ſich wohl berechtigter und wohl begründeter, ſondern auch ein tief eingreifender und eine ganz neue Richtung eröffnender ſey. Dieſem Bewußtſeyn lag Wahrheit zu Grunde, wenn auch gleich Arius ſelbſt über die Bedeutung ſeines Standpuncts noch nicht die volle Klarheit haben konnte. Wie Paulus von Samoſata, welchem überhaupt Arius am nächſten ſteht, hatte er vor allem wenigſtens das Bewußtſeyn, daß ſeine Anſicht, im Gegenſaz gegen die theils ſinnlich emanatiſtiſche, theils abſtract metaphyſiſche Vorſtellungsweiſe der Gegner, nicht nur die weit geiſtigere, ſondern auch die für das practiſche Leben mehr geeignete ſey. Somit möchte gerade dasjenige, was Neander als das Gewißeſte über Arius hervorhebt (vgl. oben S. 330.), die richtige Würdigung des Mannes, in welchem man, wie es ſcheint, auch jezt noch gar zu gern nur den geiſtloſen Häretiker ſieht, am meiſten verfehlen. Wie unrichtig auch das Urtheil Neanders iſt, Eunomius ſey weit merkwürdiger als Arius (Der h. Joh. Chryſ. I. S. 352.), wird die weitere Entwicklung von ſelbſt zeigen.

Problem der Speculation entſtandene Streit in alle Verhältniſſe des Lebens eindrang, erklären, als aus der Vorausſezung der richtigen Ahnung, daß die Gegenſäze, um welche es ſich handelte, eine weit tiefere Bedeutung haben, als der Streit ſeiner unmittelbaren äuſſern Erſcheinung nach vermuthen ließ? Die nächſte Folgerung, die ſich aus dem Gegenſaz der beiden Lehrbegriffe ergeben mußte, daß die ganze Anſicht von der im Chriſtenthum enthaltenen göttlichen Offenbarung eine weſentlich andere iſt, je nachdem man den Sohn entweder mit den Gegnern des Arius in das Verhältniß der Identität zum Vater ſezt, oder ihn dem Vater ſo tief unterordnet, wie von Arius geſchah, tritt in einzelnen Beſtimmungen der Lehre des Arius klar genug hervor. Iſt das Weſen des Vaters dem Sohn ſo fremd, wie Arius behauptet, wie kann er das abſolute Weſen des Vaters offenbaren? Arius trug kein Bedenken, dieß geradezu auszuſprechen. Der Sohn kennt, ſagte er ausdrücklich [18]), den Vater nicht

18) In den Fragmenten aus der Thalia, bei Athanaſius Or. c. Ar. I, 6.: καὶ τῷ υἱῷ ὁ πατὴρ ἀόρατος ὑπάρχει, καὶ ὅτε ὁρᾷν ὅτε γινώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν ἑαυτῦ πατέρα, ἀλλὰ καὶ ὃ γινώσκει καὶ ὁ βλέπει ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Καὶ γὰρ καὶ ὁ υἱὸς ἃ μόνον τὸν πατέρα ἀκριβῶς ἃ γινώσκει, λείπει γὰρ αὐτῷ εἰς τὸ καταλαβεῖν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτῦ οὐσίαν ἔχ οἶδε (dieß leztere hob Arius vielleicht nur deswegen beſonders hervor, weil er überhaupt auf dieſes Wiſſen der οὐσία, als etwas rein Metaphyſiſches, nichts hielt). c. 9.: οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱὸς, ὅτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως, καὶ ὅτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα — ἔχ ἐστιν ἄτρεπτος, ὡς ὁ πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα. De syn. c. 15.: θεῦ θελήσει ὁ υἱὸς ἡλίκος καὶ ὅσος ἐστὶν, ἔξ ὅτε καὶ ἀφ' ἧς, καὶ ἀπὸ τότε ἐκ τῦ θεῦ ὑπέστη, ἰσχυρὸς θεὸς ὢν τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ. Συνελόντι εἰπεῖν, τῷ υἱῷ ὁ θεὸς ἄῤῥητος ὑπάρχει· ἔστι γὰρ ἕκαστῳ, ὃ ἐστιν, πᾶς ἐστιν ἄλεκτος, ὥςτ

llkommen, er iſt als endliches Geſchöpf nicht im Stande,
it ſeinem endlichen Bewußtſeyn die Unendlichkeit des Va-
s zu umfaſſen und zu begreifen. Iſt aber das abſolute
eſen des Vaters ſelbſt dem Sohn verſchloſſen, wie kann
s Chriſtenthum, als die durch den Sohn vermittelte Of-
barung des Göttlichen, die abſolute Offenbarung ſeyn, die
der Idee nach ſeyn ſoll, und wie iſt überhaupt eine Er-
ntniß des Abſoluten möglich, wenn ſie ſelbſt dem Sohn
lt? Wie nahe liegt demnach ſchon hier die Folgerung,
ß entweder das Abſolute überhaupt für das endliche Sub-
t etwas völlig Fremdes und Tranſcendentes iſt, oder, wenn
dieß nicht ſeyn darf, wenn es gleichwohl auch für das
dliche Subject eine immanente Bedeutung haben ſoll, es
nigſtens nicht Gegenſtand des Wiſſens, ſondern nur Ge-
nſtand des Wollens, des ſittlichen Strebens ſeyn kann?
on dieſem Geſichtspunct aus betrachtet erhält auch die in
r Meinung der Orthodoxen ſo übel berüchtigte Dialektik
r Arianer eine andere Bedeutung. Die dialektiſchen Argu-
nte der Arianer ſind, wie nicht zu läugnen iſt, ſehr häu-
nur kleinlichte Subtilitäten, aus einzelnen Lehrſäzen ge-
gene Conſequenzen, nur darauf berechnet, den Gegner in
ne augenblickliche Verlegenheit zu bringen. Dabei geht aber
ch die eigentliche Tendenz ihrer Dialektik dahin, die tranſ-
ndente Metaphyſik ihrer Gegner zu zerſtören und eine auf
che Vorausſezungen gebaute Erkenntniß des Abſoluten in
er innern Haltungsloſigkeit und Nichtigkeit darzuſtellen.

ἀδὲν τῶν λεγομένων κατὰ τε καταλῆψιν συνίει ἐξειπεῖν ὁ υἱός· ἀδύνατα γὰρ αὐτῷ τὸν πατέρα τε ἐξιχνιάσαι ὃς ἐστιν ἐφ' ἑαυτῷ· αὐτὸς γὰρ ὁ υἱὸς, τὴν ἑαυτῆ ἀσίαν ἐκ οἶδεν· υἱὸς γὰρ ὤν, θελήσει πατρὸς ὑπῆρξεν ἀληθῶς. Τίς γὰρ λόγος συγχωρεῖ, τὸν ἐκ πατρὸς ὄντα αὐτὸν τὸν γεννήσαντα γνῶναι ἐν καταλήψει; δῆλον γὰρ, ὅτι τὸ ἀρχὴν ἔχον, τὸν ἄναρχον, ὡς ἐστὶν, ἐμπερινοῆσαι ἢ ἐμπεριδράξασθαι ἐκ οἷόν τέ ἐστιν.

Dieſen Beweis zu führen konnte ihnen, nach der ganzen Beſchaffenheit der Lehre ihrer Gegner, in den meiſten Fällen nicht ſchwer werden, und ſie zeigten unſtreitig auf dieſer negativen Seite ihres Syſtems, wo es nur darauf ankam, die Widerſprüche aufzudecken, in welche die Lehre der Gegner ſich mit ſich ſelbſt verwickelte, eine große Gewandtheit und Ueberlegenheit. Je mehr ſie aber nur an dieſes Negative ſich hielten, und nur in der Kunſt einer auf die Widerlegung der Gegner ausgehenden Dialektik ſich gefielen, ohne in der Begründung des Poſitiven ihrer Lehre, der Entwicklung der Idee der ſittlichen Freiheit, die allein die weſentliche Grundlage ihres Syſtems ſeyn konnte, die gleiche Stärke zu beweiſen, deſto unbefriedigender mußte der Eindruck ſeyn, welchen zulezt der Arianismus in dem Bewußtſeyn einer noch ſo ganz in der abſtracten Region einer tranſcendenten Metaphyſik lebenden Zeit zurückließ.

Dieſe Negativität des Arianismus zeigt ſich am auffallendſten darin, daß ihm jede weitere über die urſprüngliche Lehre des Arius ſelbſt hinausgehende innere Entwicklung fehlt. Der Streit der Gegenſäze zieht ſich, wenn auch die Dialektik ſich immer wieder in neuen Wendungen verſucht, in denſelben Begriffen und Formeln, denſelben Einwürfen und Argumenten ins Unendliche fort, ohne daß in der Sache ſelbſt ein weſentlicher Fortſchritt geſchieht. Nur das tritt in dem mit ſo großer Beharrlichkeit und immer neuer Energie gegen die Lehre der Gegner erhobenen Widerſpruch um ſo klarer hervor, wie durchaus verſchieden der ganze Standpunct iſt, auf welchem die beiden ſtreitenden Hauptparteien ſtehen. Wie ſchon die Tendenz des Arius, wenn er im Gegenſaz gegen die Identificirung des Vaters und Sohns auf die Unterſcheidung beider mit allem Nachdruck drang, eigentlich dahin ging, das Unendliche und Endliche im ſtrengſten Gegenſaz auseinander zu halten, ſo verfolgten die treuen Anhänger ſeiner Lehre dieſelbe Richtung. Bezeichnend iſt in

dieſer Hinſicht der dieſen eigentlichen Arianern in dem weitern Verlaufe des Streites gegebene Name der Anomöer. So werden ſie genannt, weil ſie den Unterſchied des Sohns vom Vater, ſeine Unähnlichkeit und weſentliche Verſchiedenheit auf jede Weiſe feſtzuſtellen ſuchten, was ihnen nur dadurch gelingen konnte, daß ſie die Idee des Abſoluten ausſchließlich nur für den Vater in Anſpruch nahmen. An der Spize dieſer ächt arianiſchen Partei ſtund der Cappadocier Aëtius [19]) mit ſeinem, ihn an dialectiſchem Scharfſinn noch übertreffenden, Schüler Eunomius. Das Intereſſe, das dieſe beiden, beſonders der leztere, hier für uns haben, beſteht hauptſächlich darin, daß die rein logiſche Conſequenz des arianiſchen Standpuncts ſich in ihnen in ihrer ſchroffſten Geſtalt herausſtellt [20]).

Der ſchwierigſte Punct der nicäniſchen Lehre war das Gezeugtſeyn des Sohnes neben dem Ungezeugtſeyn des Vaters, während doch ſonſt in allem andern die vollkommenſte Identität des Vaters und Sohns ſtattfinden ſollte. Der mit dem Begriffe des Gezeugtſeyns geſezte Unterſchied mußte zwar ſo weit feſtgehalten werden, um Vater und Sohn nicht ſabellianiſch zuſammenfallen zu laſſen, abgeſehen von dieſem Einen Puncte aber betrachtete man den Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn als ein blos verſchwindendes Moment.

---

19) Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 294. (Opp. ed. Paris. 1638. T. II.) ſagt von Aëtius: *τινὰ συλλογισμῶν ἔφοδον ἐξ Ἀριστοτελικῶν ἀπηχημάτων παρατηρήσας ὀνόμαζος ἦν, τὸν πατέρα τῆς αἱρέσεως Ἄρειον τῇ καινότητι τῶν ἐφευρεθέντων ὑπερβαλλόμενος, μᾶλλον δὲ τῶν παρ' ἐκείνῳ τεθέντων τὴν ἀκολουθίαν κατανοήσας ἀγχίνους τις ἔδοξεν εἶναι καὶ τῶν κρυφίων εὑρετικός· τὸ κτιστὸν καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ἀνόμοιον εἶναι τῷ κτίσαντι καὶ τῷ παραγαγόντι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀποφηνάμενος.*

20) Vgl. Lange, der Arianismus in ſeiner weitern Entwicklung, in Ullgen's Zeitſchr. für die hiſtor. Theol. V, 1. S. 26. f.

Die Arianer dagegen richteten gerade auf dieſen Punct, die ſchwächſte Seite des Syſtems, ihre nachdrücklichſten Angriffe, um den nie völlig aufzuhebenden Unterſchied mit der ganzen Schärfe ihrer Dialektik zu einem völlig unheilbaren Riß zu machen. Der ungezeugte und gezeugte Gott iſt daher das ſtehende Thema der arianiſchen Schriften. Unter dieſem Titel ſchrieb Aëtius eine Abhandlung, die in ihren 47 Argumenten, wie ſie uns Epiphanius erhalten hat [21]), immer wieder denſelben Hauptſaz darzuthun ſucht, daß es ebenſo undenkbar als irreligiös ſey, zu behaupten, daß daſſelbe Weſen ſowohl gezeugt, als ungezeugt ſey. Es giebt nichts Ermüdenderes, als dieſe dialektiſche Polemik mit ihrer orthodoxen Widerlegung, die um ſo wortreicher und abſchweifender iſt, je weniger auf das eigentliche Moment, auf das es dabei ankam, irgend eine genügende Antwort gegeben werden konnte. Es genügt, um dieſe Dialektik zu characteriſiren, einige der Säze des Aëtius anzuführen. Wenn es möglich iſt, argumentirt Aëtius (im erſten ſeiner Syllogiſmen), daß der ungezeugte Gott den gezeugten ungezeugt macht, und wenn jede Subſtanz ungezeugt iſt, ſo iſt in Anſehung der Unabhängigkeit kein Unterſchied der einen von der andern. Wie kann man nun ſagen, daß die Eine verändert werde, die Andere verändere, da man doch nicht annehmen kann, daß Gott aus einer nicht vorhandenen Materie ſein Daſeyn habe (d. h. das Cauſalitäts-Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn wird aufgehoben, und es iſt nichts vorhanden, was ein ſolches Verhältniß begründen könnte)? — Wenn Gott das Seyn ſich nicht ſelbſt gegeben hat, nicht wegen einer Schwäche ſeiner Natur, ſondern weil er mehr iſt, als jedes Princip, wer kann zugeben, daß zwiſchen dem ſubſiſtirenden Weſen und dem, durch welches es ſubſiſtirt, kein Unterſchied des Weſens ſey, da eine ſolche Subſiſtenz das Entſtandenſeyn ausſchließt (3)?

21) Haer. LXXVII.

— Wenn Gott ohne Aufhören in seiner ungezeugten Natur fortbesteht, und ohne Aufhören das Erzeugte ein Erzeugtes ist, so ist es um das ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον geschehen, da in dem Eigenthümlichen der beiden Naturen das Unvergleichbare des Wesens bleibt (4). — Wenn das Wesen Gottes unveränderlich und über das Entstandenseyn erhaben ist, so kann alles, was den Sohn betrifft, im bloßen Namen bestehen (10). — Wenn ein wahrhaft Erzeugtes im Ungezeugten ist, so ist es ein Erzeugtes, und nicht aus demjenigen, woraus es der Ungezeugte erzeugt hat (d. h. nicht aus dem Ungezeugten), denn eine erzeugte Natur kann nicht in einem ungezeugten Wesen seyn, weil dasselbe sowohl seyn als nicht seyn müßte, als Erzeugtes ist es nicht ungezeugt und als ungezeugt ist es nicht gezeugt, einen ungleichartigen Theil in Gott anzunehmen, ist eine blasphemische Verhöhnung Gottes (12). — Wie Aëtius in diesen und so vielen andern seiner Säze das Gezeugte und Ungezeugte in Ansehung des Seyns einander entgegensezt, so geht er vom Seyn auf das Wissen dieses Seyns, das Bewußtseyn, über, wenn er weiter so argumentirt: Wenn Gott als ungezeugte Natur existirt, so weiß der Allherrscher von sich nicht als einer erzeugten Natur, der Sohn aber, der als erzeugte Natur existirt, hat das Bewußtseyn dessen, was er ist, von sich, welche Lüge wäre nun das ὁμοούσιον, wenn der Eine sich als ungezeugt weiß, der Andere als gezeugt! (13). Es ist schon hieraus zu ersehen, wie das Hauptmoment dieser Syllogismen immer darin liegt, daß die Ungezeugtheit als das wesentlichste Attribut des göttlichen Wesens genommen wird, so daß es keine Betrachtungsweise des göttlichen Wesens geben kann, bei welcher man von der Ungezeugtheit Gottes abstrahiren könnte. Der Begriff der Ungezeugtheit macht daher den eigentlichen Nerv der arianischen Dialektik aus, aber ebendeswegen gingen die Arianer zu dem weitern Saze fort, daß die Ungezeugtheit die Substanz des göttlichen We-

ſens ſelbſt ſey, eine Behauptung, durch welche ſie ihre orthodoxen Gegner in vielfache Verlegenheit brachten, und ſie öfters zu der naiven Aeuſſerung veranlaßten, daß es weit beſſer gethan wäre, ſtatt von einem ungezeugten und gezeugten Gott zu reden, lieber nur bei der einfachen bibliſchen Unterſcheidung eines Vaters und Sohns ſtehen zu bleiben [22]). Auf jenen arianiſchen Saz beziehen ſich auch mehrere Argumente des Äetius, wie z. B.: Wenn das Ungezeugte nicht das Weſen Gottes bedeutet, ſondern der jede Vergleichung ausſchlieſſende Name nur der menſchlichen Vorſtellung angehört, ſo müßte Gott denen, welche dieſe Vorſtellung haben, Dank wiſſen wegen der Vorſtellung des Ungezeugten, indem er das Ausgezeichnete dieſes Namens in ſeinem Weſen nicht hat. Und wenn das Ungezeugte nur ein von auſſen her Gott beigelegtes Prädicat iſt, ſo müßten die, welche Gott ſo prädiciren, beſſer ſeyn, als der von ihnen ſo Prädicirte, da ſie ihm einen ſeine Natur übertreffenden Namen beilegen (14. 15.). Wenn das Ungezeugte die Subſtanz bezeichnet, ſo bildet es den natürlichen Gegenſaz zu der Subſtanz des Erzeugten, bezeichnet aber das Ungezeugte nichts, ſo bezeichnet noch weit weniger das Erzeugte etwas, und man hat einen Gegenſaz, in welchem nichts ſich entgegengeſezt iſt [23]). (18.). Iſt der ungezeugte Gott an ſich die abſolute Subſtanz, ſo iſt es gegen alle Vernunft, die Vorſtellung des Entſtandenſeyns mit ihm zu verbinden (21.), aber aus demſelben Grunde kann auch die Ungezeugtheit nicht blos etwas Negatives, eine Beraubung (στέρησις), noch auch eine bloße Eigenſchaft (ἕξις) ſeyn. Wenn die Ungezeugtheit Gottes ein Merkmal der Beraubung iſt, und das Ungezeugte nichts wäre, wie könnte man vernünftiger Weiſe von dem Nicht-

22) Vgl. Athanaſ. Or. c. Ar. I, 34. Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 401.

23) *Μηδενὶ μηδὲν πῶς ἀντιδιαζωλείᾳ;*

ſeyenden etwas, das nicht iſt, hinwegnehmen (alſo eine Negation der Negation ſezen), bedeutet ſie aber ein Seyendes, wie kann man von dem Seyenden das, was es iſt, von ihm ſelbſt trennen (22.)? Wenn die Beraubungen Negationen von Eigenſchaften ſind, ſo iſt die Ungezeugtheit Gottes entweder eine Beraubung von Eigenſchaften, oder eine Eigenſchaft der Beraubung. Wie kann aber, was nicht in Gott iſt, als in Gott ſeyend mit ihm zuſammengedacht werden? (23.). Iſt aber das Ungezeugte eine Eigenſchaft, ſo muß es eine gezeugte Subſtanz zu ſeiner Vorausſezung haben, damit ſie durch das Hinzukommen der Eigenſchaft ungezeugt genannt werde. Wenn aber die gezeugte Subſtanz der ungezeugten theilhaftig wird, ſo wird ſie durch den Verluſt einer Eigenſchaft der Ungezeugtheit beraubt, und die Subſtanz iſt ſo erzeugt, das Ungezeugte aber eine Eigenſchaft. Wenn ſowohl das Ungezeugte als das Gezeugte eine Eigenſchaft iſt, ſo ſind die Subſtanzen vor den Eigenſchaften, die Eigenſchaften aber gehen, wenn ſie auch nach den Subſtanzen ſind, an ſich ihnen vor (24—27.).

Eben dieſe beiden Säze, die den Hauptinhalt der aëtianiſchen Argumente ausmachen, ſind das Weſentliche der von Eunomius [24]) gegebenen Darſtellung der arianiſchen Lehre. Wenn wir Gott ungezeugt nennen, ſagt Eunomius [25]), ſo

24) Die Hauptſchrift des Eunomius iſt ſeine noch vorhandene Apologie, herausgegeben zuerſt in Fabric. Bibl. gr. Vol. VIII. S. 260. Gegen ſie gerichtet ſind des Baſilius fünf Bücher Adv. Eunom. (ob jedoch die beiden lezten auch von Baſilius ſind, wird bezweifelt). Da Eunomius dieſer Schrift ſeine Apologie der Apologie entgegenſezte, Baſilius aber indeß geſtorben war, ſo wurde Gregor von Nyſſa dadurch veranlaßt, ſeine zwölf Bücher Adv. Eunom. zu ſchreiben. Vgl. Cloſe, Geſchichte und Lehre des Eunomius. Kiel. 1833. Rupp, Gregor von Nyſſa S. 134.

25) Apol. c. 8. f.

glauben wir ihn nicht durch einen, nur der menſchlichen Vorſtellung angehörenden, Namen zu verherrlichen, ſondern wir geben ihm der Wahrheit gemäß das allernothwendigſte, ihm gebührende Prädicat, indem wir ausſagen, daß er ſey, was er iſt. Das Vorgeſtellte hat das Seyn nur im Namen und ausgeſprochenen Wort, und hört mit dem Wortlaut, der es ausdrückt, wieder auf. Gott aber iſt, allem Geſagten und nicht Geſagten und allem Gewordenen gegenüber, und noch ehe das Seyende geworden iſt, ſchlechthin ungezeugt, und dieſe Ungezeugtheit iſt nicht blos etwas Negatives. Denn das Negative (die Beraubungen, στερήσεις) iſt Negation des Natürlichen und hat die poſitiven Eigenſchaften zur Vorausſezung. Für Gott aber gibt es keine Erzeugung, und die Erzeugung geht bei ihm nicht voran, ſo daß er durch die Negation derſelben ungezeugt erſt geworden wäre. Daß Gott je etwas verloren habe, und zwar etwas, was weſentlich zu ſeiner Natur gehört, wäre eine Behauptung, die jedem richtigen Begriff von Gott und ſeiner Vollkommenheit widerſtreitet. Kann nun aber das Ungezeugte nicht als Vorſtellung, noch als etwas Negatives, noch als Theil, da Gott keine Theile hat, noch als etwas in ſich Verſchiedenes, da er einfach und nicht zuſammengeſezt iſt, noch als etwas von Gott Verſchiedenes genommen werden, da er als der Eine und Alleinige ungezeugt iſt, ſo iſt er ſelbſt eine ungezeugte Subſtanz. Iſt er aber ungezeugt, ſo kann keine Erzeugung in ihm ſeyn, ſo daß er dem Erzeugten etwas von ſeiner Natur mittheilte, ſondern er muß ſich jeder Vermiſchung und Gemeinſchaft mit dem Erzeugten entziehen. Eine ſolche Mittheilung und Gemeinſchaft des Einen mit dem Andern könnte nur durch Trennung und Theilung, oder durch Vermiſchung ſtattfinden, aber ſowohl das Eine als das Andere führt auf etwas Ungereimtes, der Gottheit Unwürdiges. Nimmt man eine Trennung in Theile an, ſo kann Gott nicht mehr ungezeugt ſeyn, indem er ja durch die Trennung wird, was er

vorher noch nicht war. Soll aber das Eine mit dem Andern durch Vermiſchung identiſch werden, ſo muß, da wo nichts Gemeinſames iſt, auch keine Identität ſtattfindet, die Gemeinſchaft ſich auf die Subſtanz beziehen. Iſt aber dieß, ſo gilt daſſelbe auch vom Namen, und man hat nun die Wahl, entweder Beides zu läugnen, die Gemeinſchaft der Subſtanz ſowohl als des Namens, oder mit der Identität der Subſtanz auch die Identität des Namens zu behaupten. Fordert aber die Conſequenz die Identität des Namens, ſo weigere man ſich nicht, völlige Gleichheit anzunehmen, da ſich nichts denken läßt, was dem Einen einen Vorzug vor dem Andern gebe. Daß Beide eine gemeinſame Subſtanz haben, und nur nach dem Unterſchied der Zeit der eine der erſte, der andere der zweite iſt, kann man nicht ſagen, da abſolute Weſen in jeder Beziehung abſolut ſeyn müſſen, und auf das Weſen Gottes der Begriff der Zeit und der Zeitfolge keine Anwendung findet. Auch nichts Quantitatives kann in Gott ſeyn, da er von jeder Zuſammenſezung frei iſt. Wenn aber nichts dergleichen iſt, noch ſeyn kann, wie kann man ſich ein Aehnlichkeitsverhältniß zwiſchen der ungezeugten und gezeugten Subſtanz denken, da die Aehnlichkeit oder Gemeinſchaft der Subſtanz jeden Vorzug oder Unterſchied ausſchließt, und vollkommene Gleichheit bewirkt, ſo daß das Aehnliche auch ungezeugt ſeyn muß. Niemand kann aber den Sohn dem Vater gleich nennen, wenn doch der Herr ausdrücklich ſagt, daß der Vater, der ihn geſandt, größer als er ſey, oder wie kann man den einen Begriff mit dem andern verbinden, wenn jeder von beiden ihn in ſich ſelbſt zurückzieht, und keine Gemeinſchaft mit dem andern zuläßt. Sezt man den Ungezeugten, ſo iſt er nicht Sohn, ſezt man den Sohn, ſo iſt er nicht ungezeugt. In Anſehung des Sohns iſt die weſentlichſte Beſtimmung, daß er ſeinem Weſen nach erzeugt iſt, und ſofern er erzeugt iſt, nicht ſchon exiſtirte, ehe er erzeugt wurde, ſeit er aber erzeugt iſt, vor allem iſt durch den Willen Gottes, des Va-

ters. In der orthodoxen Lehre, daß der Sohn ſowohl erzeugt als ewig ſey, ſah Eunomius nur die ſich ſelbſt widerſprechende Behauptung, daß der Sohn als ein ſchon exiſtirendes Weſen gleichwohl durch die Zeugung erſt ſeine Exiſtenz erhalten habe. War der Sohn, ſofern er ewig iſt, ſchon vor ſeiner Erzeugung, ſo iſt demnach auch er ungezeugt, wogegen Eunomius ſich auf das alte Glaubensbekenntniß berief, daß auſſer dem Einen Gott kein anderes Weſen ungezeugt ſey. Die beiden Begriffe, Sohn und ungezeugt, ſchlieſſen ſich ſchlechthin aus. Eunomius glaubte daher, nur bei der alten, von den Vätern überlieferten, Lehre zu bleiben, wenn er lehrte, daß der Sohn als zuvor nicht ſeyend erzeugt worden ſey, da das Weſen Gottes, ſofern er ungezeugt iſt, den Begriff der Zeugung ausſchließt, auch nicht getrennt und getheilt ſeyn kann, ohne daß es aufhört, unvergänglich zu ſeyn, und da es ſonſt keine andere Subſtanz gibt, durch welche der Sohn erzeugt ſeyn könnte. Dadurch ſollte aber der Eingeborne ſeiner Subſtanz nach nicht in Eine Claſſe mit dem aus dem Nichtſeyenden Entſtandenen geſezt werden, ſofern ja das Nichtſeyende überhaupt keine Subſtanz iſt. Wenn man alles richtig unterſcheide, ſo müſſe man auch annehmen, daß der Sohn durch den Willen des Schöpfers einen ſolchen Vorzug erhalten habe, als er als Schöpfer ſeinen eigenen Geſchöpfen gegenüber haben mußte. Der eingeborne Gott iſt er daher in Beziehung auf alles, was nach ihm und durch ihn entſtanden iſt. Da er allein durch die Macht des Ungezeugten erzeugt und geſchaffen iſt, ſo iſt er auch das vollkommenſte Organ des Vaters, um nach ſeinem Willen alles zu ſchaffen. Um von dem Verhältniß des Vaters und Sohns alles Menſchliche und Körperliche fern zu halten, erinnert Eunomius, daß man aus der Identität der Namen und Ausdrücke nicht auf die Identität der Sache ſelbſt ſchließen dürfe, wie z. B. das Auge, von Gott geſagt, etwas ganz anderes bedeute, als in Beziehung auf den Menſchen. Dagegen

gebe es auch Ausdrücke, welche, ſo verſchieden ſie lauten, daſſelbe bedeuten, wie das Seyende und Gott. Wenn man daher von Gott als Vater rede, ſo dürfe man an keine Thätigkeit denken, welche Gott mit den Menſchen gemein habe, ſondern man müſſe in allem auf das Analoge ſehen. Wenn Gott, ſofern er zeugt, dem Erzeugten nichts nach menſchlicher Weiſe mittheilt, weil er ungezeugt iſt, und ſofern er ſchafft, keine Materie nöthig hat, weil er allmächtig iſt, ſo hat man keinen vernünftigen Grund, den Sohn kein Geſchöpf zu nennen. Die Benennung muß dem Begriff der Sache angemeſſen ſeyn. Denn die Natur richtet ſich nicht nach den Ausdrücken, ſondern die Bedeutung der Namen muß der objectiven Beſchaffenheit der Sache angepaßt werden. Sehr zu tadeln iſt es daher, wenn man den Sohn für erzeugt und geſchaffen hält und Gott für ungezeugt und ungeſchaffen, gleichwohl aber durch die Prädicate, die man nachher hinzuſezt, und durch die Aehnlichkeit des Weſens ſeinen Vorausſezungen widerſpricht. Iſt es um die Wahrheit zu thun, ſo muß man geſtehen, daß wie die Namen, ſo auch die Subſtanzen verſchieden ſind. Wollte man aber ſagen, daß wenn auch Vater und Sohn verſchieden ſind, wie Ungezeugtes und Gezeugtes, ſie doch auch wieder Eins ſind, wie Licht und Licht, Leben und Leben, Macht und Macht, ſo gilt gleichwohl derſelbe Canon, und es muß alles, was vom Weſen des Vaters ausgeſagt wird, ſeiner Bedeutung nach identiſch ſeyn mit dem Ungezeugten, weil es nicht aus Theilen zuſammengeſezt iſt, und ebenſo verhält es ſich mit dem Eingebornen, ſofern er gezeugt iſt. Daß ſie verſchieden ſind, geben die Gegner ſelbſt zu, wie können ſie alſo von einer Aehnlichkeit des Weſens reden, oder wie kann man dem Einen einen abſoluten Vorzug zuſchreiben, wenn doch alles Quantitative, alles Zeitliche und alles dergleichen entfernt iſt und nur die Eine einfache Subſtanz iſt und gedacht wird. Um dieß noch klarer ins Licht zu ſezen, zeigt Eunomius weiter, daß es zwei

Wege zur Unterſuchung der Sache, von welcher hier
Rede iſt, gebe. Auf dem einen betrachte man die Subſ
zen ſelbſt nach ihrem reinen Begriff, auf dem andern u
ſuche man ihre Thätigkeiten nach ihren Wirkungen und
ken, einen dritten gebe es nicht. Betrachte man die
ſtanzen, ſo ſtoſſe die höchſte, über jede Abhängigkeit
Erzeugung unendlich erhabene, Subſtanz, die den ihr
Liebe nahenden Geiſt für ſolche Gedanken bildet, ſo weit
möglich alles von ſich, was ſie mit etwas anderm zuſ
menbringt und die Folge hätte, daß man ſich auch die
tigkeit ebenſo abſolut denkt, wie die Subſtanz ſelbſt. S
man aber von dem Geſchaffenen zu den Subſtanzen auf,
finde man den Sohn als Geſchöpf des Ungezeugten, und
Paraklet als Geſchöpf des Eingebornen, und wenn man
nun an der Gröſſe des Eingeborenen eine Vorſtellung
dem Unterſchied der Wirkungen mache, ſo habe man
deutlichſten Beweis von der Verſchiedenheit der Subſt
ſofern, um von einem dritten nichts zu ſagen, der aus
gener Macht die Welt Erſchaffende durchaus verſchieden
von dem, der nur nach dem Willen des Vaters wirkt,
nichts von ſich ſelbſt zu thun verſichert. Halte man es
her nicht für ungereimt, beiden Weſen alles dieß auf gle
Weiſe zuzuſchreiben, Subſtanz, Wirkſamkeit, Macht, Na
ſo hebe man den Unterſchied des Namens und der S
vollends auf und ſage geradezu, es gebe zwei ungeze
Weſen. Iſt aber dieß offenbar gottlos, ſo verhülle
nicht durch den Namen der Aehnlichkeit, was allgemein
gottlos anerkannt werden muß. Abſehend von der Aehnl
keit des Weſens muß man nach dem richtigen Begriff di
Verhältniſſes die Urſache und das Princip von allem in
wahrhaft Einen und Alleinigen ſezen und den Sohn
Vater unterordnen, ſo jedoch, daß man ſich die Art
Weiſe der den Sohn hervorbringenden Thätigkeit des
ters nicht nach menſchlicher Weiſe vorſtellt. Aber auch

eine Theilung oder Bewegung der Subſtanz darf man dieſe Thätigkeit nicht halten, und ſich daher auch durch die Sophismen der Griechen nicht irreleiten laſſen, welche wegen der Einheit der Thätigkeit der Subſtanz mit der Subſtanz ſelbſt Gott und Welt gleich ſezen. Man ſollte bedenken, daß das Erſchaffene, wenn es ein Ende hat, auch einen Anfang haben muß. Wie kann man alſo, wenn doch der Unterſchied des Seyenden ſo klar vor Augen liegt, ſo blind gegen die Wahrheit ſeyn! Nach dem zuvor Geſagten kann man nicht, wenn man aus den Wirkungen auf die Wirkſamkeit ſchließt, die Wirkſamkeit der Subſtanz gleichſezen, da man weiß, daß die Subſtanz einfach, ohne Anfang und Ende iſt, die Wirkſamkeit aber einen Anfang hat. Wäre ſie anfangslos, ſo würde auch das, was ſie hervorgebracht hat, ohne Anfang und Ende ſeyn, da es unmöglich iſt, daß wenn das Werk aufhört, nicht auch die wirkende Thätigkeit aufhört. Es iſt doch gar zu urtheilslos, die wirkende Thätigkeit, als anfangslos und unendlich, der Subſtanz gleichzuſezen, während doch keines der Werke ungezeugt und unendlich ſeyn kann. Es könnte daraus nur das Eine oder das Andere folgen, entweder daß die Thätigkeit Gottes nichts hervorbringt, oder das Werk ungezeugt iſt. Iſt beides gleich ungereimt, ſo bleibt als Wahrheit nur übrig, daß wenn die Werke einen Anfang haben, auch die ſie hervorbringende Thätigkeit einen Anfang hat, und wenn ſie aufhören, nicht ohne ein Ende iſt. Man muß daher nicht der Anſicht derer Glauben ſchenken, welche die wirkende Thätigkeit der Subſtanz gleich ſezen, ſondern für die wahrſte und Gottes würdigſte Thätigkeit den göttlichen Willen halten, welcher ganz dazu hinreicht, daß alles iſt und erhalten wird. Denn Gott hat nichts nöthig, damit das iſt, was er will, und wie er es wollte, ſo iſt es geworden. Hieraus iſt zu erklären, wiefern der Sohn ein Bild Gottes iſt. Die Aehnlichkeit, die zum Begriffe des Bildes gehört, weist nicht auf die Subſtanz zurück, ſondern nur

auf die Thätigkeit, die auf ungezeugte Weiſe in dem Vorauswiſſen Gottes enthalten iſt, noch ehe der Erſtgeborene und das durch ihn Geſchaffene ins Daſeyn kam [26]). Denn wer ſollte nicht, wenn er den Eingebornen kennt, und alles, was durch ihn geſchaffen iſt, betrachtet, geſtehen, daß in ihm die ganze Macht des Vaters angeſchaut wird. Bild alſo nennen wir ihn, nicht um das Gezeugte dem Ungezeugten gleichzuſezen, ſondern den eingebornen und erſtgebornen Sohn dem Vater zur Seite zu ſtellen, ſo daß der Name des Sohns die Subſtanz bezeichnet, und der Name des Vaters die wirkende Thätigkeit des Erzeugers. Will man aber ſtreitſüchtig darauf beſtehen, daß der Name des Vaters die Subſtanz bedeutet, ſo gebe man den gleichen Namen auch dem Sohn, wenn man ihm zuvor auch die gleiche Subſtanz gegeben hat, oder vielmehr, man gebe beiden denſelben Namen, nenne den Vater Sohn und den Sohn Vater. Denn die Aehnlichkeit des Weſens nöthigt auch dieſelben Namen zu geben. Zulezt faßt Eunomius ſeine Lehre in folgende Säze zuſammen: Es iſt der Eine allein wahre Gott von allem, ungezeugt, anfangslos, nur ſich ſelbſt gleich (ἀσύγκριτος), erhaben über jede Urſache, die Urſache des Seyns alles Seyenden. Nicht durch Mittheilung an ein Anderes hat er das Seyende geſchaffen, nicht der Ordnung nach iſt er das Erſte, nicht auf relative Weiſe geht er allem vor, ſondern durch den abſoluten Vor-

26) c. 24.: ἃ πρὸς τὴν οὐσίαν φέροι ἂν ἢ εἰκὼν τὴν ὁμοιότητα, πρὸς δὲ τὴν ἐνέργειαν ἐναποκειμένην ἀγεννήτως τῇ προγνώσει καὶ πρὸ τῆς πρωτοτόκου συζύγου, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισθέντων. Zuvor behauptet Eunomius, daß die ἐνέργεια nicht identiſch gedacht werden dürfe mit der οὐσία, hier nimmt er demnach doch eine ἀγεννήτως ſeyende ἐνέργεια an. Man muß daher dieſe immanente ἐνέργεια, die nur ideell in Gott iſt, nur ſofern ſie in der πρόγνωσις im Wiſſen Gottes iſt, von der actuellen unterſcheiden. Doch iſt nicht ganz klar, warum Eunomius über dieſe Unterſcheidung ſich nicht genauer erklärt.

zug des Weſens, der Macht und Herrſchaft, hat er vor allem erzeugt und geſchaffen den eingeborenen Gott, unſern Herrn Jeſus Chriſtus, durch welchen alles geworden iſt, als das Bild und Siegel ſeiner eigenen Macht und Wirkſamkeit, ſo daß er dem Weſen nach dem, der ihn erzeugt hat, ebenſo wenig gleich zu ſezen iſt, als dem durch ihn gewordenen heiligen Geiſt. Er iſt dem Weſen und Willen des Vaters untergeordnet, und weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος zu nennen, da das Eine eine Entſtehung und Theilung der Subſtanz bedeutet, das Andere Gleichheit (ἰσότης, vollkommene Identität). Was er ohne Ende iſt, iſt er in Wahrheit zu nennen, ein Erzeugter, der dem Vater gehorchende Sohn, ſein vollkommenſter Diener bei der Schöpfung der Welt und der Realiſirung des väterlichen Willens. Er iſt nicht durch das ungezeugte Weſen Gottes, was unmöglich iſt, ſondern durch den Willen des Vaters erzeugt, indem er ihn ſo erzeugte, wie er ihn haben wollte. Er iſt alſo ein γέννημα τῦ ἀγεννήτυ, doch ſezt Eunomius hinzu: οὐχ ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, κτίσμα τῦ ἀκτίζυ, οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τῦ ἀποιήτυ, οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων [27]).

Es gibt keine andere Darſtellung der arianiſchen Lehre, in welcher ſich uns die weſentlichen Momente derſelben ſowohl für ſich ſelbſt, als auch in ihrem Zuſammenhange mit der

27) Man hat von Eunomius auch noch eine Ἔκθεσις πίζεως, ein Glaubensbekenntniß, das er dem Kaiſer Theodoſius im J. 385 übergeben haben ſoll, Socr. V, 10. Soz. VII, 12. (vgl. Vales. zu Socr. a. a. O. Fabr. Bibl. gr. VIII. S. 253.). Der Vorwurf, daß es in zweideutigem Sinne abgefaßt ſey (vgl. Baumg.-Cruſius, Lehrb. der chr. Dogmengeſch. S. 273.), iſt nicht gegründet. Es enthält dieſelbe Lehre, wie die Apologie, und die weſentlichen Beſtimmungen derſelben treten ebenſo ſtark hervor. Von einer Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater, worin man allein das Zweideutige finden könnte, iſt ja auch ſchon in der Apologie die Rede.

allgemeineren Anſicht, die dieſer Lehre zu Grunde liegt, ſo klar und beſtimmt zu erkennen geben. Es ſpricht ſich überall in der Schrift des Eunomius aus, wie ſehr er von der Wahrheit der arianiſchen Lehre überzeugt iſt, und in welcher inneren Verwandtſchaft das Princip derſelben mit ſeiner eigenen Denkweiſe ſteht. Die Abſolutheit der Gottes-Idee iſt der Standpunct, von welchem aus alle hier in Betracht kommenden Lehren aufgefaßt werden. Die Idee des Vaters fällt ſo ſehr mit der abſoluten Idee Gottes in eine Einheit zuſammen, daß dem Einen abſoluten Gott gegenüber auch der Sohn nur mit dem Moment der Endlichkeit gedacht werden kann, und der Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen in ſeine ganze Weite auseinandergeht. Nur um ſo mehr aber ſtellt ſich uns in dieſer Darſtellung auch der Punct heraus, welcher uns den weſentlichen Mangel dieſer Lehre erkennen läßt. So ſtreng Vater und Sohn wie Unendliches und Endliches auseinander gehalten werden, und ſo ſehr daher der Geſichtspunct, aus welchem das Verhältniß des Sohns zum Vater betrachtet wird, nur die Idee der Unähnlichkeit iſt, ſo läßt doch auch Eunomius ſelbſt die Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater nicht ganz fallen. Der Sohn iſt das Bild des Vaters, das Bild und Siegel der göttlichen Macht und Wirkſamkeit, die göttliche Thätigkeit, die ihn hervorbrachte, hat ihren Grund in dem abſoluten Weſen Gottes, wenigſtens ſofern ſie, ehe noch der Sohn die Wirklichkeit des Daſeyns erhielt, Gegenſtand des göttlichen Vorauswiſſens war [28]). In ſeinem Glaubensbekenntniß ſpricht Eunomius von einer ganz ausgezeichneten und eigenthümlichen Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater, und er nennt ihn, wie in der Apologie, das Bild und Siegel der ganzen Wirkſamkeit und Macht des Allherrſchers [29]), das Siegel

28) Apol. c. 24.

29) Ἔκθ. πίϛ. c. 2.: Τύπον ἴσμεν υἱὸν τῦ θεῦ, καὶ μονογενῆ θεὸν,

ller Werke, Gedanken und Rathſchlüſſe des Vaters. Worin ieſe Aehnlichkeit, in welcher allein der Grund liegen kann, arum auch der Sohn, wie der Vater, Gott genannt wer- en darf, eigentlich beſteht, hat Eunomius nicht näher er- lärt, in jedem Fall aber können wir ſie nur darin finden, aß ſich in dem Sohn vollkommener, als in irgend einem ndern Geſchöpf, der Wille Gottes realiſirt und objectivirt at. Dieſes eigenthümliche, zwiſchen dem Vater und Sohn attfindende, Cauſalitätsverhältniß macht die Aehnlichkeit des ohns mit dem Vater aus, er ſteht wegen dieſes Verhält- iſſes dem Vater ungleich näher, als irgend ein anderes eſchöpf. Dieſe Aehnlichkeit bezieht ſich aber nur auf den illen, nicht das Weſen Gottes, nur der Wille Gottes iſt as Princip der Exiſtenz des Sohns, weil der Sohn, wenn r unmittelbar aus dem Weſen Gottes erzeugt wäre, auch enſo abſolut oder ungezeugt ſeyn müßte, wie Gott ſeinem eſen nach abſolut iſt. Nur im Willen, nicht im Weſen ottes liegt alſo das Princip der Endlichkeit, das das Da- yn des Sohns, ſofern er ſelbſt nur ein Geſchöpf iſt, zu iner Vorausſezung hat, aber ebendamit wird der Gegenſaz es Unendlichen und Endlichen nicht blos in das Verhältniß es Vaters und Sohns, ſondern auch in Gott ſelbſt geſezt. as Weſen und der Wille Gottes verhalten ſich zu einan- er wie Unendliches und Endliches, denn wäre der Wille ottes ebenſo unendlich und ungezeugt, wie das Weſen Got- es, mit dem abſoluten Weſen Gottes weſentlich Eins, ſo ürde auch der Wille Gottes nicht das Princip der Schöpfung

---

τῶτον ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον κατ' ἐξαίρετον ὁμοιότητα, καὶ τὴν ἰδιάζουσαν ἔννοιαν, ἂχ ὡς πατρὶ πατέρα, ἢ γὰρ εἰσι δύο πατέρες, ἀδὲ ὡς υἱῷ υἱὸν, ἐκ ὄντων δύο υἱῶν, ἀδὲ ὡς ἀγέννητον ἀγεννήτῳ, μόνος γὰρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ παντοκράτωρ, καὶ μόνος υἱὸς ὁ μονογενὴς, ἀλλ' ὡς υἱὸς πατρὶ, ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγῖδα πάσης τῆς τῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως, σφραγῖδα τῶν τῦ πατρὸς ἔργων καὶ λόγων καὶ βουλευμάτων.

des Sohns ſeyn können, ohne daß dieſelben Conſequenzen entſtehen, wie bei der Weſens-Aehnlichkeit. Zwiſchen dem Weſen und Willen Gottes iſt daher eine große Kluft befeſtigt, Gott iſt ſeinem Weſen nach ein ganz anderer, als er ſeinem Willen nach iſt. Das Weſen Gottes iſt unendlich, der Wille aber auf das Endliche beſchränkt, und zwar nicht blos durch freie Willkür, ſondern die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt, weil der Wille ohne ſeine endliche Beſchränkung auch kein ſchöpferiſcher ſeyn könnte. Es würde immer wieder derſelbe Dualismus (der δύο ἀγέννητα) entſtehen, welchen die Arianer mit Recht beſtritten, wenn der unendliche und ebendeswegen auch mit dem Weſen Gottes identiſche Wille ein weſentlich ähnliches Weſen erzeugen würde. Aber bleibt denn nicht auch ſo derſelbe Widerſpruch, wenn Gott zwar an ſich, ſeinem Weſen nach, unendlich, ſeinem Willen nach aber endlich iſt? Es entging dieſer bedenklichſte Punct im Lehrbegriff der Arianer dem Scharfblick der Gegner nicht, nur faßten ſie ihn nach ihrer Weiſe ſo auf, daß ſie ſagten, der Arianismus führe zum Manichäismus und ſey ſogar eine noch ſchlimmere Irrlehre. Wenn das Geſchaffene und Ungeſchaffene, ſagt Gregor von Nyſſa zur Widerlegung des Eunomius [30]), als zwei verſchiedene Principien in geradem Gegenſaz einander gegenüber geſtellt werden, ſo ſchleicht ſich der Manichäismus in die Kirche Gottes ein. Wenn das Geſchaffene gleiche Macht mit dem Ungeſchaffenen hat, ſo wird es, vermöge ſeiner verſchiedenen Natur, dem Andern, das anders beſchaffen iſt, ſich widerſezen, und ſo lange es nicht dem Einen oder dem Andern an Kraft fehlt, werden ſie in einem unverſöhnlichen Streit mit einander begriffen ſeyn. Natur und Wille müſſen nothwendig in einem entſprechenden Verhältniß zu einander ſtehen. Was in Anſehung der Natur unähnlich iſt, muß auch einen unähnlichen Willen haben

30) Contra Eunom. I. S. 389. f.

So lange jedes der beiden Principien die Macht dazu hat, wird es auch nicht unterlaſſen, ſeinen Willen geltend zu machen, und wenn jedes ſo viel vermag, als es will, wird die Herrſchaft zwiſchen zwei einander widerſtrebenden Mächten unſtet hin und her ſchwanken. Iſt die Ungezeugtheit eine Subſtanz, und ebenſo die Gezeugtheit eine Subſtanz, ſo müßten ſie ſich auch durch beſtimmte Merkmale von einander unterſcheiden. Kann nun der ungezeugte Gott nur gut, heilig, gerecht, unſichtbar, unſterblich, unveränderlich u. ſ. w. ſeyn, ſo muß vermöge des Gegenſazes das Gezeugte die entgegengeſezten Eigenſchaften haben, ſonſt würde ja die Verſchiedenheit der Naturen, die der Vorausſezung nach ſeyn ſoll, nicht wirklich ſtattfinden. Ja, der neue Dualismus iſt ſogar ſchlimmer, als der manichäiſche, ſofern Manes, nur um von dem Urheber des Guten alle Schuld des Böſen zu entfernen, ihm ein zweites böſes Princip gegenüberſtellte, die Arianer aber das ſeiner Natur nach ſich feindlich zum Guten verhaltende Princip nicht blos hypoſtaſiren, ſondern aus dem guten Princip ſelbſt entſtehen laſſen. Man kann nicht ſagen, daß dieſe Einwendung eine bloße Conſequenz der Gegner iſt. Das Verhältniß des ungezeugten Vaters und des gezeugten Sohnes, wie es von Eunomius und den eigentlichen Arianern beſtimmt wird, iſt nichts anders als der abſtracte Gegenſaz des Unendlichen und Endlichen, jedes dieſer beiden Principien ſteht in ſeinem reinen Fürſichſeyn dem andern gegenüber, und es bleibt daher immer ein Dualismus, über welchen auf dieſem Standpunct nicht hinwegzukommen iſt. Er iſt auch dadurch nicht aufgehoben, daß das Princip der Endlichkeit in den Willen Gottes geſezt wird, denn wenn auch dieſe Form des Dualismus eine vom Manichäismus verſchiedene iſt, ſo iſt ſie doch weſentlich dualiſtiſch. Gott ſelbſt hat das Endliche in ſich und zwar nicht, um durch den Unterſchied des Endlichen und Unendlichen die abſolute Identität mit ſich ſelbſt zu vermitteln, ſondern

das Endliche bleibt auch in Gott, was es an ſich iſt, ſteht unvermittelt neben dem Unendlichen, und Natur und Wille verhalten ſich ſchlechthin zu einander, wie Unendliches und Endliches. Gott ſelbſt iſt mit dem Endlichen behaftet und wenn er auch ſeinem ganzen Weſen nach unendlich iſt, ſo iſt er doch durch ſeinen Willen, der nie weſentlich iſt, wie er ſelbſt ſeinem Weſen nach iſt, in die Sphäre der Endlichkeit herabgezogen, und endlichen Verhältniſſen unterworfen. In dieſer, in Gott ſelbſt geſezten, ihm anhängenden, Endlichkeit liegt daher der Grund, daß Gott nicht von Anfang Vater iſt, ſondern erſt Vater wird. Auch dieß haben daher die Gegner mit Recht geltend gemacht, daß wenn Gott erſt Vater wird, die Zeugung des Sohns in die Zeit geſezt und nach menſchlicher Weiſe vorgeſtellt wird, während doch der abſolute Gott nur als unabhängig von allen zeitlichen Verhältniſſen gedacht werden kann. Und wenn nun auch dieſes zeitliche Verhältniß ſich auf Gott nur ſofern er Vater iſt, nicht aber ſofern er der Ungezeugte iſt, beziehen ſoll, ſo begründet dieſe Unterſcheidung nur die weitere Einwendung, daß überhaupt eine ſolche Trennung zweier verſchiedener Seiten, wie die Ungezeugtheit und Vaterſchaft Gottes iſt, der Idee Gottes widerſtreitet. Dürfte man ſich vorſtellen, ſagt Gregor von Nyſſa, daß Gott zuerſt die Ungezeugtheit habe, darnach auch die Macht erhält, ſodann die Unvergänglichkeit und hierauf weiter Vater wird, und hinwiederum gerecht und ewig, und ſo der Reihe nach zu allen ſeinen Eigenſchaften in einer gewiſſen Zeitfolge gelangt, dann wäre es nicht unreimt, das Eine in Gott der Zeit nach vor das Andere zu ſezen, und zu ſagen, er ſey zuvor ungezeugt geweſen und hierauf erſt Vater geworden. Wer ſich aber zur abſoluten Urſache alles Sevenden erhebt, wird auch alles, was man ſich der Frömmigkeit gemäß in Beziehung auf Gott vorſtellt, in einer und derſelben Idee zuſammenfaſſen, da die Prädicate des göttlichen Weſens nicht als etwas in ſich Unterſchiedene

ıb Getrenntes und von der Zeitfolge Abhängiges gedacht erden können. Alles, was Gott beigelegt wird, muß auch r absoluten Idee seines Wesens entsprechen, und so wenig ıan sagen kann, Gott sey jemals nicht gut oder mächtig oder ıvergänglich gewesen, ebenso gottlos wäre es, von seiner aterschaft zu behaupten, er habe sie nicht immer gehabt, ndern erst in der Folge erhalten. Ist er wahrhaft Vater, ist er auch immer Vater [31]). So führt die Tendenz, von elcher der Arianismus ausgeht, um die Idee Gottes in ihr reinen Absolutheit aufzufassen [32]), alles von Gott Unterhiedene, selbst den Sohn, dem absoluten Gott im strengen Gegensaz gegenüber zu stellen, zulezt auf einen Gegenıß, welcher nur in Gott selbst gesezt werden kann, und das on dem absoluten Gott zwar wesentlich verschiedene, aber och durch die Einheit desselben Begriffs mit ihm verbundene Princip der Endlichkeit hebt dieselbe Idee, um deren Festellung es vor allem zu thun ist, die absolute Idee Gottes,

31) Contra Eunom. I. S. 416. 407. f.

32) Da die Arianer, um alles Endliche von der Idee Gottes auszuschließen, die Ungezeugtheit für das substanzielle Wesen Gottes selbst erklärten, so war es consequent, daß sie den Begriff der Substanz im eigentlichen Sinn nur von dem Vater, von dem Sohn und Geist nur uneigentlich gelten ließen. Nach Gregor von Nyssa c. Eunom. I. S. 369. sagte Eunomius: *μόνη κυρία καὶ ἀνωτάτω τῆ πατρὸς ἡ οὐσία, ἄκυρος δὲ κατὰ τὸ ἀκόλουθον πάντως ἡ ἐφεξῆς, καὶ ἀκυροτέρα ἡ τρίτη.* — Sehr richtig hebt Gregor c. Eun. XII. S. 738. das von der Idee des Gegensazes ausgehende Verfahren hervor: *μὴ ἔκ τινος ὑπερκειμένης αἰτίας εἶναι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας διδασκούσης, ὅτοι ἀγεννησίαν ὠνόμασαν τὸ τοιοῦτον νόημα, καὶ τὴν ἐκ πατρὸς τῶ μονογενῶς ὑπόςασιν τῷ τῆς γεννήσεως διασημαίνοσι ῥήματι· εἶτα συνθέντες τὰς δύο φωνὰς τὴν ἀγεννησίαν τε καὶ τὴν γέννησιν ἀντιφατικῶς ἀλλήλαις ἐντεῦθεν τὰς ἀνοήτους τῶν ἑπομένων αὐτοῖς παραφρόνησαν.*

wieder in ſich ſelbſt auf. Zwiſchen dem Weſen Gottes und dem Willen Gottes iſt derſelbe Gegenſaz, wie zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, aber wie ſoll man ſich auch, abgeſehen von dieſem in Gott geſezten Gegenſaz, das Verhältniß des Willens zum Weſen denken, wenn der Wille in keinem innern immanenten Verhältniß zum Weſen Gottes ſteht, ſondern in ſeinem Unterſchiede von demſelben ſich auch nur äuſſerlich zu ihm verhalten kann? Was bleibt für das abſolute Weſen Gottes anders übrig, als der rein abſtracte Begriff einer leeren unterſchiedsloſen Einheit, aus welcher mit dem Willen Gottes, als dem Princip der Verwirklichung der göttlichen Macht, alle concrete Realität des göttlichen Lebens ſchlechthin ausgeſchieden iſt?

Unſtreitig enthält die von Eunomius gegebene Darſtellung der arianiſchen Lehre nichts, was nicht mit den ſchon von Arius ſelbſt gegebenen Beſtimmungen vollkommen zuſammenſtimmt, oder ſich wenigſtens von ſelbſt aus ihnen ergibt. Nur in Einem Puncte findet eine bemerkenswerthe Differenz ſtatt. Je mehr Arius den Sohn in die Claſſe der Geſchöpfe herabſezte, deſto mehr ſuchte er ihn auf der andern Seite dadurch zu heben, daß er eine Vergöttlichung des Menſchlichen annahm, und den Sohn, was er von Natur nicht ſeyn konnte, doch wenigſtens auf dem Wege des ſittlichen Strebens werden ließ. Ueber dieſe Idee findet ſich nicht nur bei Eunomius nichts, ſondern er ſcheint ihr ſogar geradezu zu widerſprechen, wenn er in ſeinem Glaubensbekenntniß ſagt: nicht durch ſeinen Gehorſam ſey es dem Sohn erſt zu Theil geworden, Sohn zu ſeyn oder Gott, ſondern weil er der Sohn war und als der Eingeborne gezeugt iſt, ſey er Gott geworden. Sollte der Sohn nicht in demſelben Sinne Gott ſeyn, wie der Vater, weil der abſolute Gott nur der ſchlechthin Eine ſeyn kann, ſo konnte man allerdings, wenn man von der hiſtoriſch gegebenen Perſon Chriſti ausging, je geringer man von dem Göttlichen in ihm dachte, um ſo mehr das Menſch-

ben, und ihn als Menſchen erſt auf dem Wege des ittlichen Strebens zu göttlicher Würde gelangen laſſen. etaphyſiſchen Standpunct aus aber mußte es als ein erſcheinen, vom abſoluten Gott unmittelbar zum Menſchen herabzuſteigen, die logiſche Unterſcheidung zunächſt nur, dem ungeſchaffenen, ungezeugten Gott ſchaffenen und gezeugten gegenüberzuſtellen, dem an yenden den erſt Gewordenen, das Princip dieſes Ge- ſeyns mußte aber nicht gerade nur die ſittliche Freiheit lag weit näher, es in dem göttlichen Willen zu fin- fern Gott, wenn er den Sohn erſchaffen wollte, ihn ur als ein endliches Geſchöpf hervorbringen konnte, r doch als Geſchöpf allen andern Geſchöpfen an Wür- Macht abſolut voranſtellte. Dieſer Standpunct mußte ſo mehr empfehlen, da man dem von den Gegnern igten Lehrbegriff weit näher blieb, als dieß möglich wäre, wenn man die Idee des Arius von einer Ver- ung der menſchlichen Natur weiter verfolgt hätte; ohne dee war der Arianismus nichts anders, als das alte inationsſyſtem, nur mit dem Unterſchied, daß das niß des Sohns zum Vater nicht durch das Weſen, nur durch den Willen Gottes vermittelt ſeyn ſollte. nnach Eunomius von dieſem Puncte her wieder zurück- o führte dagegen in anderer Beziehung ihn und Aëtius ſequenz des arianiſchen Lehrbegriffs, wie es ſcheint, weit ius hinaus. Eunomius ſoll die Begreiflichkeit des göttli- eſens in einem Sinn behauptet haben, in welchem ſeine tung mit der allgemein herrſchenden Anſicht von der iflichkeit Gottes ſehr auffallend contraſtirte. Gott iſſe, ſoll er geſagt haben, von ſeinem Weſen nicht ls wir, und ſein Weſen ſey ihm nicht mehr, uns aber bekannt, ſondern, was wir von demſelben wiſſen, iſſe allerdings auch er, und hinwiederum, was er das finde ſich auf die gleiche Weiſe auch in uns.

Selbſt den kühnen Ausſpruch ſoll Aëtius ſich erlaubt haben: Ich kenne Gott ſo gut als mich ſelbſt [33]). Es war auch dieß, die Frage über die Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, ein in dem damaligen Streit über das Trinitätsdogma vielfach beſprochener Gegenſtand, und Eunomius und ſeine Anhänger gaben durch ihren entſchiedenen Widerſpruch gegen ihre, auf die Schwäche der menſchlichen Natur in Hinſicht der Erkenntniß des Ueberſinnlichen ſich berufenden, Gegner großen Anſtoß. Wenn der Geiſt Mancher, erwiederte Eunomius ſolchen Gegnern, wegen ſchlechter Geſinnung ſo verfinſtert ſey, daß ſie weder von dem, was vor ihren Füßen liege, noch von dem, was über ihrem Haupte ſey, etwas zu erkennen vermögen, ſo folge daraus nicht, daß auch den übrigen Menſchen die Erkenntniß des an ſich Seyenden unerreichbar ſeyn müſſe [34]). Er betrachtete es daher nur als Schuld des einzelnen Individuums, wenn es einer ſolchen Erkenntniß unfähig ſey, an ſich aber ſchrieb er der menſchlichen Natur die Erkenntniß des Abſoluten zu. Nach Gregor von Nyſſa ſagte er zur Begründung ſeiner Anſicht: Umſonſt hätte ſich der Herr eine Thüre genannt, wenn niemand da wäre, der zur Erkenntniß und Betrachtung des Vaters einginge, umſonſt wäre er der Weg, wenn er denen, die zum Vater kommen wollen, dieſes Kommen nicht erleichterte, wie wäre er ein Auge, wenn er die Menſchen nicht erleuchtet, und das Auge der Seele nicht erhellt, damit ſie ihn ſelbſt und das Licht über ihnen erkennen [35])? Iſt das Chriſten-

33) Sokrates H. E. IV, 7. Epiph. Haer. LXXVI. S. 989.

34) Gregor von Nyſſa c. Eun. X. S. 670. (nach der von Neander II. S. 854. gegebenen Verbeſſerung dieſer Stelle): So ſtreitet er, ſagt Gregor, πρὸς τὰς ὁμολογοῦντας ἀσθενεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν πρὸς τὴν τῶν ἀληπτων περίνοιαν, καὶ τοιαῦτά τινε μεγαλαυχόμενος διεξέρχεται τὸ καθ' ἡμᾶς εὐτελίζων τέτοις τοῖς ῥήμασι.

35) Greg. a. a. O. S. 671.

thum, wollte er ohne Zweifel ſagen, die höchſte zur Erkenntniß Gottes führende Erkenntniß, ſo muß die Erkenntniß des Abſoluten dem Menſchen nicht nur möglich, ſondern auch im Chriſtenthum thatſächlich gegeben ſeyn. Deswegen wollte er denen, welche behaupten, daß die göttliche Natur und die Art und Weiſe der Zeugung unbekannt ſey, nicht einmal den Chriſtennamen zugeſtehen [36]). Für ſich betrachtet mag allerdings die Behauptung des Eunomius befremdend erſcheinen, ſobald wir aber den Zuſammenhang bedenken, in welchem ſie, wie ſich voraus erwarten läßt, mit ſeiner Trinitätslehre ſteht, verliert ſie ihr Auffallendes. Was er damit ſagen wollte, iſt nichts anderes, als was von ſelbſt in ſeiner Lehre von der Ungezeugtheit Gottes lag. Da er ſie für das weſentlichſte Attribut Gottes hielt, und ſie für das ſubſtanzielle Weſen Gottes ſelbſt erklärte, ſo galt ihm dieſer Begriff ſelbſt für die abſolute Erkenntniß des wahren Weſens der Gottheit. Während ſeine Gegner Gott zwar auch für ungezeugt und den Sohn für gezeugt hielten, die Ungezeugtheit Gottes aber, um ſie nicht wegen der Weſensgemeinſchaft des Vaters und Sohns auch auf den Sohn übergehen laſſen zu müſſen, nur als eine der verſchiedenen Beſtimmungen betrachteten, unter welchen überhaupt das Weſen Gottes zu denken ſey, und die Gezeugtheit des Sohnes mit ſeiner Ewigkeit in eine Vorſtellung zuſammenfließen ließen, deren Wahrheit ſie nur durch die, alle unſere Begriffe überſteigende, Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens überhaupt rechtfertigen konnten, waren für Eunomius die beiden Begriffe der Ungezeugtheit und Gezeugtheit ſo adäquat und erſchöpfend, daß ihm alles andere entweder eine bloße Folgerung aus dieſen Grundbegriffen, oder eine ganz unweſentliche Beſtimmung zu ſeyn ſchien [37]). Er-

36) Greg. a. a. O. S. 704.

37) Vgl. Gregor a. a. O. XII. S. 738.: Οἱ σοφοὶ ἦτοι πολλὴν ἀβλητηρίαν καὶ τῆς λογικῆς ἐπιστήμης ἀπειρίαν τῶν πολλῶν κατα-

wägt man hier freilich noch, daß Arius vom Sohn ſelbſt geſagt hatte, er kenne den Vater nicht genau und vollkommen, ſo ſcheint eine Behauptung, wie die des Eunomius, ſich kaum mit den Prinkipien des arianiſchen Lehrbegriffs vereinigen zu laſſen, und man weiß nicht, ob man das Richtigere und Conſequentere auf der Seite des Arius oder der des Eunomius annehmen ſoll [38]). Unſtreitig mußten doch

---

ψηφιζόμενοι αὐτοί τε εἰδέναι διαβεβαιῶνται ταύτην, καὶ οἷς ἂν ἐθέλωσι δύνασθαι τὴν περὶ τούτων ἐμποιῆσαι γνῶσιν, καὶ διὰ τοῦτο λέγουσι μηδὲν ἕτερον εἶναι τὴν θείαν φύσιν, πλὴν τὴν ἀγεννησίαν αὐτήν, καὶ ταύτην κυριωτάτην καὶ ἀνωτάτω προσαγορεύοντες ἅπαν τὸ μεγαλεῖον τῆς θεότητος τῇ φωνῇ ταύτῃ ἐγκατακλείσαντες, ὡς ἐκ τούτου κατασκευάζεσθαι. Εἰ ἡ ἀγεννησία τὸ κυριώτατον τῆς οὐσίας ἐστὶ, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν θεοπρεπῶν ὀνομάτων ταύτῃ συνήρτηται ἡ θεότης, ἡ δύναμις, ἡ ἀφθαρσία καὶ τὰ ἄλλα πάντα· — τοῦτο ἂν εἶναι τὴν κατάληψιν τῶν θείων μυστηρίων ὁρίζονται. Vgl. S. 743.: Οὕτω μικροπρεπῶς τε καὶ βρεφικῶς τοῖς ἀμηχάνοις ἐμματαιάζοντες, οἷον τινὶ παλαίμῃ παιδικῇ τὴν ἀπερινόητον τῇ θεῇ φύσιν ταῖς ὀλίγαις συλλαβαῖς τῆς ἀγεννησίας ἐναποκλείσοι, καὶ συναγορεύσοι τῇ παρανοίᾳ, καὶ οἴονται τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον εἶναι τὸ θεῖον, ὡς ἀνθρωπικῷ λογισμῷ δύνασθαι διὰ μιᾶς προσηγορίας ἐμπεριλέγεσθαι.

38) Welches Gewicht die Arianer ſelbſt auf dieſe Differenz zwiſchen Arius und Eunomius legten, ſehen wir aus dem zur Partei des Eunomius gehörenden arianiſchen Geſchichtſchreiber Philoſtorgius. Soſehr er dem Arius in Hinſicht ſeiner Lehre vom Sohn Gottes ſeinen Beifall ſchenkte, ſoſehr tadelte er an ihm die Ungereimtheit der Behauptung, daß man von Gott nichts wiſſe, ihn durchaus nicht begreifen und mit dem Geiſt erfaſſen könne, und daß Arius dieß nicht blos in Beziehung auf die Menſchen, was das geringere Uebel wäre, ſondern auch in Beziehung auf den eingebornen Sohn Gottes ſelbſt behaupte. In dieſem ungereimten Irrthum ſeyen damals auſſer Arius auch die meiſten andern befangen geweſen, denn auſſer Secundus und Theonas und den Schülern des Märtyrers Lucian, Leontius und Antonius, und dem Euſebius von Nicomedien

e Arianer, da auch ſie, was wir zu bezweifeln keine Urſa-
e haben, den Sohn als den höchſten und unmittelbarſten
ermittler der göttlich geoffenbarten Wahrheit anerkannten,
em Sohn dieſelbe Erkenntniß Gottes zuſchreiben, die ſie ſich
bſt zuſchrieben und überhaupt für den Menſchen möglich
elten. Auf der andern Seite blieb aber auch nicht minder
ewiß, daß der Sohn, je tiefer er unter den Vater herabge-
zt wurde, auch um ſo weniger eine vollkommene und ab-
quate Erkenntniß Gottes haben konnte. Allein dieſelbe Un-
öglichkeit mußte ja überhaupt bei allem endlichen Wiſſen
on Gott ſtattfinden, und es dringt ſich daher immer wieder
e Frage auf, wie gleichwohl Eunomius die Erkenntniß
ottes in dem abſoluten Sinne behaupten konnte, in welchem
dieß wirklich that. Es zeigt ſich uns jedoch hier nur der
ualismus der arianiſchen Lehre und die Unhaltbarkeit der-
lben von einer neuen Seite. Hält man ſich nur an den
bſtracten Gegenſaz des Ungezeugten und Gezeugten, oder
es Unendlichen und Endlichen, ſo iſt allerdings nichts ge-
iſſer, als daß auch das endliche Wiſſen in einem inadäqua-

ſey die übrige gottloſe Schaar in dieſen Irrthum verſtrickt ge-
weſen. Philost. H. E. II, 3. Vgl. X, 2., wo Philoſtorgius
den Arius darüber tadelt, daß er von dem Gott des Alls ge-
ſagt habe, er ſey vieltheilig und zuſammengeſezt, denn Gott
werde ja nach Arius, nicht wie er an ſich ſey, begriffen, ſon-
dern nur ſoweit jeder nach dem Maaße ſeiner Kraft ihn zu be-
greifen vermöge, und er ſage von ihm, er ſey weder Subſtanz,
noch Hypoſtaſe, noch ſonſt etwas dergleichen. Daſſelbe habe
aber auch die Synode zu Ariminum und die zu Conſtantinopel
behauptet, indem ſie erklärte, die Zeugung des Eingebornen
ſey allen ſchlechthin unbekannt, nur der Vater, der ihn zeugte,
wiſſe ſie. Eben dieſe Synode aber habe den Aëtius ver-
dammt. I, 2. macht Philoſtorgius auch dem Euſebius von
Cäſarea den Irrthum zum Vorwurf, daß Gott unbekannt und
unbegreiflich ſey.

ten Verhältniß zum Abſoluten ſteht, und ſelbſt der So
ſeiner Endlichkeit nicht fähig iſt, das abſolute Weſen de
ters zu faſſen. Auf der andern Seite aber kommt n
Betracht, daß gerade das Wiſſen es iſt, worin die S
ke, durch welche die abſtracte Betrachtung das Endliche
Unendlichen trennt, von ſelbſt ſich aufhebt. Indem
Endliche, d. h. der endliche Geiſt, vom Unendlichen
der Idee des Unendlichen ſich bewußt iſt, iſt eben
Wiſſen die Erhebung des Endlichen über ſeine Endl
zur Unendlichkeit ſeines wahren Weſens, und die Einhe
Endlichen und Unendlichen wird der weſentliche Inha
Selbſtbewußtſeyns des Geiſtes. Je mehr daher in de
ſtimmtheit des Begriffs, mit welcher die Arianer das
liche und Unendliche unterſchieden, um auf dem Weg
Dialektik in das Gebiet der Metaphyſik einzudringen
zur Erkenntniß des Abſoluten zu gelangen, die Mach
ſubjectiven Bewußtſeyns hervortrat, und das Wiſſen des
lichen Geiſtes zum abſoluten Wiſſen ſich erhob, deſto
wurde dadurch eben das, was dieſe Dialektik mit aller S
feſtſtellen wollte, der abſtracte Gegenſaz des Endlichen
Unendlichen factiſch wieder aufgehoben, und als ein a
nichtiger und unmöglicher dargethan. In dem Ausſpruc
Eunomius, der Geiſt derer, die an den Herrn glauben,
ſich über alles Sinnliche und Intelligible erheben und
daher ſeiner Natur nach nicht einmal bei der Erzeugun
Sohnes ſtehen bleiben, er ſtrebe auch über dieſe hi
indem er in der Sehnſucht nach dem ewigen Leben das
zu erreichen verlange [39]), iſt dieſer innere Widerſpruc
arianiſchen Lehre ſehr klar und unmittelbar ausgeſpr
Der Geiſt ſoll alſo das Höchſte, das Abſolute, erfaſſen
doch ſoll er zugleich das Erzeugte, das Creatürliche,
Endliche, zu welchem er ſelbſt gehört, durch eine m

39) Gregor . a. O. X. S. 674.

gliche Kluft vom Abſoluten trennen, er ſoll ſich als das dliche wiſſen, und doch über ſeine eigene Endlichkeit ſich ben. Wie kann dieſer Widerſpruch anders ſich löſen, als ch die eine oder die andere der beiden Vorausſezungen, entweder jene völlige Weſensverſchiedenheit des Endlichen Unendlichen nicht wirklich ſo beſteht, wie behauptet wird, wenn ſie beſteht, ebendeswegen auch das Abſolute für Endliche und das endliche Wiſſen das ſchlechthin Transdente und Verſchloſſene iſt? Derſelbe Widerſpruch begegt uns, nur in anderer Weiſe, in der orthodoxen Lehre. nn wie ſtimmte die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens, auf dieſer Seite behauptet wurde, mit einer Trinitätsre zuſammen, deren Beſtimmungen das unmittelbarſte ſſen des Abſoluten vorausſezten?

Dialektiſch kann man im Allgemeinen die Richtung der aner nennen, nur iſt dabei nicht blos auf das Formelle Dialektik zu ſehen, und wir können in lezter Beziehung dialektiſche Verfahren, durch das ſich die Arianer von en Gegnern unterſchieden, nur auf den Gegenſaz der ariteliſchen und platoniſchen Denkweiſe zurückführen. Die ariteliſche Philoſophie erſcheint von Anfang an in einem feindhen Verhältniß zu derjenigen Form der Trinitätslehre, lche mehr und mehr zur kirchlich rechtglaubigen ward [40]). chon den Unitariern, mit welchen man in der Folge den rius zuſammenſtellte, dem Artemon und Theodotus, wurden re ariſtoteliſchen Studien von einem ihrer erſten Gegner

40) Gegner der Philoſophie überhaupt, wie Tertullian, urtheilten beſonders ungünſtig über die ariſtoteliſche Philoſophie. Er ſagt von dem Gnoſtiker Valentin (De praescr. haer. c. 7.): *sequitur Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem, in sententiis coactam, in conjecturis duram, in argumentis operariam, contentione molestam etiam sibi ipsi, omnia tractantem, ne quid omnino tractaverit.*

zum beſondern Vorwurf gemacht [41]). Den Arianismus ſelbſt leiteten die alten Schriftſteller hauptſächlich auch aus der Vorliebe für die ariſtoteliſche Philoſophie ab [42]), und gerade bei denjenigen Arianern, welche ſich durch die conſequente Ausbildung des arianiſchen Lehrbegriffs am meiſten auszeichneten, wird ihre Beſchäftigung mit der ariſtoteliſchen Philoſophie ausdrücklich hervorgehoben, bei Aëtius [43]) und Eunomius [44]). Es wird uns demnach auch durch ausdrückliche

41) S. oben S. 277.

42) Epiphanius Haer. LXIX, 68. f. charakteriſirt die Arianer ſo: προπηδῶσί τινας λέξεις ἑαυτοῖς ἐφευρίσκοντες οἱ σοφισταὶ, περὶ συλλογισμὸς ἐσχολακότες καὶ λογισμὸς ματαιοφρούνης, ἄνθρωποι ὄντες, τὸν θεὸν συλλογίσασθαι πειρώμενοι. Unmittelbar nachher werden dieſe Dialektiker von Epiphanius οἱ νέοι Ἀριστοτελικοὶ genannt: ἐκεῖνοι (von Ariſtoteles) γὰρ ἀπεμάξαντο τὴν ἰοβόλιαν καὶ κατέλιπον τῇ ἁγίᾳ πνεύματος τὸ ἄκακον καὶ τὸ πρᾶον – δεινότητι μᾶλλον ἑαυτὰς ἐκδεδώκασι, ἐνδησάμενοι Ἀριστοτέλην; καὶ τὰς ἄλλας τῆ κόσμῳ διαλεκτικὰς, ὧν καὶ τὰς καρπὰς μετέχουσι, μηδένα καρπὸν δικαιοσύνης εἰδότες; μηδὲ πνεύματος καταξιωθέντες δωρεὰν ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς οἱ φιλόνεικοι.

43) Ueber Aëtius vgl. die oben S. 361. aus Gregor von Nyſſa angeführte Stelle, Epiphan. Haer. LXXVI, 2. Sokrates H. E. II, 35. Der Letztere ſagt, Aëtius habe ſich an die ariſtoteliſchen Kategorien gehalten und an die σοφίσματα ἐκ τῶν κατηγορῶν, διὸ ὅτε νοῆσαι δεδύνηται, πῶς ἐστιν ἀγέννητος γέννησις, καὶ ὅπως τὸ γενόμενον συναΐδιόν ἐστι τῷ γεννήσαντι.

44) Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 296.: πρὸ πάντων τῷ Ἀετίῳ πορισμὸς ἦν ἀσεβείας ἡ Ἀριστοτέλους κακοτεχνία, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῷ κατηρτισμένῳ μαθητῇ κατὰ τὸ ἴσον τῷ διδασκάλῳ ἐπιφὴ ἐμβιοτεύειν τῇ ἁπλότητι τῶν ἀπατηθέντων ὑπῆρξε. Vgl. XII. S. 722.: φιλοπόνως τὴν Ἀριστοτελικὴν τῶν ὄντων διαίρεσιν ἐπιθυλλῶν τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ ἐξειργάσατο γένη καὶ εἴδη, καὶ διαφορὰς καὶ ἄτομα, καὶ πᾶσαν τὴν ἐν ταῖς κατηγορίαις τεχνολογίαν ἐπὶ διαβολῇ τῶν ἡμετέρων δογμάτων προεχειρίσατο. S. 816.: ὁ προστάτης αὐτῷ καὶ σύμμαχος τῶν δογμάτων Ἀριστοτέλης, ᾧ τὴν δόξαν ἐν τοῖς ἐφεξῆς φησι τοῖς τῆς ἐπινοίας λόγοις συμφέρεσθαι. Um μ

ugnisse der alten Schriftsteller bestätigt, was die Natur r Sache selbst lehrt, welche nahe Beziehung der Arianis- us zur aristotelischen Philosophie hat. Was im allgemei- n den wesentlichsten Unterschied der aristotelischen und pla- nischen Denkweise ausmacht, findet auch auf die beiden Lehrbe- riffe, die im arianischen Streit den Hauptgegensaz der strei- nden Meinungen bilden, seine Anwendung [45]). Denn was

beweisen, daß das Wort κύριος das Wesen des Eingebornen nicht seine Würde bezeichne, nahm Eunomius die Stelle 2 Cor. 3, 17.: ὁ δὲ κύριος πνεῦμα zu Hülfe, und argumentirte: εἰ γὰρ τὸ πνεῦμα οὐσία ἐστιν, ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, ὁ κύριος οὐσία πάντως εὑρίσκεται. Auch darin sieht Gregorius nur ein Kunststück der aristotelischen Dialektik. Ὦ πῶς ἀνανταγώνιστος ἡ τοῦ ἐπιχειρήματος δύναμις! Πῶς ἐστιν ἐκδῦναι καὶ ἀναλῦσαι τὴν ἀμηχανον ταύτην τὴν ἀποδείξεων ἀνάγκην! — Ταῦτα τῆς Ἀριστοτελικῆς τεχνολογίας κατορθώματα· διὰ τοῦτο ἐλεεινοὶ μὲν ἡμεῖς κατὰ τὸν σὸν λόγον οἱ τῆς σοφίας ταύτης ἀμύητοι u. s. w. Contra Eunom. VI. S. 602. Auch Basilius Adv. Eun. I. opp. ed. Garn. Par. 1721. T. I. S. 214. hält dem Eunomius entgegen: ἢ τῶν Ἀριστοτέλους ὄντως ἡμῖν καὶ Χρυσίππου συλλογισμῶν ἔδει πρὸς τὸ μαθεῖν, ὅτι ὁ ἀγέννητος οὐ γεγέννηται, οὔτε αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ, οὔτε ὑφ' ἑτέρου u. s. w.

45) Auf die gerade entgegengesezte Weise macht Baumgarten-Crusius (Lehrb. der D.G. S. 262.) den Arius zu einem Platoniker, und erklärt es für einen bloßen Vorwurf, daß er Aristoteliker gewesen sey. Wie ungegründet dieses Urtheil ist, ergibt sich aus der obigen Entwicklung. Ueber die Voraussezung, die dabei zu Grunde liegt, vgl. S. 352. Richtig erkennt Rupp (Gregor von Nyssa S. 135.) bei Eunomius die Abstractionsweise des Aristoteles, die, von dem Besondern aufsteigend, an dem Unterscheidenden vorzugsweise festhielt, und im Identificiren schwach war, wenn aber Rupp zugleich die arianische Kategorie für den lezten Versuch des Gnosticismus hielt, sich in der christlichen Theologie Geltung zu verschaffen, weil das Eigenthümliche der Emanationslehre, durch Mittelwesen das Urprincip mit unserer Welt zu verbinden, und so eine Brücke

wieder in ſich ſelbſt auf. Zwiſchen dem Weſen Gottes und dem Willen Gottes iſt derſelbe Gegenſaz, wie zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, aber wie ſoll man ſich auch, abgeſehen von dieſem in Gott geſezten Gegenſaz, das Verhältniß des Willens zum Weſen denken, wenn der Wille in keinem innern immanenten Verhältniß zum Weſen Gottes ſteht, ſondern in ſeinem Unterſchiede von demſelben ſich auch nur äuſſerlich zu ihm verhalten kann? Was bleibt für das abſolute Weſen Gottes anders übrig, als der rein abſtracte Begriff einer leeren unterſchiedsloſen Einheit, aus welcher mit dem Willen Gottes, als dem Princip der Verwirklichung der göttlichen Macht, alle concrete Realität des göttlichen Lebens ſchlechthin ausgeſchieden iſt?

Unſtreitig enthält die von Eunomius gegebene Darſtellung der arianiſchen Lehre nichts, was nicht mit den ſchon von Arius ſelbſt gegebenen Beſtimmungen vollkommen zuſammenſtimmt, oder ſich wenigſtens von ſelbſt aus ihnen ergibt. Nur in Einem Puncte findet eine bemerkenswerthe Differenz ſtatt. Je mehr Arius den Sohn in die Claſſe der Geſchöpfe herabſezte, deſto mehr ſuchte er ihn auf der andern Seite dadurch zu heben, daß er eine Vergöttlichung des Menſchlichen annahm, und den Sohn, was er von Natur nicht ſeyn konnte, doch wenigſtens auf dem Wege des ſittlichen Strebens werden ließ. Ueber dieſe Idee findet ſich nicht nur bei Eunomius nichts, ſondern er ſcheint ihr ſogar geradezu zu widerſprechen, wenn er in ſeinem Glaubensbekenntniß ſagt: nicht durch ſeinen Gehorſam ſey es dem Sohn erſt zu Theil geworden, Sohn zu ſeyn oder Gott, ſondern weil er der Sohn war und als der Eingeborne gezeugt iſt, ſey er Gott geworden. Sollte der Sohn nicht in demſelben Sinne Gott ſeyn, wie der Vater, weil der abſolute Gott nur der ſchlechthin Eine ſeyn kann, ſo konnte man allerdings, wenn man von der hiſtoriſch gegebenen Perſon Chriſti ausging, je geringer man von dem Göttlichen in ihm dachte, um ſo mehr das Menſch-

eben, und ihn als Menſchen erſt auf dem Wege des ſittlichen Strebens zu göttlicher Würde gelangen laſſen. netaphyſiſchen Standpunct aus aber mußte es als ein g erſcheinen, vom abſoluten Gott unmittelbar zum Menſchen herabzuſteigen, die logiſche Unterſcheidung : zunächſt nur, dem ungeſchaffenen, ungezeugten Gott ſchaffenen und gezeugten gegenüberzuſtellen, dem an eyenden den erſt Gewordenen, das Princip dieſes Geſeyns mußte aber nicht gerade nur die ſittliche Freiheit s lag weit näher, es in dem göttlichen Willen zu finofern Gott, wenn er den Sohn erſchaffen wollte, ihn ur als ein endliches Geſchöpf hervorbringen konnte, er doch als Geſchöpf allen andern Geſchöpfen an Würe Macht abſolut voranſtellte. Dieſer Standpunct mußte ı ſo mehr empfehlen, da man dem von den Gegnern digten Lehrbegriff weit näher blieb, als dieß möglich ı wäre, wenn man die Idee des Arius von einer Verung der menſchlichen Natur weiter verfolgt hätte; ohne idee war der Arianismus nichts anders, als das alte dinationsſyſtem, nur mit dem Unterſchied, daß das tniß des Sohns zum Vater nicht durch das Weſen, ı nur durch den Willen Gottes vermittelt ſeyn ſollte. mnach Eunomius von dieſem Puncte her wieder zurückſo führte dagegen in anderer Beziehung ihn und Aëtius ıſequenz des arianiſchen Lehrbegriffs, wie es ſcheint, weit rius hinaus. Eunomius ſoll die Begreiflichkeit des göttliſeſens in einem Sinn behauptet haben, in welchem ſeine ptung mit der allgemein herrſchenden Anſicht von der reiflichkeit Gottes ſehr auffallend contraſtirte. Gott wiſſe, ſoll er geſagt haben, von ſeinem Weſen nicht ls wir, und ſein Weſen ſey ihm nicht mehr, uns aber r bekannt, ſondern, was wir von demſelben wiſſen, iſſe allerdings auch er, und hinwiederum, was er das finde ſich auf die gleiche Weiſe auch in uns.

ariſtoteliſchen Philoſophie die concrete Beſtimmtheit des im manenten Begriffs iſt, iſt der platoniſchen die unterſchied

dem richtigen Geſichtspunct aufzufaſſen, muß man auf ih Veranlaſſung zurückgehen. Sie liegt nämlich gleichfalls in d Anſicht des Eunomius von der Ungezeugtheit Gottes. D Gegner des Eunomius ſagten, wie Gregor von Nyſſa c. Eun XII. S. 763. den Streitpunct richtig angibt: τὸ τῆς ἀγεννησία ὄχλημα μὴ τὴν φύσιν ἐκδείκνυσθαι, ἀλλ' ἐξ ἐπινοίας ἐφαρμόζειν τ φύσει, δι' ἧς τὸ ἄγευ αἰτίας αὐτὸν (θεὸν) ὑφεστάναι σημαίνετ (die Ungezeugtheit ſey die Vorſtellung des vorausſezungsloſe Seyns Gottes). Τὸ δὲ παρ' αὐτῶν (den Arianern) κατασκευ αζόμενον ἦν, αὐτῆς εἶναι τῆς οὐσίας ἐνδεικτικὴν τὴν φωνήν. M die Behauptung, daß das Wort ἀγεννησία die Subſtanz Gotte bezeichne, weiter darzuthun, ſagte Eunomius bei Gregor a. a. O. S. 760.: τὰ κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθ πέφυκεν, ὁ δὲ θεὸς καὶ αἰωνίων καὶ φθεγγομένων γεγονότων καὶ πρὸ τῆ γενέσει τὰ ὀνόματα, ἦν τε καὶ ἔστιν ἀγέννητο Dieß läugneten, wie ſich von ſelbſt verſteht, die Gegner d Eunomius nicht, aber ebendeswegen warfen ſie ihm vor, da er den eigentlichen Standpunct verrücke, und um ſeinen B griff von der ἀγεννησία geltend machen zu können, ihnen ein Satz unterſchiebe, welchen ſie vernünftiger Weiſe nicht beſtre ten können. Ὁ πᾶς αὐτῷ πόνος, ſagt Gregor a. a. O. S. 763 εἰς τὸ ὑφεστάναι τὸν θεὸν ἀγεννήτως ἠσχόληται, ὅμοιον ὥσπερ ε εἴ τις σαφῶς περὶ τούτων ἤρετο, τίνα περὶ τὸ ὀνόματος τῆς ἀγεννη σίας ἔχει διάνοιαν, εἴτε ὡς ἐπινοηθέν πρὸς ἔνδειξιν τῆ ἀνάρχ εἶναι τὸ πρῶτον αἴτιον, εἴτε καὶ ὡς αὐτῆς δηλωτικὸν τῆς οὐσίας, ὁ μαλα σεμνῶς καὶ ἐπιστατικῶς ἀπεκρίνετο, τὸ οὐρανῆ καὶ γῆς τ θεὸν ποιητὴν εἶναι, μὴ ἀμφιβάλλειν. So bleibe Eunomius hi überhaupt nicht bei dem eigentlichen Gegenſtand der Frag Ἀγέννητόν φασι τὸν θεὸν εἶναι, τοῦτο καὶ ἡμεῖς συντιθέμεθα, ἀλ καὶ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν, πρὸς τοῦτο παρ' ἡμῶν ἡ ἀντίρρησις. Ὁν μα γὰρ τοῦτό φαμεν ἐνδεικτικὸν εἶναι τῆ ἀγεννήτως τὸν θεὸν ὑφ ξάναι, ἃ τὴν ἀγεννησίαν εἶναι θεόν. Ἐλέγχειν ἐπαγγέλλεται τὸν ἡμ τέρων λόγον. Τίς οὖν ὁ ἔλεγχος; ὅτι πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων ε γάσεως ἦν, φησίν, ἀγέννητος. Τί τοῦτο πρὸς τὸ ζητούμενον, ὃ δ

loſe Unbeſtimmtheit der über der concreten Wirklichkeit ſchwebenden Idee, jener Idee, die nie ein Herz zu der Wirklich-

---

ξειν ἅτοπος παραγγέλλεται, ταὐτὸν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τὸ ὄνομα; ὀολαν γὰρ εἶναι τὴν ἀγεννησίαν ὁρίζεται. Τί; ἦν ἡ τῶν ἐπηγγελμένων ἀπόδειξις τὸ δεῖξαι προϋφεστῶτα τῶν φωνῇ κεχρημένων; — Ἀλλὰ δεινῶς ἡμῖν ἐν ταῖς περὶ τῆς ἐπινοίας διαξολαῖς αὐτὸ διακωμῳδεῖ τῆς ἐπινοίας τὸ ὄνομα. Τῶν γὰρ ἅπτω κατ' ἐπίνοιαν λεγομένων, φησί, τὰ μὲν κατὰ τὴν προφορὰν μόνον ἔχει τὴν ὑπαρξιν, οὐ κατὰ μηδὲν σημαινόντα, τὰ δὲ καὶ ἰδίαν διάνοιαν, καὶ τούτων τὰ μὲν κατ' ἐνέργειαν — τὰ δὲ κατὰ μετουσίαν — τὰ δὲ κατὰ πρόσθεσιν — ἢ κατὰ σύνθεσιν u. ſ. w. So vieles ſey alſo eine bloße Phantaſie-Vorſtellung, und man könne daher nie wiſſen, wenn man ſich nur auf eine Vorſtellung berufe, ob ſie Realität habe oder nicht. Man ſieht nicht, wohin der Streit auf dieſem Wege führen ſollte, da doch auch Eunomius zugeben mußte, die Vorſtellung ſey das Vermittelnde zwiſchen dem vorſtellenden Subject und der Sache ſelbſt. Deswegen kam es zuletzt eigentlich darauf hinaus, daß Eunomius behauptete, die Namen, mit welchen die Dinge benannt werden, ſeyen von Gott unmittelbar gegeben und vor den Menſchen vorhanden, Gregor dagegen erwiederte, ſie ſeyen erſt von den Menſchen erfunden und auf die in ihnen thätige Vernunft zurückzuführen. Ἡμεῖς φαμεν, ſagt Gregor S. 761., ἐφευρῆσθαι τοῖς δαι τὰ γνωστικὰ τῶν ὄντων ὀνόματα διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐννοίας, κἀκεῖνος ὕστερος ὁμολογεῖ τὰς κεχρημένας τῷ λόγῳ τῆς θείας ἀνάδειχθῆναι ζωῆς, εἶναι δὲ τὴν θείαν φύσιν ὡς νῦν τέ ἐστι καὶ ἀεὶ ἦ, ἀγεννήτως. Vgl. S. 801., wo Gregor von Eunomius ſagt: ἁπλοῦς ὁ λόγος αὐτῷ ἄσχολος ἐστι πρὸς ταύτην τὴν ἀπόδειξιν, δεῖξαι φιλονεικῶν ἀνθρωπικῶς τὸ θεῖον διαλεγόμενον καὶ τὰς σημαντικὰς τῶν πραγμάτων φωνὰς αὐτὸν τοῖς δαι τὸν τῶν πραγμάτων δημιουργὸν ἁρμόζοντα. Dagegen behauptet Gregor S. 761.: πᾶν ὄνομα τῇ ἀνθρωπίνῃ λόγῳ μέρος ἐστὶ, oder, wie er ſich S. 786. ausdrückt, Gott, der alles aus Nichts ins Seyn gebracht hat, δημιουργός ἐστι πραγμάτων ἐν ὑποστάσει θεωρουμένων, οὐκ ὀνομάτων ἀνυποστάτων. Ein weiteres Moment kann ich in dieſer Controverſe, wenigſtens wie ſie hier vorliegt, nicht finden, wohl aber

keit faſſen kann, und ſobald ſie ſich in ſie herabgezogen ſieht ſich immer wieder loszureiſſen und über ſie aufzuſchwingen ſucht. Je ferner man aber der Wirklichkeit ſteht, deſto mehr entſchwinden auch die Unterſchiede der Dinge, und man zieht ſich immer wieder in die Vorausſezung zurück, daß der Unterſchied der Dinge überhaupt nur der Welt der Erſcheinung angehöre, an ſich aber, in der Einheit der Idee, jeder Unterſchied aufgehoben ſey. Es iſt daher für das concrete Bewußtſeyn des Subjects ſelbſt die Idee immer nur das Jenſeitige, Tranſcendente, Unerreichbare, und das Bewußtſeyn ſieht ſich, ſo lange es nur dem Zuge der Idee folgt, aus ſich ſelbſt heraus verſezt. Dieß iſt der platoniſirende Standpunct der alten Kirchenlehrer. Wie die Arianer auf den Unterſchied drangen, ſo machten dagegen jene, wenn ſie auch über die Realität des Unterſchieds nicht hinwegſehen konnten, nur um ſo mehr das Intereſſe der Einheit geltend, und ſo ſchwer und unmöglich es auch ſeyn mochte, ſo divergirende und widerſtreitende Beſtimmungen, wie die kirchliche Lehre in ſich begriff, in der Einheit des Begriffs zu vereinigen, ſie wußten ſich aus jeder logiſchen Verlegenheit immer wieder dadurch zu helfen, daß ihnen die Unendlichkeit der Idee über alle Beſtrebungen des reflectirenden Verſtandes, ſie mit ſeinen endlichen Gedanken zu umfaſſen, weit hinauslag. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens, die Unfähigkeit der menſchlichen Natur, das Abſolute zu erreichen, die Incongruenz des concreten Bewußtſeyns mit der Idee, mit Einem Worte, eine Anſicht von dem Verhältniß des Subjects zur

---

hätte ſie, weiter verfolgt, zulezt dahin führen müſſen, die Namen der Dinge, ſofern ſie, von Gott gegeben, in Gott ſind als die allgemeinen Begriffe, auch für das objectiv Reale zu halten, gegenüber den Vorſtellungen, welche, ſofern ſie nur in die Sphäre des ſubjectiven Bewußtſeyns fallen, bloße Namen ſind.

objectiven Wahrheit, wie sie sich nur auf dem Standpunct des platonischen Idealismus ergeben kann, ist der nothwendige Hintergrund der orthodoxen Trinitätslehre [49]).

Zweites Kapitel.

Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff.

1. Nach der Entwicklung des Athanasius.

Den beiden Bestimmungen der arianischen Lehre, daß der Sohn erst geworden und aus Nichts geschaffen sey, stellt die nicänische ihre Homousie entgegen, welche beides in sich begreift, sowohl die Ewigkeit des Sohns, als auch sein Gezeugtseyn aus dem Wesen des Vaters. Diese Homousie festzustellen und nach allen Seiten gegen die Angriffe der Gegner zu vertheidigen, machte sich Athanasius zu der wesentlichsten Aufgabe wie seines Lebens überhaupt, so insbesondere auch seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Die verschiedenen Argumente, in welchen er sie zu lösen suchte, zeugen unstreitig von einem nicht geringen Scharfsinn, und sie nehmen daher in der Entwicklungsgeschichte der Trinitätslehre eine sehr ausgezeichnete Stelle ein. Das dogmatische Bewußtseyn jener in diese Gegensäze gespaltenen Zeit ist in ihnen nach der einen seiner beiden Seiten aufs entschiedenste ausgesprochen. Der Begriff der Homousie, auf welchen sich alle jene Argumente beziehen, ist so sehr der wesentliche Inhalt des athanasianischen Lehrbegriffs, daß die andere Frage, in welchem Verhältniß die Gottheit des Sohns zu der absoluten Einheit Gottes des Vaters steht, gegen jene Hauptfrage zurücktritt. Ist nur einmal der Begriff der Homousie festge-

49) Wie oft erinnert Gregor von Nyssa in seiner Widerlegung des Eunomius an die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. Man vgl. z. B. XII. S. 739. 746. 753.

ſtellt, ſo muß in demſelben von ſelbſt auch die Antwort
jene andere Frage enthalten ſeyn.

Der zwar auf die verſchiedenſte Weiſe ſich modificir
den, in der Hauptſache aber immer wieder auf dieſelben A
mente zurückgehenden, Argumentationsweiſe des Athana
liegt als allgemeine Idee die Anſicht zu Grunde, daß
abſolute Inhalt des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns völlig
loren geht, ſobald das Verhältniß des Sohnes zum V
nicht als ein Verhältniß weſentlicher Gleichheit gedacht w

Geht man von der Idee des Abſoluten aus, ſo iſt
vor allem die abſolute Idee Gottes des Vaters ſelbſt,
welcher die arianiſche Vorſtellung von dem Verhältniß
Vaters und Sohns in Widerſtreit kommt. Da die Homo
auf dem Begriffe der Zeugung beruht, ſo gehören hieher
nächſt die Momente, durch welche Athanaſius darzuthun ſu
daß nur die Zeugung, nicht aber die Schöpfung, der
Idee Gottes entſprechende Begriff ſey. Es iſt daher
Grundanſicht des Athanaſius, daß die Zeugung zur N
Gottes ſelbſt gehört, daß Gott der abſolute Gott, wel
er der Idee ſeines Weſens nach ſeyn muß, nicht wäre, w
er nicht von Ewigkeit den Sohn gezeugt hätte. Es iſt,
Athanaſius, die größte Gottloſigkeit gegen das Weſen
Vaters, vom Sohne (ſofern ſein Daſeyn nicht in das
ſen, ſondern nur in den Willen des Vaters geſezt wird)
ſagen, daß er auch nicht hätte ſeyn können, ſo hätte
auch was weſentlich zur Natur des Vaters gehört, n
ſeyn können. Denn es iſt eben ſo viel, wie wenn ge
würde, der Vater hätte auch nicht gut ſeyn können.
der Vater ſeiner Natur nach immer gut iſt, ſo muß er a
ſeiner Natur nach immer zeugend geweſen ſeyn [1]). Hat

1) Or. c. Ar. III, 66. Darin liegt zugleich, daß, wenn
Vater eines Sohnes iſt, er es nur von Ewigkeit ſeyn k
Vgl. Or. c. Ar. I, 14.: Οὐ γὰρ ἀτελὴς ἦσία τοῦ πατρὸς ἦν' π

Vater keine zeugende Natur, iſt die göttliche Natur, wie die Arianer behaupten, unfruchtbar, für ſich allein, gleich einem nicht leuchtenden Licht, oder einer trockenen Quelle, ſo kann man ihr auch keine ſchöpferiſche Thätigkeit zuſchreiben. Denn wer kann das, was ſich auf die Natur Gottes bezieht, aufheben, und dagegen das, was ſich auf ſeinen Willen bezieht, als das Erſte ſezen? Hat Gott das, was auſſer ihm iſt und zuvor nicht war, durch ſeinen Willen aber iſt, geſchaffen, und iſt er dadurch Schöpfer geworden, ſo muß er doch längſt zuvor Vater eines aus ſeinem eigenem Weſen Erzeugten geweſen ſeyn. Dem Willen geht das Weſen voran. Ehe Gott etwas gewollt hat, muß er ſeinem Weſen nach Vater ſeines eigenen Logos geworden ſeyn. Der Logos iſt das Erſte, die Schöpfung das Zweite, weil ſie durch den Logos geworden iſt. Iſt alſo Gott Schöpfer, ſo muß er zuvor den ſchöpferiſchen Logos aus ſeinem eigenen Weſen erzeugt haben, denn der Logos iſt ja ſelbſt der lebendige Wille des Vaters, ſeine weſentliche Thätigkeit, das wahrhafte Wort, in welchem alles ſein Seyn und Beſtehen hat. Wie die Ordnung und das Geordnete nicht vor dem Ordner ſeyn kann, ſo kann auch in Gott ſein Schaffen nicht vor ſeinem Zeugen geweſen ſeyn [2]). Daß Athanaſius in dem leztern Argument, wie auch ſonſt durchaus, den Logos, ſofern er in Gott und auſſer Gott iſt, nicht unterſcheidet, hat, wie in der Folge gezeigt werden wird, darin ſeinen Grund, daß ihm Logos und Sohn ſchlechthin identiſche Begriffe ſind. Inſofern konnte er den Arianern auch geradezu den Vorwurf machen, daß ſie, indem ſie ein einſtiges Nichtſeyn des Sohns annahmen, Gott zu einem vernunftloſen Weſen machen [3]). Der Sohn kann

ἵνα καὶ τὸ ἴδιον αὐτῆς ἐπισυμβαίνῃ ταύτῃ. — Θεῷ ἀΐδιον τὸ γέννημα, διὰ τὸ ἀεὶ τέλειον τῆς φύσεως.

2) Or. c. Ar. II, 2.

3) Or. c. Ar. I, 14.: Ἄλογίαν περὶ τὸν θεὸν εἰσάγοντες, μεγάλως ἀσεβῶσι.

daher nur gleich ewig mit dem Vater ſeyn und ebendeswegen auch nur aus dem Weſen Gottes gezeugt. Wäre er nicht gezeugt, ſondern nur geſchaffen, wie die Arianer lehren, ſo läßt ſich überhaupt kein vernünftiger Grund ſeines Daſeyns denken. Soll er, wie die Arianer behaupten, als das vermittelnde Organ der Weltſchöpfung von dem Vater geſchaffen worden ſeyn, ſo hätte ja Gott durch denſelben Willen, durch welchen er nur den Sohn geſchaffen haben ſoll, ebenſo gut alles unmittelbar ſchaffen können [4]). Es hätte ſeiner nicht unwürdig ſeyn können, alle Geſchöpfe ſelbſt hervorzubringen [5]), hätte er aber wirklich den Sohn als Organ der Weltſchöpfung nöthig gehabt, ſo würde dieß einen die göttliche Vollkommenheit aufhebenden Mangel in Gott vorausſezen [6]). Alle ſolche unwürdige Vorſtellungen vom Weſen Gottes konnten nur dadurch entfernt werden, daß das Daſeyn des Sohnes nicht auf den Willen, ſondern das Weſen des Vaters bezogen, ebendamit alſo das Verhältniß des Vaters zum Sohn nicht als ein zufälliges und willkürliches, ſondern als ein immanentes, weſentliches und nothwendiges gedacht wurde. Auf der andern Seite konnte aber dieſer Gegenſaz zwiſchen Natur und Willen zu einer andern nicht minder unwürdigen Vorſtellung vom göttlichen Weſen führen. Die Arianer unterließen nicht, einzuwenden, wenn der Sohn nicht durch den Willen Gottes entſtanden iſt, ſo hat demnach Gott in Folge einer Nothwendigkeit und ohne ſeinen Willen einen Sohn erhalten. Athanaſius erwiedert, dem freien Willen ſtehe allerdings entgegen, was gegen den Willen ſey, aber über dieſem Gegenſaz ſtehe die Natur. Ein Haus baut man in Folge einer Willensberathung, einen Sohn zeugt man vermöge der Natur. Was durch Willensberathung geſchieht,

4) Or. c. Ar. II, 24.
5) A. a. O. c. 25.
6) Or. c. Ar. I, 26.

hat einen Anfang, und ist ausserhalb dessen, der es thut, der Sohn aber ist ein eigenes Erzeugniß des Wesens des Vaters, und nicht von aussen her, und es findet über ihn keine Willensberathung statt, damit man sich nicht über sich selbst zu berathen scheine. Wie der Sohn mehr ist als das Geschaffene, so steht das Natürliche über dem Willensact. Die Arianer, in menschlichen Gegensäzen befangen, vergessen, daß hier vom Sohn Gottes die Rede ist, und reden in Beziehung auf Gott von einer Nothwendigkeit und von demjenigen, was gegen den Willen ist. Man kann sie ebenso gut fragen, ob Gott mit seinem Willen oder nicht mit seinem Willen gut und barmherzig ist, ist er es mit seinem Willen, so hat er erst angefangen, es zu seyn, und es ist daher möglich, daß er nicht gut ist, da die Wahl und Entschließung des Willens sich auf die eine Seite ebenso, wie auf die andere neigen kann, und überhaupt eine Eigenschaft der vernünftigen Natur ist. Ist es nun aber ungereimt, von Gott zu sagen, daß er mit seinem Willen barmherzig und gut ist, so müssen auch sie sich die Folgerung gefallen lassen, daß er dennoch in Folge einer Nothwendigkeit und ohne seinen Willen gut ist. Aber wer ist es denn, der ihm die Nothwendigkeit auferlegt? Ist es nun ungereimt, von einer Nothwendigkeit in Beziehung auf Gott zu reden, und kann er daher nur von Natur gut seyn, so ist es der Wahrheit noch weit mehr gemäß, zu sagen, daß er von Natur und nicht in Folge eines Willensacts Vater des Sohns ist. Dasselbe, was die Arianer vom Sohn sagen, könnte man ja auch vom Vater sagen und fragen, ob er sich erst berathen und erst in Folge eines Willensacts ist, oder schon vor der Berathung. Das Eine ist so ungereimt, als das Andere. Sobald vom Logos die Rede ist, muß man auch wissen, daß der nicht durch einen Willensact seyende Gott nicht durch einen Willensact, sondern von Natur seinen Logos hat. Wie läßt sich auch nur denken, daß Gott sich erst berathschlagt, bedenkt,

entſchließt und beſtimmt, daß er nicht ohne ſeinen Logos und ſeine Weisheit iſt, ſondern ſie hat. Wer über etwas, was zu ſeinem Weſen gehört, ſich bedenkt, berathſchlagt über ſich ſelbſt [7]). Wie dieſe Argumente ſich auf den Begriff des Willens beziehen, ſofern er als das Princip der Exiſtenz des Sohns in das Weſen Gottes die Beſtimmung des Willkürlichen ſezt, ſo ſchien auf gleiche Weiſe das arianiſche ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, oder die Behauptung, daß das Seyn des Sohns erſt einen Anfang genommen habe, Gott dem Begriffe der Zeit zu unterwerfen, und etwas Zufälliges im Weſen Gottes vorauszuſezen. Um die Homouſie oder Ewigkeit des Sohns zu begründen, zeigt daher Athanaſius, zu welcher Gottloſigkeit jenes ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, und das οὐκ ἦν, πρὶν γεννηθῇ führt. Denn wenn der Logos nicht gleich ewig mit dem Vater iſt, ſo iſt die Trias nicht ewig, ſondern ſie war vorher eine Monas und wurde erſt nachher dadurch, daß etwas zu ihr hinzukam, zur Trias, und es bildete ſich ſo erſt allmälig mit der Zeit die Erkenntniß der Theologie. Und dann weiter, wenn der Sohn nicht das eigene Erzeugniß deß Weſens des Vaters iſt, ſondern aus Nichts entſtanden, ſo iſt die Trias aus Nichts entſtanden, und es war einmal keine Trias, ſondern eine Monas, und die Trias iſt das einemal unvollkommen, das anderemal vollkommen, unvollkommen, ehe der Sohn entſtanden iſt, vollkommen, wenn er entſtanden iſt, und das Entſtandene wird mit dem Schöpfer zuſammengezählt, und das, was einmal nicht war, dem, der immer iſt, als Gott gleichgeſtellt und gleich ihm geehrt, und was noch wichtiger iſt, man erhält ſo eine ſich ſelbſt unähnliche Trias, die aus fremden und verſchiedenartigen Naturen und Subſtanzen beſteht, womit nichts anders geſagt wird, als daß die Trias etwas erſt Gewordenes ſey. Was für eine Religion iſt dieß aber, welche

7) Or. c. Ar. III. 62. 63.

nicht einmal sich selbst gleich ist, die erst im Verlauf der Zeit sich vollendet und das einemal nicht so, das anderemal so ist? Ebenso gut kann noch etwas hinzukommen, und so ins Unendliche, wie sie erst durch Zusäze sich gebildet hat. Dieß schließt dann auch die gleiche Möglichkeit in sich, daß sie sich wieder vermindert, denn was erst hinzugekommen ist, kann auch wieder hinwegkommen. So ist jede Entwürdigung des Sohns auch eine Entwürdigung des Vaters. Ist jezt in der Trias die Theologie vollkommen [8]), und ist dieß die allein wahre Religion, das Rechte und Wahre, so muß es auch immer so seyn, damit nicht das Rechte und Wahre erst etwas Hinzugekommenes ist, und die Theologie erst durch Zusäze ihre Vollendung erhält. Es muß dieß daher von Ewigkeit seyn, und wenn sie nicht von Ewigkeit wäre, so könnte sie auch jezt nicht so seyn, sondern so, wie die Arianer meinen, daß sie von Anfang gewesen sey, so daß auch jezt keine Trias ist. In jedem Falle ist es keine christliche, sondern eine heidnische Vorstellung, eine erst gewordene Trias einzuführen und sie dem Gewordenen gleichzustellen. Nur bei dem Gewordenen kann eine Abnahme und Zunahme stattfinden. Der Glaube der Christen aber weiß nur von einer unwandelbaren, vollkommenen, ewig sich selbst gleichen, seligen Trias, und er sezt zu ihr nichts hinzu, noch kann er sich denken, daß ihr je etwas gefehlt habe [9]). Die christliche Idee der Dreieinigkeit wird demnach völlig aufgehoben, wenn die Dreieinigkeit nicht als ein absolutes Verhältniß Gottes zu sich selbst betrachtet wird. In der That kann auch nach der arianischen Lehre von einer wahren Drei-

8) Νῦν ἐν τριάδι ἡ θεολογία τελεία ἐστί. Die subjectiven Ausdrücke θεολογία, θεοσέβεια, gebraucht Athanasius objectiv, so daß sie das Wesen Gottes bezeichnen, wie es als Object der Theologie, der Religion, gedacht werden muß.

9) Or. c. Ar. I, 17. 18.

einigkeit nicht mehr die Rede ſeyn, da ſie ja nur aus dem Grunde, um die Abſolutheit des Vaters rein in ſich ſelbſt abzuſchlieſſen, den Sohn vom Weſen des Vaters völlig trennt. Die arianiſche Trinitätslehre hat keine objective, reale, ſondern nur eine ſubjective oder nominelle Bedeutung, indem es nur für etwas Willkürliches gehalten werden kann, den in die Reihe der Geſchöpfe geſezten Sohn dem Vater dadurch wieder gleichzuſtellen, daß der Name Gottes auf ihn übergetragen wird. Soll alſo Gott der wahrhaft Dreieinige ſeyn, ſo kann der Sohn nur gleich weſentlich und gleich ewig mit dem Vater ſeyn. Es erhellt hier von ſelbſt, in welchem innern Zuſammenhang die beiden Hauptſäze der arianiſchen Lehre, daß das Seyn des Sohns einen Anfang genommen hat, und daß der Sohn nicht aus dem Weſen des Vaters iſt, zu einander ſtehen. Wäre das Seyn des Sohns nicht anfangslos und wäre er demungeachtet gleichen Weſens mit dem Vater, ſo würde ja ein zeitliches Verhältniß in das Weſen Gottes ſelbſt geſezt. Mit dem Einen mußten daher die Arianer auch das Andere läugnen, ſo wie dagegen umgekehrt die Vertheidiger der nicäniſchen Lehre mit der Identität des Weſens auch die Ewigkeit des Sohns behaupten mußten. Schon dadurch iſt das Verhältniß des Vaters zum Sohn von dem Verhältniß Gottes zur Welt beſtimmt unterſchieden, gleichwohl beſtritten die Arianer die Ewigkeit des Sohns auch von dieſer Seite. Wenn Gott, ſagten ſie [10]), immer Schöpfer iſt, und das Vermögen, zu ſchaffen, nicht etwas erſt Hinzugekommenes iſt, ſind nun, weil Gott Schöpfer iſt, auch die Werke ewig, und darf man auch von dieſen nicht ſagen, daß ſie, ehe ſie entſtanden ſind, nicht waren? Die Antwort auf dieſe Einwendung lag von ſelbſt in dem von Athanaſius durchaus feſtgehaltenen Unterſchied zwiſchen dem Sohn und dem Geſchaffenen, vermöge deſſen das Geſchaffene auf-

10) Or. c. Ar. I, 29.

ſerhalb des Schaffenden, der Sohn aber das immanente Erzeugniß des Weſens iſt. Aus der Ewigkeit des Sohns folgt daher keineswegs die Ewigkeit der Welt, denn es iſt keine Nothwendigkeit, daß das Geſchaffene immer iſt, ſondern es hängt von dem Willen des Schöpfers ab, zu ſchaffen, wann er will. Das Erzeugen aber iſt nicht Sache des Willens, ſondern eine immanente Eigenſchaft des Weſens. Schöpfer kann einer heißen, auch wenn noch keine Werke vorhanden ſind, Vater aber kann einer nicht genannt werden, wenn er keinen Sohn hat. Athanaſius erinnert aber auch noch daran, daß das Geſchaffene, obgleich Gott es immer ſchaffen konnte, ſeiner Natur nach nicht ewig ſeyn könne. Da es aus Nichts geſchaffen iſt, und nicht war, ehe es entſtanden iſt, wie kann es mit dem ewigen Gott gleich ewig ſeyn? Deßwegen hat Gott, mit Rückſicht auf das eigene Beſte der Welt, dann erſt alles geſchaffen, als er ſah, daß es auch fortbeſtehen könne. Ebenſo hätte Gott ſeinen Logos ſchon gleich anfangs zur Zeit Adam's, Noah's, Moſe's ſchicken können, er ſchickte ihn aber erſt in der lezten Zeit, weil er ſah, daß es ſo für die ganze Schöpfung gut ſey. Mit dem Sohn aber verhält es ſich anders. So ewig der Vater iſt, ſo ewig muß auch ſeyn, was ſo weſentlich mit ihm Eins iſt, wie ſein Logos und ſeine Weisheit. Die Nichtexiſtenz der Geſchöpfe entzieht dem Schöpfer nichts von ſeiner Vollkommenheit, indem er ja das Vermögen, zu ſchaffen, wann er will, hat, wenn aber das Erzeugte nicht immer mit dem Vater zuſammen iſt, ſo ſezt dieß einen Mangel der Vollkommenheit ſeines Weſens voraus. Deßwegen ſind die Geſchöpfe, als Gott wollte, durch ſeinen Logos geſchaffen worden, der Sohn aber iſt ewig das immanente Erzeugniß des Weſens des Vaters. So vollkommen berechtigt jedoch Athanaſius zu ſeyn ſcheint, die von den Arianern aus der Ewigkeit des Sohns gezogene Conſequenz der Ewigkeit der Welt durch den Begriff der Homouſie und den in ihr geſezten Un-

terſchied des Sohns von der Welt zurückzuweiſen, ſo wenig verbirgt ſich doch in ſeiner Widerlegung des arianiſchen Arguments die ſchwache Seite ſeines Lehrbegriffs. Wenn die Arianer, um die Ungezeugtheit des Vaters nicht auf den Sohn übergehen zu laſſen, den Sohn nicht aus dem Weſen, ſondern nur durch den Willen des Vaters erzeugt werden ließen, ebendadurch aber das Verhältniß des göttlichen Willens zum göttlichen Weſen ebenſo dualiſtiſch beſtimmten, wie das Verhältniß des Sohns zum Vater, ſo verfällt auch Athanaſius in dieſelbe dualiſtiſche Vorſtellungsweiſe. Der unmittelbare Dualismus zweier ungezeugter Weſen iſt zwar von beiden Theilen auf gleiche Weiſe beſeitigt, von den Arianern durch die Creatürlichkeit, von Athanaſius durch die Gezeugtheit des Sohns, aber der in dem abſtracten Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen nicht minder enthaltene Dualismus tritt, wie bei den Arianern in dem Verhältniß des Sohns zum Vater, ſo bei Athanaſius in dem Verhältniß der Welt zu Gott hervor, und das Eine wie das Andere führt auf ein dualiſtiſches Verhältniß in der Gottheit ſelbſt zurück, den abſtracten Gegenſaz des göttlichen Willens zum Weſen Gottes. Um kein zeitliches Verhältniß in das Weſen Gottes ſelbſt zu ſezen, kann, nach Athanaſius, der mit dem Weſen des Vaters identiſche Sohn nur gleich ewig mit dem Vater ſeyn, aber ſteht denn nicht auch der Wille Gottes in einem nothwendigen immanenten Verhältniß zum Weſen Gottes, und wird nicht, wenn die Welt ebendarum vom Willen Gottes geſchaffen iſt, weil ſie zeitlichen Urſprungs iſt, und nur in einem äuſſern zufälligen Verhältniß zu Gott ſteht, das Zeitliche und Zufällige zu einer Beſtimmung des göttlichen Weſens ſelbſt gemacht? Die Welt iſt ein bloßes Accidens, und doch iſt ſie als ſolches durch eine unmittelbare göttliche Selbſtbeſtimmung geſezt, durch einen göttlichen Willensact, welcher demnach, wie die Welt ſelbſt, nur unter der Form der Zeit gedacht werden kann. Gott iſt ſomit erſt in

r Folge geworden, was er zuvor noch nicht war, Schöpfer
r Welt. Sezt dieß nicht eine Unvollkommenheit im Wesen
ottes voraus, und wenn eine solche darum nicht stattfinden
ll, weil ja Gott auch ohne das wirkliche Vorhandenseyn
er Welt ideell als Weltschöpfer zu betrachten ist, kann das-
lbe nicht auch von dem Vater-Verhältniß gesagt werden,
obald nur nicht auf dieselbe willkürliche Weise, wie von den
rianern geschah, der Wille Gottes von dem Wesen Gottes
etrennt wird? Den spätern Vertheidigern der nicänisch-
thanasianischen Lehre scheint dieser bedenkliche Punct ihres
ystems nicht entgangen zu seyn. Wenigstens nimmt Gre-
orius von Nyssa bei der Widerlegung desselben Arguments [11])
icht mehr die Unterscheidung zwischen dem Wesen und Wil-
en Gottes zu Hülfe, sondern hebt dagegen um so mehr den
egensaz des ausserzeitlichen ewigen Wesens Gottes und des
eitlichen endlichen Daseyns der geschaffenen Welt hervor.
ie ungeschaffene vorzeitliche göttliche Natur ist über jeden
nterschied des Frühern und Spätern erhaben, und nichts,
as von der Schöpfung gesagt wird, kann auf sie seine
nwendung finden. Die Schöpfung ist an die Zeitfolge ge-
unden und der Unterschied der Zeiten ist ihr Maaß, und
enn einer durch die ganze Reihenfolge des Geschaffenen
inaufsteigt zum Anfang des Gewordenen, so kann er seine
nterſuchung nur durch die Grundlegung der Aeonen begren-
en. Das übercreatürliche Wesen aber schließt jeden Gedan-

11) Er faßt daſſelbe c. Eunom. I. S. 360. ſo: ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ τις τῶν ἐνιζαμένων τῷ λόγῳ, ὅτι καὶ ἡ κτίσις ὁμολογουμένην ἀρχὴν ἔχει, καὶ ὅτε συνεπινοεῖται τῇ ἀϊδιότητι τὸ δημιουργῶ τὰ γενόμενα, ἅτε ἴσησι διὰ τῆς ἰδίας ἀρχῆς τὸ ἀόριστον τῆς θείας ζωῆς, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρὸς ἐξεταζόμενος ὁ λόγος τὴν ἀτοπίαν ὑπέδειξεν· ὡς ἀκόλουθον εἶναι διὰ τοῦτο ἢ τὴν κτίσιν συναΐδιον τῷ θεῷ, ἢ καὶ τὸν υἱὸν μεταγενέστερον ἀφόβως λέγειν, ὁ γὰρ τοῦ διαστήματος λόγος ὁμοίως ὑπροδείξει τὸ ἄτοπον, καὶ ἀπὸ τῆς κτίσεως ἐπὶ τὸν πεποιηκότα διαμετρώμενος.

ken an einen Unterschied, jede Zeitfolge, jeden Fortschritt von einem Anfang zu einem Ende aus, und jede Betrachtung zeigt nur ein unendliches unterschiedsloses Meer, in welchem sich nichts darbietet, woran man sich halten könnte, es giebt für dasselbe kein Maaß, da es nicht in der Zeit, sondern die Zeit aus ihm ist [12]). Je strenger aber auf diese Weise Gott und Welt oder das Ungeschaffene und das Geschaffene, wie Ewiges und Zeitliches, einander entgegengesezt werden, desto weniger kann die Abhängigkeit des Geschaffenen von dem Ungeschaffenen, oder des Endlichen vom Unendlichen, als eine erst zeitlich beginnende gedacht werden. Der durch das Ewige gesezte Anfang der Weltschöpfung würde ja das Ewige selbst einer zeitlichen Bestimmung, der Form der Zeit, unterwerfen. Es ist daher bemerkenswerth, wie Gregorius gerade durch das Bestreben, das Wesen Gottes unter den Gesichtspunct des absoluten ausserzeitlichen Seyns im strengsten Sinne zu stellen, auf ein gleich ewiges Zusammenseyn der Welt mit Gott hingetrieben wird. Ist die Welt zwar in ihrem Unterschiede von Gott das zeitliche Seyn, kann aber gleichwohl kein bestimmter Anfangspunct ihres Daseyns fixirt werden, ohne daß in das ausserzeitliche Wesen Gottes selbst eine zeitliche Bestimmung gesezt wird, so kann ihr zeitlicher Character nur darin bestehen, daß sie in ihrem ewigen Zusammenseyn mit Gott das in der Form der Zeit sich entwickelnde endliche Seyn der Dinge ist. Dieß ist es daher auch allein, worauf alle Bestimmungen zurückkommen, die Gregorius über das zeitliche Seyn der Welt zu geben weiß, wenn er sagt, das sey das Eigenthümliche der Schöpfung, daß sich in ihr ein Unterschied, eine bestimmte Ordnung und Zeitfolge zu erkennen gebe [13]), jenes selige,

12) A. a. O. S. 360. f.

13) A. a. O. S. 360.: τῆς κτίσεως ἐν παραςάσει τινὶ διαςηματικῇ θεωρουμένης, πᾶσα χρονικὴ τάξις καὶ ἀκολουθία τῶν γεγονότων διὰ τῶν αἰώνων καταλαμβάνεται.

er alles Zeitliche hinausliegende, Leben habe nichts Unter-
eidendes, nichts, wodurch es gemessen und bestimmt werde,
sich, alles Gewordene aber sey durch sein eigenes Maaß
nschrieben und begrenzt, nach der Weisheit des Schöpfers,
daß alles Einzelne zur harmonischen Einheit des Ganzen
rbunden sey. Wenn auch die Schwäche der menschlichen
edanken den ganzen Inbegriff der Schöpfung nicht umfas-
n könne, so sey doch kein Zweifel, daß alles durch die
Kacht des Schöpfers bestimmt und begrenzt sey, während
gegen die alles umschreibende schöpferische Macht nichts
begrenzendes an sich habe, und für den an die Form der
eit gebundenen menschlichen Geist ebendeswegen völlig trans-
ndent und unerforschlich sey, weil sie alle zeitlichen Bestim-
ungen und endlichen Kategorien schlechthin von sich aus-
hliesse [14]). So betrachtet wird das Verhältniß Gottes und
er Welt völlig analog mit dem Verhältniß des Vaters und
Sohns, und es läßt sich kein Grund denken, warum, wenn
ie Zeugung des Sohns eine ewige seyn soll, nicht ebenso
ut auch die Schöpfung der Welt als eine anfangslose soll
edacht werden können. Was Gregorius von Nyssa zur Be-
immung des Verhältnisses des Vaters und Sohns sagt,
ie göttliche Natur sey ungeschaffen, aber mit dem Unterschied,

14) A. a. O. S. 362.: *Ἔοικεν οἷόν τι μέτρον καὶ ὅρος τῆς τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν κινήσεως καὶ ἐνεργείας ἡ αἰών, καὶ τὰ ἐντὸς τούτων εἶναι, τὰ δὲ ὑπερκείμενα τούτων ἄληπτα καὶ ἀνεπίβατα λογισμοῖς μένει, παντὸς τῷ δυναμένῳ ὑπὸ καταλήψιν ἀνθρωπίνην ἐλθεῖν καθαρεύοντα. Ἐν οἷς γὰρ ἂν εἶδος, ἢ τόπος ἢ μέγεθος, ἢ τὸ ἐκ τῷ χρόνῳ μέτρον, οὐδὲ ἄλλό τι τῶν καταληπτῶν ἐπινοεῖται, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἡ καταληπτικὴ τῷ νῷ δύναμις ζητῆσά τινος περιθράξασθαι, τῶς αἰῶνας, καὶ τὴν ἐν τούτοις κτίσιν εἰς τὸ συγγενὲς ἑαυτῇ καὶ ὁμόφυλον συζητήσει, τῆς ἀλήπτῳ φύσεως πανταχόθεν ἀπολισθαίνουσα.* So transcendent ist demnach, ungeachtet der orthodoxen Bestimmungen der Trinitätslehre, das absolute Wesen Gottes für die menschliche Erkenntniß!

daß in ihr der Eine das Princip ſey, der Andere aber aus dem Princip auf ungetrennte Weiſe ſein Daſeyn habe, findet ganz ſeine Anwendung auf das Verhältniß Gottes und der Welt, wie es von Gregorius ſelbſt beſtimmt wird. Iſt Gott der Unendliche, ſo kann auch die Abhängigkeit der Welt von Gott nur eine unendliche ſeyn, die Welt iſt ſelbſt das Unendliche mit der Beſtimmung der Endlichkeit, oder in der Form der Zeit das unendliche Seyn als ein unendlich getheiltes, oder das ewige Seyn als ein ewiges Werden. Wie die arianiſche Lehre den Sohn, wie die Welt, von Gott auf unendliche Weiſe trennt, durch den abſtracten Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen, ſo kann dagegen auf dem Standpunct der nicäniſch-athanaſianiſchen Lehre das Verhältniß der Welt ſowohl als des Sohns zu Gott nur aus dem Geſichtspunct der Einheit des Endlichen und Unendlichen aufgefaßt werden. Soll das Abhängigkeitsverhältniß der Welt zu Gott nicht, wie dieß bei Athanaſius der Fall iſt, einzig nur in die abſolute Willkür Gottes geſezt werden, ſo treten die beiden Begriffe, der Sohn und die Welt, immer enger zuſammen: beide ſtehen auf gleiche Weiſe in einem immanenten Verhältniß zu Gott, und die Frage iſt daher nur, wie ſie in ihrer Einheit auch wieder auseinander gehalten werden können. Allein die Speculation jener Zeit war nicht im Stande, die Lehre von der Welt und der Weltſchöpfung in das dem Begriff der Sache entſprechende Verhältniß zu der Lehre von dem Sohn Gottes zu ſezen. Auf der einen Seite ſollte als feſtſtehende Lehre gelten, daß die Schöpfung einen Anfang genommen habe [15]), auf der andern führten doch die aufgeſtellten Beſtimmungen immer wieder von ſelbſt von dem zeitlichen Anfang der Welt auf ihr ewiges Zuſammenſeyn mit Gott zurück, und dieſelben Momente, auf welche

15) Gregor von Nyſſa c. Eun. I. S. 360.: ἡ κτίσις ὁμολογουμένην ἀρχὴν ἔχει.

nan das immanente Verhältniß des Sohnes zum Vater gründete, konnten so oft auch für das Verhältniß der Welt zu Gott geltend gemacht werden. Wie Athanasius die Homousie des Sohns aus der absolnten Güte und Vollkommenheit Gottes ableitet, so findet Gregorius von Nazianz den Grund, wodurch Gott bewogen wurde, die Welt hervorzubringen, in seiner Liebe, darin, daß seine absolute Güte sich nicht damit begnügen konnte, sich ewig selbst anzuschauen, sondern auch sich mittheilen und die Idee des Guten ausser sich realisiren mußte [16]). Wäre demnach Gott ohne dieses wesentliche Verhältniß zu dem Object seiner Güte nicht der wahrhaft absolute, so muß auch dieses Verhältniß der Welt zu Gott ein ebenso nothwendiges, an sich seyendes und ewiges seyn, wie in Beziehung auf den Sohn die Homousie.

Ein zweiter Gesichtspunct, aus welchem Athanasius das Verhältniß des Vaters und Sohns betrachtet, ist die absolute Idee des Sohns. Ist es mit der Idee Gottes an sich unvereinbar, daß er Vater eines Sohnes ist, der nicht von Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern nach der Lehre der Arianer nur geschaffen und erst entstanden ist, so findet derselbe Widerspruch in Beziehung auf den Sohn selbst statt. Die Lehre der Arianer hebt den absoluten Begriff des Sohns auf. Das Hauptargument, daß der Sohn als geschaffener Gott nicht wahrhaft Gott seyn könne, ist bei Athanasius in den schon entwickelten Argumenten enthalten, daß der Begriff des Geschaffenseyns überhaupt mit der Idee der Gottheit oder der Trinität schlechthin unvereinbar sey. Hierin liegt von selbst, daß die Gottheit des Sohns schlechthin geläugnet wird, wenn der Sohn nur insofern

16) Orat. XXXVIII. 9.: Ἐπεὶ ἐκ ἦρκει τῇ ἀγαθότητι τοῦτο τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁδεῦσαι, ὡς πλείονα εἶναι τὰ εὐεργετούμενα, τοῦτο γὰρ ἦν τῆς ἄκρας ἀγαθότητος.

Gott ſeyn ſoll, ſofern er geſchaffen iſt. Das arianiſche ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ſezt den Sohn unmittelbar in die Claſſe der Geſchöpfe. Daß aber ein Weſen, das man für Gott hält, zugleich bloßes Geſchöpf ſey, widerſtreitet nicht blos dem chriſtlichen, ſondern dem allgemeinen Gottesbewußtſeyn [17]). Iſt aber, ſo betrachtet, wahrhafter Gott nur, wer an ſich oder von Natur Gott iſt, ſo kann auch das von Arius ſelbſt hervorgehobene Moment, daß Chriſtus, was er von Natur nicht war, auf dem Wege der ſittlichen Vervollkommnung geworden ſey, das Anſtöſſige des arianiſchen Gottesbegriffs nicht entfernen. Iſt der Sohn, ſagt Athanaſius, wie die Arianer lehren, nicht von Natur, ſondern nur durch Gnade Gott, ſo iſt er weder wahrer Gott, noch wahrer Sohn. Es iſt klar, daß er nicht von Anfang an den Namen des Sohns hatte, wenn er denſelben erſt zur Belohnung ſeines ſittlichen Fortſchreitens erhielt. Es bleibt nur übrig, daß er vorher überhaupt noch nicht exiſtirte, ſondern überhaupt ſeiner Natur nach nur Menſch iſt, und weiter nichts [18]). So wenig demnach, wer an ſich Menſch iſt, Gott ſeyn kann, ſo wenig kann die göttliche Würde des Sohns auf die Idee der ſittlichen Vollkommenheit gegründet werden. Die Gottheit des Sohns kann daher überhaupt nicht etwas erſt Gewordenes, ſondern nur das an ſich ſeyende Weſen des Sohnes ſeyn. Denſelben arianiſchen Begriff des Sohns als eines erſt gewordenen Gottes beſtreitet Athanaſius mit folgendem Argument: Wenn der Sohn aus Nichts iſt, und ehe er geworden iſt, noch nicht war, ſo kann er nur durch Mittheilung Sohn, Gott, Weisheit genannt worden ſeyn, wie es bei allem andern iſt, was durch Heiligung verherrlicht wird.

17) Or. c. Ar. I, 10.: Τίς γάρ ἐστιν ἀνθρώπων ἢ Ἕλλην ἢ βάρβαρος, ὅστις οὐκ ὁμολογεῖ θεὸν, τοῦτον τολμᾷ λέγειν εἶναι τῶν κτισμάτων, καὶ οὐκ ἦν πρὶν ποιηθῇ;

18) Or. c. Ar. I, 38.

t aber das Princip der Mittheilung? Bei allem an-
t es der Geist, beim Sohn aber kann es der Geist
yn, da nach der christlichen Lehre das Daseyn des
zu seiner Voraussezung hat das Daseyn des Sohns.
n daher nur der Vater seyn. In welchem Verhält-
ß nun aber der Sohn zum Vater stehen? Ist er für
ter etwas äusserlich Vorgestelltes, so hat er nicht Theil
ter, sondern an demjenigen, was ausserhalb des Va-
, und er hat nicht die unmittelbar nächste Stelle nach
ater, sondern jenes Andere, und man kann nicht sa-
aß er der Sohn des Vaters ist, sondern Sohn und
eißt er nur durch die Theilnahme an jenem. Ist nun
äusserliche Verhältniß des Sohns zum Vater völlig
bar, so kann, schließt Athanasius, der Sohn nur aus
esen des Vaters seyn [19]). Wahrer Gott ist der Sohn
nn seine Gottheit identisch ist mit der Gottheit des Vaters.
die Arianer die Gottheit des Sohns unter die des
herabsezten, indem sie den Sohn sogar den Geschö-
eichstellten, so sollte er gleichwohl, wie der Sohn der
sianischen Vorstellung, der Weltschöpfer seyn. Auch
sah Athanasius nur einen neuen Widerspruch. Wie
ntgegnet er den Arianern, der aus Nichts Geschaffene
ichtseyende schaffen? Kann der Sohn, obgleich ge-
, die Creatur schaffen, so muß man auch bei jeder
r voraussezen, daß sie schaffen kann. Gibt man aber
, wozu war denn der Logos nöthig, da das Untere
m Obern geschaffen werden konnte, oder das Schö-
wort Gottes gleich anfangs zu allem Gewordenen
ringen können? Allein es läßt sich jene Voraussezung
ht denken. Was geworden ist, kann kein schöpferisches
p seyn. Alles ist durch den Logos geschaffen worden,
ewiß nicht geschehen wäre, wenn der Logos selbst zu

---

r. c. Ar. I, 15.

den geſchaffenen Weſen gehörte. Auch die Engel können, da ſie ſelbſt geſchaffen ſind, nicht ſchaffen, obgleich Valentinus, Marcion, Baſilides die Engel zu Weltſchöpfern gemacht haben. Der chriſtliche Schöpfungsbegriff unterſcheidet ſich dadurch von dem heidniſchen, daß Gott nicht blos der künſtleriſche Bildner der Materie, ſondern durch die Vermittlung des Logos auch der Schöpfer der Materie iſt. Wenn aber Gott durch ſeinen Logos das Nichtſeyende ins Daſeyn ruft, ſo kann der Logos nicht ſelbſt zu dem aus dem Nichtſeyn ins Daſeyn Gerufenen gehören, ſonſt müßte man ja einen andern Logos vorausſezen, durch welchen jener ins Daſeyn gerufen worden iſt, denn durch den Logos iſt ja alles geſchaffen worden. Schafft aber Gott alles durch den Logos, ſo kann der Logos nicht ſelbſt zu dem Geſchaffenen gehören, ſondern er kann nur der Logos des ſchaffenden Gottes ſeyn. Denn wie könnte Gott durch den Logos ſchaffen, wenn der Logos nicht ſein Logos und ſeine Weisheit wäre, und wie könnte er ſein Logos und ſeine Weisheit ſeyn, wenn er nicht das aus ſeinem Weſen Erzeugte, ſondern ſelbſt auch aus Nichts geſchaffen wäre [20])? Da die Arianer, ungeachtet ſie den Logos durch einen ſo großen Unterſchied von Gott trennten, ihn doch zum Weltſchöpfer machten, ſo mußten ſie auch einen beſtimmten Grund dafür anzugeben wiſſen, daß ſie den Logos in eine Beziehung zur Welt ſezten, die an ſich in ſeinem Weſen nicht begründet war. Sagten ſie, wie ſchon erwähnt iſt [21]), die Dazwiſchenkunft des Logos ſey nothwendig geweſen, weil die Schöpfung die unmittelbare Einwirkung des abſoluten Gottes nicht hätte ertragen können, ſo hatte Athanaſius alles Recht, ihnen zu entgegnen, wie denn der Logos allein, wenn auch er nur geſchaffen ſey, und zu derſelben geſchaffenen Natur gehöre, welche die unmittelbare Einwir-

20) Or. c. Ar. II, 21. f.
21) S. oben S. 350.

ig Gottes in sich aufzunehmen nicht fähig sey, durch die geschaffene reine Natur Gottes habe ins Daseyn treten nen? Entweder muß, was vom Logos gilt, auch von em andern gelten, oder es gilt auch vom Logos nicht. enso kann man sagen, wenn zwischen Gott und der ge- affenen Natur ein Vermittler nöthig ist, der Logos selbst er geschaffen ist, so muß man immer wieder einen andern rmittler voraussezen, und die Schöpfung selbst erscheint, keiner von allen diesen Vermittlern eine wahrhaft vermit- nde Eigenschaft haben kann, als eine absolute Unmöglich- it [22]). Daß der Logos, obgleich selbst geschaffen, dennoch e Welt geschaffen habe, suchten die Arianer auch dadurch rechtfertigen, daß sie das Vermögen, zu schaffen, als et- as Erlernbares betrachteten [23]). Athanasius weist diese nsicht mit der Bemerkung zurück, daß das Vermögen, zu haffen, so betrachtet, auch für Gott nur etwas Zufälliges äre, es würde nicht als Eigenschaft der Natur, sondern nur ls Sache der Kunst anzusehen seyn, daß Gott Weltschöpfer t. Und wenn die Weisheit Gottes das Vermögen, zu schaf- n, erst durch Lernen erworben hat, wie kann eine Weis- eit, die des Unterrichts bedarf, die absolute Weisheit seyn? Sie wäre keine substanzielle Weisheit, sondern hätte durch llmälige Ausbildung den Namen der Weisheit erhalten, und ürde nur solange Weisheit seyn, als sie das Gelernte be- ahrt. Denn was einer nicht von Natur hat, sondern erst urch Lernen sich erworben hat, kann er einmal auch wieder erlieren, eine solche Vorstellung vom göttlichen Logos aber st nicht christlich, sondern heidnisch [24]). Es ist an sich schon

22) Or. c. Ar. II, 24.

23) *Παρὰ διδασκάλε καὶ τεχνίτη μεμάθηκε τὸ δημιουργεῖν, καὶ ἅτως ὑπηρέτησε τῷ διδάξαντι θεῷ* soll der Arianer Asterius gesagt haben, Athanas. Or. c. Ar. II, 28.

24) Or. c. Ar. II, 28. f.

eine ganz unhaltbare Vorſtellung, daß der Sohn, obgleich er von Natur nicht Gott iſt, Weltſchöpfer ſeyn ſoll, aber es ſind auch in der Vorausſezung, daß er nur für den Zweck der Weltſchöpfung Weltſchöpfer geworden ſey, wieder Behauptungen enthalten, welche ſich mit dem Begriffe des Sohns nicht vereinigen laſſen. Iſt der Sohn geſchaffen, um dasjenige, was nach ihm exiſtirt, hervorzubringen, und iſt gleichwohl der Vater, auch nachdem der Sohn geſchaffen iſt, ſchöpferiſch thätig, ſo iſt es überflüſſig, daß der Sohn geſchaffen wurde, und wenn der Sohn bloßes Werkzeug, bloßes Mittel für einen nicht in ihm ſelbſt liegenden Zweck iſt, ſo wird dadurch die Selbſtſtändigkeit ſeines Weſens aufgehoben. Nicht wir ſind um des Sohnes willen, ſondern der Sohn iſt um unſerer willen geſchaffen, und hat alſo eigentlich uns ſein Daſeyn zu verdanken. Wir ſind geſchaffen, um zu ſeyn, der Logos Gottes aber iſt nicht, um zu ſeyn, ſondern um unſerer willen, als bloßes Werkzeug, geſchaffen. Er iſt um unſerer willen geworden, und iſt ebendeswegen auch nicht vor uns bei Gott. Nicht ſo, daß er den Logos ſchon in ſich hatte, faßte Gott den Entſchluß, uns zu ſchaffen, ſondern ſo, daß er uns in ſich hatte, faßte er den Entſchluß in Anſehung ſeines Logos, und man weiß daher ſogar nicht, ob Gott eigentlich den Sohn wollte. Nicht er iſt der unmittelbare Gegenſtand des ſchaffenden göttlichen Willens, ſondern wir ſind es, da er ihn um unſerer willen ſchuf. Erſt nach uns hatte er die Idee des Sohns, und der als bloßes Werkzeug Geſchaffene iſt nach der Erſchaffung deſſen, was der Zweck war, für welchen er geſchaffen wurde, überflüſſig. Iſt der Sohn nur um unſerer willen geſchaffen, ſo läßt ſich nicht begreifen, warum ihn Gott gleichwohl Sohn und Erben nannte, er hätte vielmehr uns, um deren willen er ihn ſchuf, Söhne nennen ſollen. Der Sohn kann nicht abſolut vor allem andern ſeyn, wenn er nur für den Zweck, um alles andere zu ſchaffen, geſchaffen worden iſt, er iſt erſt

nach den Werken, da er, als er geschaffen wurde, die Werke schon zur Voraussezung seines Daseyns hatte [25]).

Alle diese aus der arianischen Lehre gezogene Folgerungen führen indirect immer wieder auf den Hauptsaz der athanasianischen Lehre zurück, daß der Sohn die absolute Idee seines Seyns in sich selbst hat. Absolut kann er aber nur seyn, wenn er ebenso absolut ist, wie der Vater selbst, d. h. wesentlich Eins mit dem Vater, so daß der Vater selbst ohne den Sohn nicht gedacht werden kann. Dieses absolute Verhältniß des Sohns zum Vater bezeichnet Athanasius durch das von ihm so oft gebrauchte Bild des Lichts und Lichtabglanzes. Ist der Sohn, sofern er Eines Wesens mit dem Vater, aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist, der Lichtabglanz des Vaters, so kann man, so wenig man nach einer Ursache des Seyns des Vaters fragen kann, ebenso wenig nach einer Ursache seines Lichtabglanzes fragen [26]). Nur unter dieser Voraussezung eines mit dem Seyn des Vaters gleich absoluten Seyns des Sohns läßt sich erklären, warum der Sohn, wie es der Begriff des Trinitätsverhältnisses mit sich bringt, mit dem Vater zusammengenannt wird. Wäre der Sohn geschaffen, welche Gemeinschaft würde ein Geschöpf mit dem Schöpfer haben, oder für welchen Zweck könnte ein Geschöpf mit dem Schöpfer gleichgestellt werden? Geschieht es, um uns mit der Gottheit zu vereinigen, wozu ist ein Geschöpf nöthig? Geschieht es, damit wir mit dem Sohn, sofern er geschaffen ist, verbunden werden, so ist es überflüssig, daß bei der Taufe auch der Name des Sohns genannt wird, da Gott, so gut er ihn zum Sohn gemacht hat, ebenso gut auch uns zu Söhnen machen kann. Ist der Sohn, als Geschöpf, gleicher Natur mit allen andern Geschöpfen, so kann er den Geschöpfen keine Hülfe gewähren,

25) Or. c. Ar. II, 30. 50.
26) Or. c. Ar. II, 53.

da alle Geſchöpfe auf gleiche Weiſe der göttlichen Gnade bedürfen [27]).

Es hängt dieß ſchon mit einer weitern Claſſe von Argumenten zuſammen, in deren Entwicklung der ſpeculative Scharfſinn des Athanaſius noch ganz beſonders hervorleuchtet. Wie Athanaſius die Homouſie des Sohns mit dem Vater durch die abſolute Idee des Vaters ſowohl als des Sohns zu begründen ſuchte, ſo machte er überhaupt den abſoluten Inhalt des religiöſen, und insbeſondere des chriſtlich-religiöſen, Bewußtſeyns geltend, um jede Vorſtellung, welche den Sohn in ein anderes Verhältniß, als das der weſentlichen Einheit mit dem Vater, ſezt, als eine durch ihren innern Widerſpruch ſich ſelbſt aufhebende darzuſtellen. Schon das religiöſe Bewußtſeyn der Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen weist auf eine abſolute Idee zurück, die die nothwendige Vorausſezung alles Endlichen iſt. Damit die geſchaffenen Weſen nicht blos exiſtiren, ſondern auch gut und ſchön exiſtiren, ließ Gott, ſagt Athanaſius, ſeine Weisheit in die Geſchöpfe herabſteigen, um das Bild ihres Weſens allem und jedem aufzudrücken, und ſie in der in ihnen ſich reflectirenden Weisheit Gottes würdig erſcheinen zu laſſen [28]). Der Sohn verhält ſich daher zu dem Geſchaffenen, wie die Idee zu der Wirklichkeit; wie die Wirklichkeit das nothwendige abſolute Princip ihres Seyns nur in der Idee hat, ſo iſt der Sohn das abſolute Princip alles Geſchaffenen, die nothwendige Vorausſezung alles Endlichen. Wie unſer Logos ein Bild des Logos iſt, der der Sohn Gottes iſt, ſo iſt die Weisheit in uns ein Bild der mit dem Logos

27) Or. c. Ar. II, 41.

28) Or. c. Ar. II, 78.: ηὐδόκησεν ὁ θεὸς, συνκαταβῆναι τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν τοῖς κτίσμασιν, ὥστε τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνος αὐτῆς ἐν πᾶσί τε κοινῇ καὶ ἑκάστῳ ἐνθεῖναι, ἵνα καὶ σοφὰ τὰ γενόμενα καὶ ἄξια τῆ θεῦ ἔργα δείκνυται.

identiſchen Weisheit, und nur ſofern wir die Weisheit in uns als das Princip des Wiſſens und des Bewußtſeyns in uns haben, ſind wir fähig, die weltſchöpferiſche Weisheit, durch die wir den Vater zu erkennen vermögen, in uns aufzunehmen [29]). Athanaſius deutet hier eine ſpeculative Anſicht von dem Sohne an, welche erſt in der Folge in ihrer weitern Entwicklung und beſtimmteren Geſtalt hervortritt, gleichwohl aber ſchon hier in ihrem erſten Keime enthalten iſt. Wird das Verhältniß des Unendlichen und Endlichen als das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit aufgefaßt, ſo iſt die weſentliche Vermittlung des Endlichen und Unendlichen der Sohn, ſofern in dem Sohn das abſolute Seyn ſich zum abſoluten Wiſſen beſtimmt, ein ideelles Seyn wird, oder die abſolute Idee und der abſolute Inbegriff der Ideen, in welchen die idealen Formen aller endlichen Dinge enthalten ſind. Dieß iſt der Begriff des Sohns, welcher als die göttliche Weisheit auch der Inbegriff der in der Welt objectivirten, die Vollkommenheit der Welt bedingenden, göttlichen Gedanken iſt, das göttliche Denken, oder die ideale Welt, ſofern die Welt, ehe ſie zur realen wirklichen wird, im Geiſte Gottes als Object des göttlichen Denkens und Wiſſens exiſtirt. Wie es hier das den Inhalt des religiöſen Bewußtſeyns überhaupt beſtimmende Verhältniß des Endlichen und Unendlichen iſt, aus welchem Athanaſius die Homouſie des Sohns mit dem Vater nachweist, ſo iſt es ganz beſonders der abſolute Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns, aus welchem er mehrere ſeiner wichtigſten Argumente entnimmt. Der weſentliche Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns iſt die durch Chriſtus zum Bewußtſeyn der Menſchheit gewordene Einheit Gottes und des Menſchen. Das Princip dieſer Einheit iſt Chriſtus nur ſofern in ihm ſelbſt Göttliches und Menſchliches Eins geworden, alſo nicht als der von Ewigkeit mit dem

29) Or. c. Ar. II, 78.

Vater identiſche Logos, ſondern nur als der menſchgewordene, und das gemeinſame Moment aller von dieſem Begriff ausgehenden Argumente iſt der Gedanke, daß dieſe Einheit und alles, was ſie in ſich begreift, völlig nichtig und bedeutungslos wäre, wenn Chriſtus nur in dem von den Arianern angenommenen äuſſerlichen Verhältniß zu Gott ſtünde, und nicht in dem innern weſentlichen, wie es nur durch den Begriff der Homouſie beſtimmt werden kann. Das Hauptmoment iſt ſogleich in folgendem Argument enthalten: In Chriſtus iſt das Menſchengeſchlecht vollendet und, wie es von Anfang an war, mit noch gröſſerer Gnade wiederhergeſtellt worden. Daß wir, von den Todten auferweckt, den Tod nicht mehr fürchten, ſondern mit Chriſtus ewig herrſchen, hat darin ſeinen Grund, daß er als Gottes eigener und aus dem Vater ſeyender Logos das Fleiſch angenommen hat und Menſch geworden iſt. Denn wäre er als Geſchöpf Menſch geworden, ſo wäre das menſchliche Geſchlecht geblieben, was es zuvor war, und mit Gott nicht verknüpft worden. Denn wie kann ein Geſchöpf durch ein Geſchöpf mit dem Schöpfer verknüpft werden, oder welche Hülfe kann das Gleiche dem Gleichen gewähren, wenn es ſelbſt derſelben Hülfe bedarf? Wäre der Logos ein Geſchöpf, wie hätte er das Verdammungsurtheil Gottes aufheben und die Sünde vergeben können? Nun ſagen freilich die Arianer, Gott hätte, auch wenn der Logos ein Geſchöpf war, durch ſein bloſſes Wort den Fluch der Sünde aufheben können. Allein, erwiedert Athanaſius, ebenſo gut könnte man ſagen, Gott hätte auch ohne die Menſchwerdung durch ſein Wort den Fluch aufheben können. Nicht darauf kommt es an, was Gott kann, ſondern was für die Menſchen gut iſt. Hätte Gott, vermöge ſeiner Macht, durch ſein bloſſes Wort den Fluch aufgehoben, ſo hätte ſich zwar die Macht des Befehlenden gezeigt und der Menſch wäre wieder geworden, wie Adam vor der Sünde war, ſo daß er die Gnade zwar äuſſerlich empfangen, aber

nicht in der Einheit mit seinem Leibe gehabt hätte. In diesem Zustand befand sich Adam im Paradiese, vielleicht wäre aber der Mensch nicht einmal in diesen Zustand wiederhergestellt worden, da er doch schon das Sündigen gelernt hatte. Wäre nun der Mensch wieder zur Sünde verführt worden, so hätte Gott wieder durch sein Wort den Fluch aufheben müssen, und so hätte sich dasselbe Bedürfniß ins Unendliche wiederholt, und die Menschen wären nichts desto weniger in der Knechtschaft der Sünde geblieben. In dem beständigen Wechsel der Sünde und Sündenvergebung wären die Menschen fort und fort gewesen, was sie für sich sind, Fleisch, und wegen der Schwachheit des Fleisches dem Gesez unterworfen [30]). Was von der Sünde gilt, gilt auch vom Tode. Wäre der Sohn ein Geschöpf, so wäre der Mensch sterblich geblieben und nicht mit Gott Eins geworden. Denn ein Geschöpf kann die Geschöpfe nicht mit Gott zur Einheit verknüpfen, da es selbst zur Einheit mit Gott erst verknüpft werden muß, und kein Theil der Creatur kann das Heil der Creatur bewirken, da er selbst des Heils bedarf. Deswegen hat Gott seinen Sohn gesandt, welcher das geschaffene Fleisch annahm und Mensch wurde, damit, während alle dem Tode unterworfen sind, er, als ein wesentlich anderer, seinen eigenen Leib für alle dem Tode darbrächte, somit, da alle durch ihn gestorben sind, das Verdammungsurtheil erfüllt würde, und alle durch ihn von der Sünde und dem Fluch der Sünde frei würden, und wahrhaft auf immer fortlebten, durch die Auferstehung mit Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit bekleidet. Durch die Menschwerdung ist der Biß der Schlange und alles durch ihn in unserer Natur entstandene Böse der fleischlichen Triebe ausgetilgt, und wir sind durch die Einheit mit dem Logos auch mit Gott Eins geworden. Dieß hätte aber nicht geschehen können, wenn der Logos ein

30) Or. c. Ar. II, 67. f.

Geſchöpf wäre, denn mit einem Geſchöpf hätte der Teufel, der auch ein Geſchöpf iſt, beſtändigen Krieg geführt, und der in der Mitte zwiſchen beiden ſtehende Menſch hätte nichts gehabt, wodurch er Eins mit Gott und frei von aller Furcht hätte werden können. So nun aber hat der Logos den geſchaffenen menſchlichen Leib angenommen, um ihn als Schöpfer wiederherzuſtellen und in ſich zu vergöttlichen. Mit einem Geſchöpf aber verbunden hätte der Menſch nicht vergöttlicht werden können, wenn der Sohn nicht wahrer Gott war, und der Menſch hätte ſich nicht vor den Vater ſtellen können, wenn nicht der Logos, der den Leib angenommen hat, ſein natürlicher und wahrhafter Logos war. Wie wir von der Sünde und ihrem Fluch nicht frei geworden wären, wenn das Fleiſch, das der Logos annahm, nicht weſentlich menſchliches Fleiſch geweſen wäre, da wir mit dem uns Fremden keine Gemeinſchaft haben können, ſo wäre der Menſch auch nicht vergöttlicht worden, wenn nicht der, der Fleiſch wurde, der wahre und weſentliche Logos des Vaters geweſen wäre. Denn dieß iſt das Weſen dieſer Einheit, daß der, der von Natur Menſch iſt, mit dem, der von Natur Gott iſt, Eins iſt, und ſo ſeine Rettung und Vergöttlichung auf immer feſtgeſtellt iſt [31]). Wird die Streitfrage, um welche es ſich zwiſchen beiden Parteien handelte, aus dieſem Geſichtspunct betrachtet, ſo iſt das eigentliche Moment derſelben nicht ſowohl die weſentliche Einheit des Logos mit dem Vater, als vielmehr die weſentliche Einheit des Menſchen mit Gott. Daß der Logos zugleich Menſch iſt, ſezen beide Theile voraus, die Bedeutung aber, welche dieſe Einheit des Logos mit der menſchlichen Natur hat, iſt eine weſentlich andere, je nachdem der Logos entweder wahrer weſentlicher Gott iſt, oder nur dem Namen nach an der göttlichen Würde Theil hat. Muß es nun als der weſentliche Inhalt des chriſtlichen Be-

31) Or. c. Ar. II, 69. f.

wußtseyns betrachtet werden, daß der Mensch mit Gott Eins ist, daß die Einheit, durch welche in Christus das Göttliche mit dem Menschlichen verbunden ist, ihre wesentliche Beziehung auf die ganze Menschheit hat, und in ihr allein das eigentliche Moment der durch Christus bewirkten Erlösung enthalten ist, so ist von selbst klar, wie an der athanasianischen Lehre von dem Verhältniß des Sohns zum Vater die ganze absolute Bedeutung des Christenthums hängt, und wie wesentlich anders der ganze Werth und Inhalt des Christenthums vom Standpunct des Arianismus aus aufgefaßt wird. Derselbe wesentliche Unterschied, welcher den Sohn vom Vater trennt, und ihn mit dem Wesen des Vaters nichts gemein haben läßt, gilt von dem Verhältniß des Menschen zu Gott. Gott und Mensch sind absolut getrennt; es ist schlechthin unmöglich, daß sie wesentlich Eins mit einander werden, und das Eigenthümliche des Christenthums kann nur darin gefunden werden, daß es nicht die Einheit des Menschen mit Gott, sondern vielmehr den wesentlichen Unterschied des Menschen von Gott zum Bewußtseyn gebracht hat. Hieraus ergibt sich aber auch von selbst, welche tiefe Bedeutung die in der ursprünglichen Lehre des Arius ausgesprochene sittliche Tendenz hat. Soll das religiöse Bewußtseyn des Menschen nicht schlechthin das Bewußtseyn der Endlichkeit seyn, so kann auch dem Arianismus die Idee der Vergöttlichung des Menschlichen nicht fremd bleiben. Wie kann aber diese Idee realisirt werden, wenn das dem Menschen gegenüberstehende objectiv Göttliche jedes Einswerden mit ihm schlechthin ausschließt? Offenbar nur dadurch, daß das Subject den Inhalt, welchen es nicht als einen objectiv sich gegebenen voraussezen kann, aus sich selbst nimmt, durch seine eigene sittliche Thätigkeit erzeugt, aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit emporstrebt, und die lezte Consequenz dieser subjectiven Richtung kann daher nur diese seyn, daß dem objectiv Göttlichen das subjectiv Göttliche,

das Ich mit ſeiner abſoluten Macht, gegenüber tritt. So lange aber dieſe abſolute Bedeutung des Subjects noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen war, kam es um ſo mehr darauf an, die Einheit des Menſchen mit Gott in ihrer gegebenen, an ſich ſeyenden, Objectivität feſtzuhalten. Iſt daher der Sohn nicht weſentlich Eins mit dem Vater, ſo iſt es um allen abſoluten Inhalt des Chriſtenthums geſchehen, es gibt keine wahre Erlöſung, keine wahre Offenbarung. Denn wenn es möglich iſt, daß der Sohn als Geſchöpf den Vater erkennt, ſo muß er auch von allen andern nach dem Grade ihrer ſubjectiven Fähigkeit erkannt werden können, da ja alle als Geſchöpfe daſſelbe ſind, was der Sohn iſt. Iſt es nun aber unmöglich, daß Geſchöpfe den Vater erkennen, überſteigt ſeine Erkenntniß das Vermögen aller, gibt es aber gleichwohl eine abſolute Erkenntniß Gottes, ſo muß man auch anerkennen, daß der Sohn kein Geſchöpf ſeyn kann, ſondern nur darum die abſolute Erkenntniß des Vaters hat, weil er mit dem Vater ſelbſt weſentlich Eins iſt [32]). Nur Chriſtus, ſofern er der mit dem Weſen des Vaters identiſche Sohn iſt, kann daher Gott abſolut offenbaren und den Menſchen wahrhaft erlöſen, dadurch, daß er ihn vergöttlicht und heiligt. Nur er kann den Menſchen mit dem heiligen Geiſt, als dem Princip der Heiligung, verbinden, da er allein das Bild des Vaters iſt, nach welchem wir im Anfang geſchaffen worden ſind. Ihm gehört der Geiſt, und nur ſofern er Gott iſt, kann er den Geiſt mittheilen. Der Natur eines Geſchöpfs hätte dieß nicht anvertraut werden können, wie der Abfall der Engel und der Ungehorſam der Menſchen zeigt [33]), und alles Geſchaffene wird erſt durch den heiligen Geiſt geheiligt, der Sohn aber gibt den Geiſt und wird nicht ſelbſt erſt durch den Geiſt geheiligt, zum deutlichen Beweis, daß

32) Or. c. Ar. II, 22.
33) Or. c. Ar. I, 49.

er nicht geschaffen, sondern der wahre Sohn des Vaters ist [34]). Nur als Sohn ist Christus der wahrhafte Erlöser und durch keinen andern, als durch den, der von Natur Herr ist, konnte die Erlösung geschehen. Würden wir, vom Sohn geschaffen, einen Andern Herrn nennen, und neben Gott, dem Schöpfer des Alls, einem Geschöpf dienen, so würden wir in die heidnische Abgötterei verfallen, von welcher ebendeswegen der Arianismus nicht verschieden ist [35]). Daß das Creatürliche, als das Veränderliche, Endliche und Nichtige, in sich selbst kein wahres Seyn und Bestehen habe, daß es den substanziellen Haltpunct seines Daseyns nur in seiner Einheit mit dem absoluten Wesen Gottes haben kann, dieß ist der allgemeine Grundgedanke, welcher in der Argumentationsweise des Athanasius in den verschiedensten Wendungen wiederkehrt. Christus verhält sich daher, von diesem Gesichtspunct aus betrachtet, zu der Menschheit wie das Unveränderliche zum Veränderlichen, die Idee zur Wirklichkeit, oder der zweite Adam zum ersten, und das Christenthum ist, als das wesentlichste Moment des Entwicklungsganges der Menschheit, der nothwendige Fortschritt von dem Endlichen zum Absoluten, von der Natur zum Geist, von der noch unvollendeten Schöpfung zur vollendeten, oder von dem Fürsichseyn der Menschheit zu ihrem Einsseyn mit Gott. Athanasius hat diese, seine allgemeinste Ansicht vom Wesen des Christenthums in sich begreifende, Idee hauptsächlich in folgender Stelle ausgesprochen: Da die Natur des Geschaffenen veränderlich ist, da die Einen abgefallen, die Andern ungehorsam gewesen sind, da ihr sittliches Verhalten keine Bestän-

34) Or. c. Ar. II, 18.

35) Or. c. Ar. II, 14. vgl. c. 16.: ἠυδόκησεν ὁ θεὸς, ἐν ἀνθρώπῳ δεῖξαι τὴν ἑαυτοῦ κυριότητα, καὶ πάντας ἑλκύσαι πρὸς ἑαυτὸν, διὰ ἀνθρώπου δὲ φιλῶ τοῦτο ποιῆσαι ἀπρεπὲς ἦν, ἵνα μὴ ἄνθρωπον κύριον ἔχοντες, ἀνθρωπόλατραι γενώμεθα.

digkeit hat, ſondern es ſo oft geſchieht, daß der, der jezt gut iſt, ſich ändert und ein anderer wird, ſo daß wer kaum noch gerecht war, in kurzem als ungerecht erfunden wird, ſo hätten wir einen Unveränderlichen nöthig, damit die Menſchen in dem Unwandelbaren der Gerechtigkeit des Logos ein Urbild und Vorbild für die Tugend hätten. Das Vernünftige dieſer Anſicht muß denen, die richtig denken, ſehr einleuchten. Da nämlich der erſte Adam ſich änderte und durch die Sünde der Tod in die Welt kam, ſo mußte der zweite Adam unveränderlich ſeyn, damit auch bei einem neuen Angriff der Schlange die Hinterliſt vereitelt würde, und durch das Unwandelbare und Unveränderliche des Herrn die Nachſtellungen der Schlange gegen alle nichts auszurichten vermöchten. Denn wie durch die Sünde Adams die Sünde zu allen Menſchen hindurchdrang, ſo wird, ſeit der Herr Menſch geworden iſt und die Schlange beſiegt hat, eine ſolche Kraft allen Menſchen ſich mittheilen, daß jeder von uns ſagen kann: ſeine Gedanken ſind uns nicht unbekannt (2. Cor. 2, 11.). Aus dieſem Grunde wird daher der Herr, da er von Natur unwandelbar iſt, die Gerechtigkeit liebt, und die Ungerechtigkeit haßt, geſalbt und geſchickt, damit er, wie er ſelbſt ſtets derſelbe bleibt, in dem von ihm angenommenen wandelbaren Fleiſch die Sünde in ihm verdamme, und es frei mache, um künftig alle Gerechtigkeit des Geſezes in ihm zu erfüllen, ſo daß wir ſagen können, wir ſind nicht mehr im Fleiſch, ſondern im Geiſt, weil der Geiſt Gottes in uns wohnt (Röm. 8, 9.). Vergebens berufen ſich daher die Arianer auf die Schrift (auf ſolche Stellen, in welchen der Logos als menſchlich veränderlich erſcheint), denn der Logos Gottes iſt unwandelbar und ſtets ſich ſelbſt gleich, nicht für ſich, ſondern wie der Vater, oder wie könnte der Sohn alles haben, was der Vater hat, wenn er nicht auch das Unwandelbare und Unveränderliche des Vaters hätte? Nicht als einer, der unter den Geſezen ſteht, und ſich bald auf die eine,

bald auf die andere Seite neigt, liebt er das Eine und haßt das Andere, so daß er nur in der Furcht, es nicht zu verlieren, an das Eine sich hält und so gleichwohl die Möglichkeit des Andersseyns in sich hat, sondern als Gott und der Logos des Vaters ist er ein gerechter Richter und ein Freund der Tugend, oder vielmehr das Princip der Tugend [36]).

Nun erst, nachdem wir das wesentliche Moment der Lehre von der Homousie in der Darstellung des Athanasius nach seinen verschiedenen Beziehungen kennen gelernt haben, entsteht uns noch die Frage, ob das dabei vorausgesezte und durch den Begriff der Homousie ausgedrückte Verhältniß des Sohns zum Vater auch ein an sich mögliches und denkbares ist? Diese Frage ist zwar schon dadurch erledigt, daß das an sich Wesentliche und Nothwendige auch nichts Unmögliches und Undenkbares seyn kann, es kommt aber noch darauf an, näher zu untersuchen, durch welche Bestimmungen Athanasius dieses Verhältniß logisch rechtfertigt, und seine Theorie im Gegensaz gegen die ihr gegenüberstehenden, die sabellianische sowohl als die arianische, als die allein wahre und der Natur der Sache entsprechende geltend zu machen weiß.

Athanasius und die Vertheidiger der nicänischen Lehre sind mit den Arianern darin ganz einverstanden, daß der Sohn in seinem Verhältniß zum Vater nur als Person gedacht werden könne. Wie aber die Arianer, indem ihnen der Sohn nur ausserhalb des Vaters existirt, ihn überhaupt erst werden lassen, so sezt dagegen Athanasius die Ewigkeit des Sohns seiner Persönlichkeit völlig gleich. Wie er von Ewigkeit ist, so muß er auch von Ewigkeit dieselbe persönliche Subsistenz, die zu seinem Begriffe gehört, gehabt haben. Der Beweis dieses Sazes liegt bei Athanasius völlig darin, daß ihm Logos und Christus schlechthin identische Begriffe

36) Or. c. Ar. I, 51. f.

ſind. Wie Chriſtus, ſofern er der Sohn Gottes iſt, nur als Perſon gedacht werden kann, ſo kann auch dem Logos keine andere, als eine perſönliche Subſiſtenz zugeſchrieben werden. Wenn der Sohn, ſagt Athanaſius [37]), wie die Arianer behaupten, Sohn iſt, nicht wegen der Erzeugung aus dem Vater und der weſentlichen Einheit mit ihm, ſondern Logos wegen des Vernünftigen, Weisheit wegen deſſen, was er weiſe macht, Kraft wegen deſſen, was durch ihn Kraft hat, und um derer willen, die durch ihn Söhne werden, Sohn heißt, ſo hat er wohl auch wegen des Seyenden das Seyn nur in der Vorſtellung, aber was iſt er nun überhaupt, denn von allem dieſem iſt er nichts, wenn alles dieß nur Namen ſind, er hat nur die Vorſtellung des Seyns, und iſt nur um unſerer willen mit dieſen ſchönen Namen geſchmückt. Es iſt mehr als diaboliſcher Wahnſinn, ſich ſelbſt die wahre Exiſtenz zuzuſchreiben, von dem Logos Gottes aber zu ſagen, er exiſtire nur dem Namen nach, zu ſagen, die Weisheit exiſtire zugleich mit dem Vater, und zu läugnen, daß ſie Chriſtus ſey, von vielen geſchaffenen Kräften und Weisheiten zu reden und den Herrn für eine derſelben zu halten. Wie können ſie dagegen erwiedern: alſo gibt es zwei ungezeugte Weſen, da ſie doch ſelbſt von der ungezeugten Weisheit Gottes reden? Und wie thöricht iſt es, von der mit Gott exiſtirenden, ungezeugten Weisheit zu ſagen, ſie ſey Gott ſelbſt! Was zuſammen exiſtirt, exiſtirt nicht mit ſich, ſondern mit einem andern, wie die Evangeliſten von dem Herrn ſagen, daß er mit ſeinen Jüngern zuſammen war, d. h. nicht mit ſich, ſondern mit den Jüngern. Sie müßten denn nur behaupten, Gott ſey zuſammengeſezt und ſeine Weisheit ſey mit ihm verbunden, als die Ergänzung ſeines Weſens (d. h. als Eigenſchaft), ſo daß auch ſie ungezeugt iſt, wie ſie ſie auch zur Weltſchöpferin machen, um die Welt-

37) Or. c. Ar. II, 38. f.

höpfung dem Sohn abzuſprechen. Aber wo haben ſie denn
ı der Schrift gefunden, oder von wem haben ſie gehört,
aß der Logos ein anderer iſt, als der Sohn, und die Weis-
eit eine andere? Das iſt nur ihre Erdichtung, nur ihre,
on ihrer Feindſchaft gegen Chriſtus eingegebene, Vorſtel-
ung [38]). So wenig kann ſich alſo Athanaſius die beiden
Begriffe, Logos und Sohn, oder Chriſtus, getrennt und ver-
chieden denken [39])! Er macht daher ſogar den Arianern
en Vorwurf des Manichäismus, indem ſie, wie die Ma-
ichäer, den allein wahren Gott, deſſen Werke ſie ſehen, läug-
en, und einen andern, deſſen Daſeyn ſie nicht beweiſen
önnen, ſich vorſtellen; die Namen Logos und Weisheit mis-
rauchen, um den wahren Logos Gottes und die allein wahre

---

38) Vgl. Or. c. Ar. II, 37.: *θαυμαίζω, πῶς ἑνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ, ἤτοι κατὰ τὰς ἰδίας ἐπινοίας πολλὰς εἰκόνας καὶ σοφίας καὶ λόγους εἰσάγουσι, καὶ ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἴδιον καὶ φύσει λόγον τοῦ πατρὸς λέγουσιν, ἐν ᾧ καὶ τὸν υἱὸν πεποίηκε, τὸν δὲ ἀληθῶς υἱὸν κατ' ἐπίνοιαν μόνον λέγεσθαι λόγον.*

39) Vgl. auch Or. c. Ar. IV, 15., wo Athanaſius die Behauptung widerlegt, *πρότερον μὲν εἶναι τὸν λόγον, εἶτα τὸν υἱόν.* Es werde, ſagt Athanaſius, dieſes Verhältniß verſchieden beſtimmt. Die Einen ſagen, der Menſch, welchen der Erlöſer annahm, ſey der Sohn ſelbſt, Andere, beides, der Menſch und der Logos, ſey damals Sohn geworden, als es verbunden wurde, noch Andere, der Logos ſelbſt ſey damals Sohn geworden, als er Menſch wurde, denn der Logos, ſagen ſie, ſey Sohn geworden, da er vorher nicht Sohn war, ſondern blos Logos. Wäre der Logos, erwiedert Athanaſius, nicht aus Gott, ſo könnten ſie mit Recht läugnen, daß er der Sohn ſey, iſt er aber aus Gott, warum wollen ſie nicht einſehen, daß, was aus einem andern iſt, der Sohn deſſen iſt, aus welchem es iſt? Und warum ſoll, wenn Gott Vater des Logos iſt, der Logos nicht der Sohn ſeines Vaters ſeyn? u. ſ. w. Athanaſius widerlegt c. 16 — 22. die verſchiedenen, auf dieſes Verhältniß ſich beziehenden Meinungen.

Weisheit des Vaters zu läugnen, alſo Namen und Sache, das ideelle und reale Seyn dualiſtiſch auseinanderreiſſen, um die lebendige Einheit des ſeinem Namen adäquaten Seyns aufzuheben. Im Gegenſaz gegen dieſen neuen Manichäismus der Arianer behauptet Athanaſius, daß Ein Logos Gottes iſt, der der allein eigene und ächte Sohn Gottes iſt, und in Hinſicht ſeines Verhältniſſes zum Vater dieſelbe Eine und ungetrennte Gottheit hat [40]). So entſchieden Athanaſius in der von ihm durchaus behaupteten ſchlechthinigen Identität Chriſti, oder des Sohns, mit dem Logos zugleich die perſönliche Subſiſtenz des Sohns ausſpricht, ſoſehr dringt er auf der andern Seite auf die weſentliche Einheit des Sohns und Vaters. Es iſt eine und dieſelbe Gottheit beider, eine Identität der Gottheit und Einheit des Weſens. Der Sohn iſt im Vater, da alles, was der Sohn iſt, zum Weſen des Vaters ſelbſt gehört. Das Characteriſtiſche der Gottheit des Vaters iſt das Seyn des Sohns, woraus nothwendig folgt, daß der Sohn im Vater und der Vater im Sohn iſt [41]). Dieſe Einheit iſt nicht blos eine moraliſche, wie die Arianer behaupten. Denn wenn die Arianer ſagen, Vater und Sohn ſeyen Eins, weil der Sohn daſſelbe will, wie der Vater, den Gedanken und Urtheilen des Vaters nicht entgegen iſt, ſondern in allem mit ihm zuſammenſtimmt und ſeine Lehre mit der des Vaters vollkommen identiſch iſt, ſo könnte dieſelbe Einheit auch von den Engeln und höhern Geiſtern geſagt

40) Or. c. Ar. II, 40. 41.

41) Ἀχώριζος ἑνότης τῆς θεότητος Or. c. Ar. II, 41. Τῆ εἴδει καὶ τῆς θεότητος τῆ πατρὸς ἅπας τὸ εἶναι τῆ υἱῆ, ἀκολούθως ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ (Joh. 10, 30. 14, 10.), ἵνα τὴν μὲν ταυτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας δηλῷ Or. c. Ar. III, 3. vgl. c. 11. Or. c. Ar. IV, 1.: τὸ γὰρ θεῖ υἱὸς ὢν ὁ λόγος, εἰς αὐτὸν, ὃ καί ἐστιν, ἀναφέρεται, ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιζον.

werden, ja selbst sichtbare Gegenstände, Sonne, Mond und Sterne, wären Söhne, wie der Sohn, Eins mit dem Vater, das Bild und der Logos Gottes, weil auch sie wollen, was Gott will, und in allem dem Willen des Schöpfers gehorchen. Es kann daher nur eine Einheit des Wesens seyn, sonst hätte ja der Sohn vor den geschaffenen Wesen nichts voraus, und wäre vom Vater verschieden [42]). Aber wodurch unterscheidet sich, müssen wir hier nun fragen, diese Einheit von der sabellianischen, und wie konnte Athanasius dem Sabellianismus entgehen, ohne weder einem offenbaren Dualismus, noch einem dem Arianismus ähnlichen Subordinationssystem anheimzufallen? Es ist dieß die Hauptfrage, um welche es sich handelt, um die nicänisch-athanasianische Lehre in ihrem innersten Mittelpunct aufzufassen. Athanasius hat ihre Wichtigkeit ganz erkannt, und zur Lösung des in ihr enthaltenen Problems die ganze Kraft seines dialectisch-speculativen Geistes aufgeboten. Eine Hauptstelle, in welcher er selbst den Gesichtspunct bestimmt, von welchem aus das Verhältniß seiner Lehre zu der ihr gegenüberstehenden zu betrachten ist, ist folgende [43]): Wenn Christus, argumentirt Athanasius, der Logos Gottes ist, so existirt er entweder von sich selbst, und ist als ein für sich bestehendes Wesen mit dem Vater erst verbunden worden, oder Gott hat ihn geschaffen und ihn seinen Logos genannt. Im ersten Fall gibt es zwei Principien, im zweiten, wenn er von aussen geschaffen ist, ist er ein Geschöpf. Es bleibt daher nur übrig, zu sagen, daß er aus Gott selbst ist. Ist aber dieß, so ist, was aus einem andern ist, ein anderes, und ein anderes das, aus welchem es ist, und es sind somit zwei. Denn wenn es nicht zwei wären, sondern von einem und demselben die Rede wäre, so wäre derselbe das Ursächliche und das durch die

42) Or. c. Ar. III, 10. f.
43) Or. c. Ar. IV, 3.

Urſache Hervorgebrachte, das Erzeugende und das Erzeugte, was der Widerſpruch der Lehre des Sabellius iſt. Iſt er zwar aus Gott, aber nichts Anderes, ſo iſt daſſelbe erzeugend und nicht erzeugend, erzeugend, weil er aus ſich etwas hervorbringt, nicht erzeugend, weil es nichts anderes von ihm verſchiedenes iſt. Im leztern Fall wird derſelbe in der bloßen Vorſtellung als Vater und Sohn unterſchieden. Iſt nun aber dieß unpaſſend, ſo müſſen Vater und Sohn zwei ſeyn, Eins aber, weil der Sohn nicht von auſſen, ſondern aus Gott erzeugt iſt. Scheut man ſich aber, von einem Erzeugten zu reden, und ſagt nur, der Logos exiſtire zugleich mit dem Vater, ſo bedenke man die Ungereimtheit, einen Gott doppelter Natur einzuführen. Nimmt man nicht an, der Logos ſey aus der Monas, ſondern läßt den Logos ſchlechthin mit dem Vater verbunden ſeyn, ſo führt man eine Zweiheit des Weſens ein, indem keines von beiden der Vater des andern iſt. Noch deutlicher läßt ſich dieß in Anſehung des Vaters zeigen. Es iſt Ein Vater, nicht zwei, aber aus dem Einen iſt der Sohn. Wie nun nicht zwei Väter ſind, ſondern nur Einer, ſo ſind nicht zwei Principien, ſondern Eines, und aus dem Einen iſt weſentlich der Sohn. Wie man die Sabellianer mit dem Begriff des Sohns widerlegen muß, ſo die Arianer mit dem des Vaters. Gegen die Sabellianer argumentirt nun Athanaſius weiter ſo: Sagen ſie, Gott ſey weiſe und nicht ohne einen Logos, aber er habe ſeine eigene Weisheit und ſeinen eigenen Logos in ſich, welcher aber nicht Chriſtus ſey, in welchem er vielmehr auch Chriſtus geſchaffen habe, ſo wird Chriſtus zum Lügner gemacht, wenn er ſagt: Ich bin in dem Vater (Joh. 14, 10.), wenn er doch (ſofern er nicht mit dem Logos identiſch iſt) als ein anderer im Vater iſt. Sagen ſie aber, die Weisheit ſey als Eigenſchaft im Vater, oder der Vater ſey die Weisheit an ſich (die αὐτοσοφία), ſo folgt hieraus die ſchon widerlegte Ungereimtheit, daß der Vater zuſammengeſezt und

sich selbst Sohn und Vater ist. Allein der Logos, der in Gott ist, kann weder geschaffen, noch aus Nichts seyn. Ist aber der Logos einmal in Gott, so muß er auch der Christus seyn, der sagt: Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir. Derselbe der Sohn ist, ist der Logos, Weisheit, Macht. Dieß sind nicht Eigenschaften, aus welchen Gott zusammengesezt ist, sondern er verhält sich zu ihnen erzeugend. Wie er durch den Logos die Geschöpfe schafft, so ist der Logos das aus der Natur seiner eigenen Substanz erzeugte Wesen, durch das er alles schafft und regiert. Dieß ist immer der Hauptpunct, welchen Athanasius gegen die Sabellianer hervorhebt, daß, wenn der Sohn nicht die wesentliche Weisheit der wesentlich immanente Logos wäre, der wahrhaft seyende Sohn, sondern nur schlechthin als Weisheit, Logos, Sohn im Vater wäre, der Vater selbst aus der Weisheit und dem Logos zusammengesezt wäre. Weisheit, Logos, Sohn sind dann bloße Namen, wenn man nicht etwa sagen will, Gott sey die Weisheit an sich und der Logos an sich. Wird aber dieß angenommen, so ist er sich selbst Vater und Sohn, Vater, sofern er weise ist, Sohn, sofern er die Weisheit ist. Aber es ist dieß nicht als Eigenschaft in Gott, sonst wäre in Gott aus Wesen und Eigenschaft zusammengesezt, und die ungetrennte göttliche Monas wird als zusammengesezt erscheinen, getheilt in Substanz und Accidens. Deswegen kann der Sohn nur aus dem Wesen des Vaters gezeugt seyn, nach der Analogie des Lichts. Denn wie das Licht aus dem Feuer entspringt, so ist der Logos aus Gott, und die Weisheit aus dem Weisen und der Sohn aus dem Vater. So bleibt die Monas ungetrennt und vollständig, und der Logos ist als ihr Sohn nicht unselbstständig, sondern wahrhaft substanziell. Sonst wäre er ja alles, was man von ihm sagt, nur in der Vorstellung und dem bloßen Namen nach. Ist nun dieß zu verwerfen, so kann er nur der wahrhaft wesentliche Logos seyn. Denn wie wahrhaft ein Vater ist, so ist

auch wahrhaft eine Weisheit, und es ſind daher zwei, und es iſt nicht, wie Sabellius meint, der Vater und der Sohn derſelbe, ſondern der Vater iſt Vater, und der Sohn iſt Sohn, Eins aber ſind ſie, weil der Sohn ſeiner Natur nach aus dem Weſen des Vaters iſt und als ſein eigener Logos exiſtirt. Denn der Logos iſt nicht getrennt vom Vater, noch kann der Vater je ohne ſeinen Logos ſeyn, der Logos iſt daher Gott und der Vater nicht ohne den Logos [44]). Man ſieht, mit welcher Anſtrengung Athanaſius ſich bemüht, einen objectiven Unterſchied zwiſchen ſeiner Vorſtellungsweiſe und der ſabellianiſchen herauszuſtellen. Aber wie ſchwankend und ſubjectiv ſind gleichwohl die aufgeſtellten Beſtimmungen! Als eine unumſtößliche Thatſache des chriſtlichen Bewußtſeyns gilt dem Athanaſius mit Recht die Vorausſezung, daß Chriſtus nicht der wahre Sohn Gottes wäre, wenn er nicht auch als Perſon exiſtirte, aber mit welchem Recht wird dieſelbe Perſönlichkeit auch vom Logos behauptet, und wie willkürlich iſt es, Chriſtus und den Logos in dieſer Beziehung ſchlechthin zu identificiren und ebendamit das Menſchliche in Chriſtus auf die Bedeutung eines bloßen Accidens herabzuſezen! Nicht minder willkürlich iſt die davon unabhängige Behauptung, daß es der Idee Gottes widerſtreite, die Weisheit oder die Vernunft in Gott als eine Eigenſchaft Gottes zu betrachten. Der Grund, auf welchen Athanaſius dieſe Behauptung ſtüzt, daß man ſich Gott nicht zuſammengeſezt denken könne, würde nur dann einen wahren Gedanken enthalten, wenn es überhaupt völlig unſtatthaft wäre, zwiſchen dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes zu unterſcheiden. Was bleibt aber, wenn der objective Grund einer ſolchen Unterſcheidung geläugnet wird, von der Objectivität der Gottes-Idee noch zurück? Was in lezter Beziehung der Argumentationsweiſe des Athanaſius immer wieder zu Grunde liegt, iſt die Vor-

44) Or. c. Ar. IV, 2.

ausſezung, daß Gott an ſich, nach der abſoluten Idee ſeines Weſens, nicht ohne ſeinen Sohn ſeyn könne, der Sohn aber nicht wäre, was er ſeinem Begriffe nach ſeyn ſoll, wenn er nicht auch ein ſelbſtſtändiges perſönliches Daſeyn hätte, ſubſtanzieller, weſentlicher Gott wäre. Kann der Sohn nur in demſelben realen Sinn, wie der Vater, Gott ſeyn, ſo iſt dadurch ſowohl der Arianismus als der Sabellianismus ausgeſchloſſen. Welche andere Vorſtellung ſcheint nun aber übrig zu bleiben, als diejenige, vermöge welcher der Sohn zwar als perſönliches Weſen neben dem Vater ſubſiſtirt, aber nur als Theil der beiden gemeinſamen göttlichen Subſtanz? Das Unterſcheidende der gewöhnlichen Emanationsvorſtellung und der athanaſianiſchen würde demnach nur dieß ſeyn, daß das die Perſönlichkeit des Sohns beſtimmende Emanationsverhältniß nicht als ein zeitlich entſtandenes, ſondern als ein ewiges gedacht wird. Aber auch dieſe Vorſtellung weiſt Athanaſius zurück, und zwar aus dem Grunde, weil der Begriff einer Trennung und Theilung auf Gott keine Anwendung finde, indem Gott als theilbares Weſen auch körperlich ſeyn müßte. Iſt das Eine, ſagt Athanaſius [45]), in zwei Theile getheilt, ſo kann das Getheilte nur ein Körper ſeyn, und keiner der beiden Theile iſt vollkommen, da jeder nur ein Theil iſt, nicht das Ganze. Daher iſt in Hinſicht der Idee Gottes nichts mehr zu vermeiden, als alles, was eine Trennung, Theilung und Abſonderung in das göttliche Weſen ſezt, weil mit der abſoluten Idee der göttlichen Vollkommenheit nichts mehr ſtreitet, als die Vorausſezung, daß Gott ein Körper iſt. Darin liegt das höchſt wichtige Moment, daß der Sohn, wenn er iſt, was er ſeinem Begriff nach ſeyn ſoll, wahrer, weſentlicher Gott, nur eine Totalität für ſich ſeyn kann, alſo das von Gott Unterſchiedene, das aber mit demjenigen, wovon es unterſchieden wird, ſelbſt wieder iden-

45) Or. c. Ar. IV, 9.

liſch iſt. Wie nahe ſtund hier demnach Athanaſius, zumal da er, wenn ihm die Theilbarkeit Gottes mit der Körperlichkeit Gottes identiſch iſt, ebenſo auch die für ſich ſeyende Totalität des Sohns nur auf den Begriff Gottes, als des Geiſtes, beziehen konnte, dem wahren, ſubſtanziellen Gehalt der Trinitätslehre? Iſt der Sohn eine Totalität für ſich, wie der Vater, was kann das von Gott Unterſchiedene und mit ihm Identiſche anders ſeyn, als Gott, ſofern er Subject-Object, oder Geiſt im abſoluten Sinne iſt? Indem aber der eigentlich poſitive Inhalt dieſer Idee, die Idee des göttlichen Proceſſes, durch welchen allein Gott in der Totalität des Vaters und in der Totalität des Sohns, als des Andersſeyns, als Subject und Object, ſich mit ſich ſelbſt vermitteln kann, noch auſſerhalb des Geſichtskreiſes des Athanaſius lag, blieb die äuſſerſte Gränze, welche er in der Entwicklung des Trinitätsbegriffs erreichte, nur jenes Negative, daß der Sohn weder bloße Eigenſchaft, noch auch ein für ſich beſtehender Theil des göttlichen Weſens ſeyn könne, ſobald er aber an die Stelle dieſes Negativen auch eine poſitive Beſtimmung ſezen wollte, wurde er immer wieder entweder auf dieſelbe Emanations-Vorſtellung, welche er ſelbſt aus dem Grunde verwarf, weil ſie, wie er richtig erkannte, von der Vorausſezung einer körperlichen Subſtanz nicht getrennt werden konnte, oder auf den Sabellianismus zurückgetrieben. Nur das Eine oder Andere blieb ihm übrig, und man hat daher, wenn man ſeine poſitiven Beſtimmungen in den von der Conſequenz des Begriffs geforderten Zuſammenhang bringt, nur die Wahl, ſich den Sohn entweder als eine blos ideelle, oder als eine reale, hypoſtaſirte, Eigenſchaft des göttlichen Weſens zu denken, wie ja die Emanation nichts anders iſt, als die Hypoſtaſe einer Eigenſchaft. Sowohl das Eine als das Andere liegt in der bei Athanaſius immer wiederkehrenden Vergleichung des Vaters mit einem Licht, und des Sohns mit dem Lichtabglanz. Dieſe bildliche Vorſtellung iſt es allein, die

wir als den eigentlich positiven Ausdruck seiner Trinitätslehre anzusehen haben. Sie schien ihm der vollkommen adäquate Ausdruck dieses Verhältnisses zu seyn und alle Bestimmungen in sich zu begreifen, die hier in Betracht kommen. Denn wer kann, sagt er, das Licht ohne seinen Abglanz sehen, oder sagen, daß die Form, in welcher die Hypostase sich ausdrückt, der Hypostase fremd und von ihr verschieden sey, das Wesen von seiner Erscheinung [46])? Wir sehen, daß der Lichtstrahl aus der Sonne ist, und ganz zu ihr gehört, ohne daß die Substanz der Sonne getheilt oder vermindert wird; wie die Sonne in sich ganz und vollständig für sich ist, so ist auch der Lichtstrahl ganz und vollkommen, und die Substanz des Lichts wird durch ihn nicht vermindert, sondern er ist das wahrhaft aus ihm Erzeugte. Wenn schon bei diesen körperlichen Dingen die Erzeugnisse nicht Theile der Substanzen sind, aus welchen sie entstehen, und auf keinem leidentlichen Verhältniß beruhen, so daß sie die Substanz des Wesens, aus welchem sie hervorgehen, minderten, wie kann man sich bei dem unkörperlichen, leidenslosen, unwandelbaren Gott irgend eine Theilung und Trennung, irgend eine leidentliche Affection denken? [47]) Dasselbe immanente Verhältniß, in welchem das Licht und der Lichtstrahl zu einander stehen, findet zwischen dem Vater und Sohn Statt. Was das Licht erhellt, erleuchtet auch der Lichtstrahl, und ebenso umgekehrt. So sieht man den Vater, wenn man den Sohn sieht, weil er der Abglanz des Vaters ist, so sind Vater und Sohn Eins. Wo der Vater ist, ist der Sohn, wie wo das Licht ist, auch der Lichtglanz ist. Denn der Sohn ist im Vater, wie der Lichtglanz im Licht [48]). Aber was ist denn nun der eigentliche Begriff dieser bildlichen Vergleichung? Obgleich

46) Ἀλλότριον εἶναι τὸν χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως. Or. c. Ar. II, 32.
47) Or. c. Ar. II, 33. f.
48) Or. c. Ar. II, 41. III, 13.

Athanaſius ſelbſt das Bildliche dieſer Vorſtellung anerkennt, behauptet er doch zugleich, ſie ſey ſo nothwendig, daß man ſich ohne ſie auch nicht einmal eine dunkle und annähernde Vorſtellung von dem Weſen Gottes bilden könne. So weit alſo die menſchliche Natur das Weſen Gottes ſich vorzuſtellen im Stande iſt, vermag ſie es nur mit Hülfe dieſer bildlichen Vorſtellungsweiſe [49]). Sehen wir nun auch darüber hinweg, daß Athanaſius auch von dem Emanations-Verhältniß im gewöhnlichen Sinn eine Theilung der Subſtanz nicht zugeben will (andere Kirchenlehrer haben in dieſer Hinſicht den Sohn geradezu eine **pars, portio** der göttlichen Subſtanz genannt), ſo iſt es doch ſchlechthin unmöglich, das Verhältniß des Vaters zum Sohn ſich anders beſtimmt zu denken, als durch die Kategorie der Subſtanz. Es ſind allerdings, wie Athanaſius ſagt [50]), nicht drei Principien oder drei Väter, wie ja auch in dem Gleichniß, deſſen ſich Athanaſius bedient, nicht von drei Sonnen die Rede iſt, ſondern nur von dem Verhältniß der Sonne und des Lichtſtrahls, wenn aber daſſelbe aus der Sonne entſpringende Licht auch in dem Lichtſtrahl iſt, welches andere Verhältniß findet hier ſtatt, als das der Urſache und der Wirkung, der Subſtanz und des Accidens? Eben dieß aber iſt, fährt Athanaſius fort, die Einheit des Princips. Der weltſchöpferiſche Logos hat keine andere Gottheit [51]), als die des alleinigen Gottes, weil er ſein Daſeyn aus ihm hat. Es iſt eine und dieſelbe Form der Gottheit, die auch in dem Logos iſt, und Ein Gott iſt der Vater, der für ſich iſt, weil er über alles iſt, und in

49) Or. c. Ar. II, 32.: *Τοιαῦτα γὰρ τὰ παραδείγματα καὶ τοιαύτας τὰς εἰκόνας ἔθηκεν ἡ γραφὴ, ἵν' ἐπειδὰν ἀδύνατός ἐστιν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις περὶ θεοῦ καταλαβεῖν, κἂν ἐκ τούτων ὀλιγοστῶς πως καὶ ἀμυδρῶς, ὡς ἐφικτόν ἐστι, διανοεῖσθαι δυνηθῶμεν.*

50) Or. c. Ar. III, 15.

51) *Οὐχ ἑτερόν τινα τρόπον θεότητος — ἓν γὰρ εἶδος θεότητος.*

Sohne erscheint er, sofern er durch alles hindurchgeht, und im Geist, sofern er in allem durch den Logos in ihm wirkt. So bekennen wir, sagt Athanasius, daß Ein Gott durch die Trias ist, aber wie klar ist hier, daß das substanzielle göttliche Seyn nur dem Vater zukommt, der Sohn und der Geist aber nur besondere Formen der Existenz des Vaters sind? Auf diese, mit dem Wesen des Vaters identische, substanzielle Einheit werden wir immer wieder zurückgeführt. Es sind zwar zwei, sofern der Vater Vater, der Sohn Sohn ist, aber es ist eine und dieselbe Natur, der Sohn ist kein anderer Gott, als der Vater, sondern der Vater und der Sohn sind Eins in der vollkommenen Identität des Wesens [52]). Athanasius erläutert dieß auch durch folgendes Beispiel: In dem Bilde des Kaisers ist die Gestalt des Kaisers ausgedrückt, und der Kaiser hat dieselbe Gestalt, die in dem Bilde ist. Das Bild ist dem Kaiser vollkommen ähnlich, so daß, wer das Bild betrachtet, in ihm den Kaiser sieht, und wiederum, wer den Kaiser sieht, seine Identität mit dem Bilde anerkennen muß. Und weil nun die Aehnlichkeit eine so vollkommene ist, könnte das Bild zu demjenigen, welcher nach dem Bilde den Kaiser sieht, sagen, ich und der Kaiser sind Eins, denn ich bin in ihm und er ist in mir, und was du in mir

52) Or. c. Ar. III, 4.: Ἓν εἰσιν αὐτὸς καὶ ὁ πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος· καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀπαύγασμα φῶς ἐστιν, ἃ δεύτερον τῷ ἡλίῳ, οὐδὲ ἕτερον φῶς, οὐδὲ κατὰ μετοχὴν αὐτῷ, ἀλλ' ὅλον ἴδιον αὐτῷ γέννημα. Τὸ δὲ τοιοῦτον γέννημα ἐξ ἀνάγκης ἓν ἐστι φῶς, καὶ οὐκ ἂν τις εἴποι, δύο φῶτα εἶναι ταῦτα, ἀλλὰ δύο μὲν ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα, ἓν δὲ τὸ ἐξ ἡλίου φῶς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φωτίζον τὰ πανταχοῦ. Οὕτω καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστιν, ὅθεν καὶ ἀδιαίρετός ἐστι, καὶ οὕτως εἷς θεός· καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. Οὕτω γὰρ ἓν αὐτῶν ὄντων, καὶ μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος, τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ, ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρός, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατήρ.

ſiehſt, ſiehſt du in ihm, und was du in ihm ſiehſt, ſiehſt du in mir. Wer das Bild verehrt, verehrt in ihm den Kaiſer, denn ſeine Geſtalt iſt die Form des Bildes. Ebenſo iſt der Sohn das Bild des Vaters, und man muß daher das Seyn des Sohnes als die Gottheit und das eigenthümliche Weſen des Vaters betrachten [53]). Was iſt hiemit anders geſagt, als daß der Sohn das Bild, der bloße Reflex des Vaters iſt, nur ein Accidens an der Subſtanz des Vaters, wie ja auch das Bild nichts für ſich Beſtehendes iſt, keine eigene Realität in ſich ſelbſt hat, ſondern in ſeinem Seyn und Beſtehen einzig nur von der Sache abhängt, die es in ſich darſtellt? Es ſtellt zwar die Sache, auf die es ſich bezieht, in ihrer Totalität in ſich dar, iſt aber ſelbſt keine Totalität für ſich, ſondern nur die Erſcheinung des an ſich ſeyenden Weſens, und Vater und Sohn verhalten ſich daher, wenn ihr gegenſeitiges Verhältniß unter dieſem Geſichtspunct betrachtet wird, wie Inneres und Aeuſſeres zu einander. Von der ſabellianiſchen Vorſtellungsweiſe wäre demnach die athanaſianiſche nur dadurch verſchieden, daß, was nach Sabellius ein entſtehendes und verſchwindendes, ein nach der Verſchiedenheit der πρόσωπα wechſelndes Verhältniß iſt, nach Athanaſius nur als ein ſchlechthin immanentes, an ſich ſeyendes, ewiges gedacht werden kann. Vater und Sohn verhalten ſich demnach in ihrem ewigen unzertrennlichen Ineinanderſeyn zu einander, wie das Licht und der Lichtſtrahl, oder wie Urſache und Wirkung, Weſen und Erſcheinung, Subſtanz und Accidens. So ſehr aber die von Athanaſius gegebenen poſitiven Beſtimmungen nur auf dieſe Vorſtellung führen, ſo ſehr proteſtirt dagegen Athanaſius gegen jede Identificirung ſeiner Lehre mit der ſabellianiſchen. Auch der Sohn iſt ihm ja, wie der Vater, wahrer, vollkommener Gott, ein

53) Or. c. Ar. III, 5.

leich selbstständiges Subject, eine Totalität für sich. 54); Wie wäre er dieß, wenn er, wie Sabellius den Sohn nahm, ur eine immanente Bestimmung des göttlichen Wesens wäre, ine bloße Form, Beziehung, Modification desselben? Der Sohn soll also mehr seyn, als er nach Sabellius ist, aber ie kann er mehr seyn, wenn er doch nur das ἀπαύγασμα es φῶς ist? Sobald wir das ἀπαύγασμα neben dem φῶς ls ein gleich berechtigtes, auf gleiche Weise selbstständiges Subject nehmen, paßt ja die aus dem Kreise dieser natürlichen Verhältnisse genommene Anschauung nicht mehr auf as abstracte Verhältniß, das durch sie erläutert werden oll, und doch soll es ohne diese Anschauung auch nicht einmal uf annähernde Weise vorgestellt werden können? Wo bleibt lso hier noch ein fester Haltpunct für die ganze Vorstellung? llein gerade dieß müssen wir nun als das Eigenthümliche er athanasianischen Vorstellungsweise ansehen. Auf der Ei= nen Seite ist der Sohn, was er nur nach der Emanations= Vorstellung seyn kann, der Lichtstrahl aus dem Licht, der luß aus der Quelle, das Wort aus dem Geist 55), auf

54) Man vgl. mit den schon angeführten Stellen auch noch folgende Or. c. Ar. III, 6.: οὐκ ἐκ μέρους ἡ τῆς θεότητος μορφὴ, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, καὶ ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός, und zwar ist, wie man hinzunehmen muß, dieser Sohn derselbe, welcher als das mit Christus identische Subject von sich sagt: Ich und der Vater sind Eins.

55) Auch dieser Vergleichung bedient sich Athanasius Or. c. Ar. III, 3.: Ἔστι γὰρ ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ, ὡς γε νοεῖν ἔξεστιν, ἐπειδὰν σύμπαν τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ τοῦτο τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἴδιόν ἐστιν, ὡς ἐκ πατρὸς ἀπαύγασμα, καὶ ἐκ πηγῆς ποταμὸς, ὥστε τὸν ὁρῶντα τὸν υἱὸν ὁρᾷν τὸ τοῦ πατρὸς ἴδιον, καὶ νοεῖν, ὅτι τοῦ υἱοῦ τὸ εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς ὄν, ἅτως ἐν τῷ πατρὶ ἐστιν. Ἔστι δὲ καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ, ἐπειδὰν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἴδιον τοῦτο ὁ υἱὸς τυγχάνων ὤν, ὡς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι ὁ ἥλιος, καὶ ἐν τῷ λόγῳ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποταμῷ ἡ πηγή· οὕτως γὰρ ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν

der andern Seite aber iſt er nicht minder das dieſem ſelbſtloſen Abhängigkeitsverhältniß entnommene freie Subject, und wie er nun ſo ſowohl der Eine als der Andere iſt, ſo machen auch dieſe beiden Momente, das Indemvaterſeyn und das Fürſichſeyn des Sohns, auf gleiche Weiſe das Weſen der athanaſianiſchen Vorſtellungweiſe aus, aber ebendarum ſtehen ſie auch auf eine völlig unvermittelte Weiſe neben einander, und jeder Verſuch, ſie mit einander zu vermitteln, würde, da ſich bei Athanaſius nichts darauf ſich beziehendes nachweiſen läßt, nur etwas Fremdartiges in ſeine eigentliche Lehrweiſe einmiſchen. Die hohe Bedeutung, die Athanaſius in der Entwicklungsgeſchichte der Trinitätslehre einnimmt, beſteht daher darin, daß er das Zugleichſeyn jener beiden Momente mit aller Entſchiedenheit des Bewußtſeyns ausſprach, und in dieſem Bewußtſeyn ſich auch dadurch nicht irre machen ließ, daß ihm die Art und Weiſe ihrer Vermittlung noch völlig unklar war. Die Möglichkeit einer Vermittlung lag ihm nur darin, daß er es für das chriſtliche Bewußtſeyn auf gleiche Weiſe für unmöglich halten mußte, das eine oder das andere dieſer beiden Momente fallen zu laſſen [56]).

θεωρεῖ τῆς τῦ πατρὸς ἰδίας τὸ ἴδιον, καὶ νοεῖ, ὅτι ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ ἐστιν. Vgl. Expos. fidei c. 2.: Οὔτε υἱοπάτορα φρονοῦμεν — οὔτε τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς, ὥσπερ σωματοφυῶς ἐπ' ἀνθρώπων ἔστι λογίσασθαι, ἵνα μὴ πολυθεΐαν ὡς τὰ ἔθνη φρονήσωμεν· ἀλλ' ὥσπερ ἐκ πηγῆς ποταμὸς γεγεννημένος διηρέθη, καίτοι δύο ὀνόματα καὶ δύο ὀνόματα τυγχάνοντα, οὔτε γὰρ ὁ πατὴρ υἱός ἐστιν, οὔτε ὁ υἱὸς πατὴρ ἐστιν, ὁ γὰρ πατὴρ υἱὸ πατήρ ἐστι, καὶ ὁ υἱὸς πατρὸς υἱός ἐστιν, ὡς γὰρ ἂν ἔστιν ἡ πηγὴ ποταμός, οὔτε ὁ ποταμὸς πηγή, ἀμφότερα δὲ ἓν καὶ ταυτόν ἐστιν ὕδωρ, τὸ ἐκ τῆς πηγῆς εἰς τὸν ποταμὸν μετοχετευόμενον, ὅπως ἡ ἐκ τῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης ἀῤῥεύστως καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει.

56) Baumgarten-Cruſius beſtimmt das Characteriſtiſche der athanaſianiſchen Theologie ſo (Comp. S. 123.): „Athanaſius wurde bei ſeiner chriſtologiſchen Lehre durch zwei Gedanken geleitet:

Drittes Kapitel.

Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff.

Nach der Darstellung der übrigen orthodoxen Kirchenlehrer, des Basilius, Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyssa.

Der Inhalt des nicänischen Dogma ist, wie die gegenwärtige Darstellung gezeigt haben wird, von Athanasius so tiefsinnig entwickelt und nach allen seinen Momenten für das christliche Bewußtseyn so klar herausgestellt worden, daß die übrigen Kirchenlehrer, welche neben und nach Athanasius die Vertheidigung der Lehre von der Homousie zur Hauptaufgabe ihrer kirchlichen und schriftstellerischen Thätig-

---

er forderte die Entfernung alles Heidnischen aus Vorstellung und Leben der Christen, und er glaubte, daß der Geist, welcher von Christus in die Kirche gekommen sey, und das Leben, an welchem alle chr. Menschen Theil haben sollten, in ihrer Erhabenheit nur dann begriffen und verherrlicht werden könnten, wenn man das Göttliche in der Person Christi aufgefaßt hätte." Das Letztere ist so unbestimmt, daß man sich dadurch noch keinen klaren Begriff von dem Eigenthümlichen der athanasianischen Trinitätslehre machen kann, das Erstere wäre nur unter der Voraussezung richtig, wenn der Arianismus selbst als eine Form des Heidenthums zu nehmen wäre, was jedenfalls eine höchst einseitige Bestimmung ist (s. oben S. 352.). Nehmen wir noch dazu, daß auch die Idee des Glaubensgeheimnisses (s. oben S. 124.) nichts weniger als characteristisch für Athanasius ist, so mag uns dieses Urtheil von Baumgarten-Crusius als ein Beleg dafür gelten, wie wenig man bisher die Lehre des Athanasius in ihrer Wahrheit, d. h. in ihrer speculativen Tiefe, aufzufassen wußte. Wie unerheblich und äusserlich ist, was auch die neuesten Dogmenhistoriker über Athanasius sagen! Daß er das nicänische Dogma aufrecht gehalten, ist die stehende Formel, mit welcher alles gesagt seyn soll. Aber auch selbst Neander berührt nur das Allgemeinste, ohne in die Sache selbst einzugehen.

keit machten, nichts Weſentliches zurückbleiben konnte, was zur dogmatiſchen Begründung derſelben erſt noch hätte hinzukommen müſſen. Nur darauf kam es, bei allem Gewicht der Gründe, welche für dieſe Lehre geltend gemacht worden waren, immer noch an, wie ſich die beiden Momente, welche bei Athanaſius zwar in ihrer ganzen Bedeutung hervortraten, aber auch noch völlig unvermittelt neben einander ſtunden, zur Einheit des Bewußtſeyns verbinden ließen, das weſentliche Einsſeyn des Sohns mit dem Vater, und das perſönliche Fürſichſeyn deſſelben. Solange die logiſche Verknüpfung dieſer beiden Momente nicht befriedigender gelang, als dieß ſelbſt bei Athanaſius der Fall iſt, mußten die von den Gegnern immer wieder vorgebrachten Einwendungen, daß die nicäniſche Lehre entweder auf Tritheismus führe, oder nur eine andere Form des Sabellianismus ſey, für das Dogma im Ganzen großes Bedenken erwecken. Dieß mußte daher der Hauptpunct ſeyn, auf welchen die weiteren Bemühungen zur Feſtſtellung deſſelben ſich bezogen. Was jedoch in dieſer Hinſicht in den Schriften der bedeutendſten Vertheidiger der nicäniſchen Lehre, unter welchen die drei berühmten kappadociſchen Kirchenlehrer, Baſilius der Große, Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyſſa ſich vor allen andern auszeichnen, ſich vorfindet, iſt ſo wenig geeignet, das ſchwierige Problem zu löſen, daß es vielmehr nur dazu dient, den weſentlichen Mangel dieſer Lehre um ſo offener darzulegen.

Gehen wir von dem Punct aus, welcher die eigentliche Schwierigkeit des Problems iſt, dem Fürſichſeyn des Sohns, ſo verlangt die orthodoxe Trinitätslehre, den Vater und Sohn, und wenn wir den Geiſt hinzunehmen, dieſe drei, wie ſie in Anſehung der Zahl unterſchieden werden [1]), ſo auch als drei

1) Man vgl. über dieſes διαφέρειν ἀριθμῷ Ullmann's Gregorius von Nazianz S. 344. Wenn wir, ſagt Gregor Orat. XXXI. 13. f., auf das ſehen, worin die Gottheit beſteht, und was

verschiedene für sich bestehende Personen, oder Hypostasen, zu bekennen. Es soll demnach ein reeller Unterschied festgehalten werden, welcher durch den Begriff der Hypostase bezeichnet wird, und wenn daher auch das Besondere und Eigenthümliche, wodurch Vater, Sohn und Geist sich unterscheiden, ἰδιότης genannt wird, so sollen doch diese drei ἰδιότητες als καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαι, ἀριθμῷ διαιρεταὶ, als drei ὑποστάσεις, oder drei πρόσωπα, betrachtet werden [2]). Um den Begriff der Hypostase von dem Begriff der Substanz oder des Wesens (der οὐσία) genau zu unterscheiden, bestimmt Basilius beide Begriffe auf folgende Weise [3]): Es gibt Namen, welche, sofern sie Mehreres und der Zahl nach Verschiedenes in sich begreifen, eine allgemeine Bedeutung haben, wie z. B. der Begriff Mensch die gemeinsame Natur ausdrückt, ohne Beziehung auf einen bestimmten Menschen. Denn Petrus ist nicht in höherem Grade Mensch, als Andreas und Johannes. Das Gemeinsame bedarf daher erst einer nähern Bestimmung, um den Menschen nicht im Allgemeinen, sondern einen bestimmten Menschen, den Petrus und Johannes, zu erkennen. Andere Namen haben eine spezielle Bedeutung, die sich nicht auf das Gemeinsame der Natur zieht, sondern eine Sache, ohne Beziehung auf das Verwandte, nach ihrer Eigenthümlichkeit umgrenzt, wie z. B. in den Namen Paulus, Timotheus, von dem Gemeinsamen und Allgemeinen das Besondere abgesondert ist. Wenn man

aus der ersten Ursache zeitlos und mit gleicher Würde begabt hervorgeht, so sind es drei, die wir anbeten (τρία τὰ προσκυνούμενα).

2) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 356. Χρή, sagt Gregor von Naz. Orat. XX. 6., τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν εἴτ' οὖν τρία πρόσωπα καὶ ἐπίστην μετὰ τῆς ἰδιότητος. Vgl. XLII. 16.: τρία τὰ διαιρούμενα ἀ φύσεσιν ἀλλ' ἰδιότησιν.

3) Epist. XXXVIII. 1. f.

daher bei zwei oder mehreren zuſammen, wie bei Paulus, Silvanus, Timotheus, nach dem Begriff des menſchlichen Weſens fragt, ſo ſind alle dieſe in dieſem Begriff Eins, und gleichen Weſens mit einander, wenn ſich aber die Betrachtung von dem Allgemeinen zum Beſondern wendet, wodurch ſich das Eine vom Andern unterſcheidet, ſo ſtimmt der jeden Einzelnen bezeichnende Begriff mit dem des Andern nicht mehr durchaus zuſammen, wenn auch dabei immer noch das Gemeinſame bleibt. Eben dieß iſt nun der eigentliche Begriff der Hypoſtaſe. Wer z. B. Menſch ſagt, drückt eine unbeſtimmte Vorſtellung aus, ſo daß er zwar das Weſen durch den Ausdruck bezeichnet, nicht aber das für ſich Beſtehende, was durch einen beſtimmten Namen ausgedrückt wird. Wer aber Paulus ſagt, meint unter dem mit dem Namen bezeichneten Gegenſtand das Fürſichſeyn des Weſens. Hypoſtaſe iſt daher nicht die unbeſtimmte Vorſtellung des Weſens, die wegen der Allgemeinheit des Bezeichneten keinen feſten Siz hat, ſondern eine ſolche Vorſtellung, welche das Gemeinſame und Unbeſtimmte in einem beſtimmten Gegenſtand durch die hervortretenden Eigenthümlichkeiten feſtſtellt und begrenzt. Von dieſen Beſtimmungen der beiden Begriffe, Weſen und Hypoſtaſe, macht nun Baſilius die Anwendung auf die göttlichen Dogmen. Wie man ſich das Seyn des Vaters vorſtellt, ebenſo muß man ſich auch den Sohn und heiligen Geiſt vorſtellen. Der Begriff des Ungeſchaffenen und Unbegreiflichen iſt ein und derſelbe in Beziehung auf den Vater, Sohn und Geiſt, da hier kein höherer und kein geringerer Grad ſtattfinden kann. Allein in dieſem Gemeinſamen liegt noch nicht das Unterſcheidende. Um dieß zu beſtimmen, geht Baſilius vom heiligen Geiſt aus, und gibt als das unterſcheidende Merkmal der, die Hypoſtaſe des Geiſtes beſtimmenden, Eigenthümlichkeit an, daß er nach dem Sohn und mit ihm erkannt wird. Der Sohn aber, der den aus dem Vater hervorgehenden Geiſt durch ſich und mit ſich

ıt, ist allein eingeboren, aus dem ungezeugten Licht hervor-
hlt, und hat in Beziehung auf diese Eigenthümlichkeit
Gemeinschaft mit dem Vater und Geist, der aber über
ist, Gott, hat das Zeichen seiner Hypostase darin, daß
ter ist und daß er aus keiner Ursache ist. Es muß
ehauptet werden, daß in der Gemeinschaft des Wesens
bunden und ohne Gemeinschaft die Merkmale sind,
welche die Eigenthümlichkeit der im Glauben überlie-
Personen besteht, so daß aus ihnen der Unterschied der
iasen gefunden wird. Dasjenige dagegen, was sich aufs
liche bezieht, was nicht begriffen werden kann, ist in
bendigen Natur vom Vater, Sohn und Geist nicht
chieden, sondern gibt eine ununterbrochene, ungetheilte
inschaft, so daß man durch diejenige Vorstellung, durch
: man die Majestät der einen Person in der Trias er-
, auch die andern erkennt, da es nichts gibt, was zwi-
sie tritt, und ausser der göttlichen Natur nichts existirt,
sie trennen könnte. Hiemit geht die Erörterung des
ius schon auf diejenige Seite der Trinitätslehre über,
ei den Kirchenlehrern immer die überwiegende ist, die
it der drei Personen. Halten wir dagegen fest, wie
ius den Begriff der Hypostase von dem des Wesens
scheidet, so geht aus der aufgestellten Definition dieser
ffe offenbar hervor, daß Vater, Sohn und Geist in
lben Sinne als für sich bestehende Personen zu betrach-
nd, in welchem der Begriff der Person von einem Pe-
Paulus, Johannes gilt. Das Gemeinsame ist daher
die Einheit des Gattungsbegriffs, zu welchem sich
Personen auf dieselbe Weise verhalten, wie sich das
ıdere zum Allgemeinen, das Concrete zum Abstracten
lt, so daß die Personen, oder Hypostasen, ebenso viele,
durch die logische Einheit des Begriffs unter sich ver-
:ne, Individuen sind. Dieser Begriff der Person, oder
stase, paßt allerdings nicht in das nicänische Trinitäts-

ſyſtem, allein wir haben es hier zunächſt nicht mit dem innern Zuſammenhang dieſes Syſtems, ſondern nur mit der aufgeſtellten Definition ſelbſt zu thun, welcher zufolge zwiſchen den Hypoſtaſen der kirchlichen Lehre und perſönlichen Individuen kein Unterſchied gemacht werden kann. Um den Sabellianismus zu begegnen, glauben die Kirchenlehrer, den im Weſen Gottes vorauszuſezenden Unterſchied auf dieſe Weiſe beſtimmen zu müſſen. Es iſt, wie Baſilius auch an einem andern Orte ſagt [4]), zwiſchen Weſen und Hypoſtaſe daſſelbe Verhältniß, wie zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern, oder, wie z. B. zwiſchen dem Begriff eines lebendigen Weſens und einem beſtimmten Menſchen. Zu dem Gemeinſamen des Weſens muß das Beſondere der Hypoſtaſen noch hinzukommen, ſo daß in dem Bekenntniß der Einen Gottheit die Einheit bewahrt und zugleich das Beſondere der Perſonen in der Abſonderung der Idiome, mit welchen man ſich jede derſelben vorſtellt, bekannt wird. Baſilius unterſcheidet daher den Begriff der Hypoſtaſen von dem ſabellianiſchen Begriff der πρόσωπα, nach welchem Weſen und Hypoſtaſe als identiſch genommen werden, und nur von verſchiedenen πρόσωπα, nicht aber von drei Hypoſtaſen die Rede iſt [5]). Hier-

4) Epist. CCXXXVI. 6.

5) Ueber den kirchlichen Sprachgebrauch der Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις iſt zu bemerken, daß Athanaſius, dem nicäniſchen Symbol zufolge, gewöhnlich beide gleichbedeutend nahm (auch ὑπόστασις bedeute, ſagt Athanaſius Ep. ad Afros c. 4., nichts anderes, als αὐτὸ τὸ ὄν, ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὕπαρξίς ἐστιν· ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει), die übrigen Kirchenlehrer aber, namentlich Baſilius, die ὑπόστασις als das Beſondere von der οὐσία, als dem Gemeinſamen, unterſchieden wiſſen wollten, hauptſächlich aus dem Grunde, weil, wenn man οὐσία und ὑπόστασις identiſch nehme, für das Beſondere nur der ſabellianiſch lautende Ausdruck πρόσωπα übrig bleibe. Von dieſer Differenz des Sprachgebrauchs iſt beſonders auch in des Atha-

us erhellt, daß, wenn auch sonst, wie z. B. von Gregorius on Nazianz [6]), πρόσωπα und ὑποστάσεις als gleichbedeu- nd genommen werden, der genauer bestimmte Begriff der ypostase in die Mitte zwischen die οὐσία und die πρόσωπα llt. Wie das Allgemeine nur in den Individuen, die un- r den Begriff der Gattungs-Einheit gehören, existirt, so ıb die Hypostasen nicht das Allgemeine für sich, sondern ır das Allgemeine in seiner Besonderung. Ebendeswegen nn das Verhältniß der οὐσία und der ὑπόστασις auch nicht s das Verhältniß der Substanz und des Accidens genom- en werden, denn in diesem Falle würde die substanzielle ealität auf die Seite der ὑπόστασις nur insofern fallen, fern sie mit der οὐσία identisch ist, und die Personen könn- n als πρόσωπα im sabellianischen Sinne nur Accidenzien r Einen Hypostase oder Substanz seyn. Weder in der οὐσία ch in den πρόσωπα in diesem Sinne hat also der Begriff r Hypostase seine volle, concrete Realität, sondern die Hy- stasen sind die wahrhaft concrete Mitte zwischen dem All- meinen der Gattungs-Einheit und dem Unpersönlichen der ßen Eigenschaft. Aus diesem Grunde, um den Hypostа- n von ihrer concreten Realität nichts zu entziehen, will regorius von Nazianz die alten, auf der Emanations-Idee ruhenden, Vergleichungen, durch welche man das Trini- ts-Verhältniß zu erläutern suchte, nicht mehr passend fin- n [7]). Vergleiche man die Gottheit mit einem lebendigen

---

nasius Tomus ad Antiochenos (in der Bened. Ausg. der Werke des Ath. S. 770. f.) die Rede, wo Athanasius gleich- falls, den hierüber streitenden Parteien gegenüber, erklärte, es sey am besten, bei dem Sprachgebrauch der nicänischen Formel zu bleiben. Man vgl. Kölln zu Münschers Lehrb. I. S. 241. Ullmann, Greg. von Naz. S. 357. f.

6) Ullmann a. a. O. S. 356.

7) Orat. XXXI. 31.

Waſſer, und zwar den Vater mit dem Urquell, den Sohn mit der hervorſprudelnden Quelle, den heiligen Geiſt mit dem fließenden Strom, ſo ſey zu fürchten, es möchte dadurch nicht nur die Vorſtellung eines immer wandelbaren Fließens der Gottheit, ſondern auch der Begriff der Zahleinheit eingeführt werden, weil die bezeichneten Dinge der Zahl nach Eins und nur der Form nach verſchieden ſind [8]. Daſſelbe finde ſtatt, wenn man die drei Perſonen in der Gottheit mit der Sonne, dem Strahl und dem Licht vergleiche. Denn auch hier entſtehe die Beſorgniß, nicht nur, daß man das nicht zuſammengeſezte Weſen der Gottheit für etwas Zuſammengeſeztes halte, wie man die Sonne von dem, was in der Sonne iſt, unterſcheide, ſondern auch, daß man den Vater zwar als die Subſtanz betrachte, den übrigen Perſonen aber die ſelbſtſtändige Exiſtenz abſpreche, und ſie nur für göttliche Kräfte halte, welche in Gott, nicht aber für ſich ſelbſt ſind. Denn weder der Strahl noch das Licht ſeyen andere Sonnen, ſondern nur Ausflüſſe der Sonne und Eigenſchaften der Subſtanz. Vater, Sohn und Geiſt ſind daher nach Gregorius drei mit einander vereinigte Sonnen, in welchen eine und dieſelbe Miſchung des Lichts iſt [9]. Aus allem dieſem geht demnach hervor, daß Vater, Sohn und Geiſt drei wirkliche Hypoſtaſen, d. h. drei concrete Perſonen oder für ſich beſtehende Individuen ſind. Aber warum ſollen nun Vater, Sohn und Geiſt, wie ſie drei Hypoſtaſen ſind, nicht auch drei Götter ſeyn? Iſt die Gottheit das Allgemeine, die Hypoſtaſe

8) Ὀφθαλμὸς (wie das hebräiſche עין Auge und Quelle) γὰρ καὶ πηγὴ καὶ ποταμὸς ἓν ἐστιν, ἀριθμῷ διαφόρως σχηματιζόμενα.

9) Or. XXXI. 15.: Οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων μία τῆ φωτὸς σύγκρασις. Dagegen Athanaſius Or. c. Ar. III, 15.: μηδὲ τριῶν ἡλίων ὑπεξέμεθα τὴν εἰκόντα, ἀλλα ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα καὶ ἐν τὸ ἐξ ἡλίᾳ ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φῶς, ὅτω μὲν ἀρχὴν οἰδαμεν.

das Besondere, so hat sich der allgemeine Begriff in Vater, Sohn und Geist ebenso individualisirt, wie man, ungeachtet der Begriff Mensch der allgemeine Gattungsbegriff ist, die Benennung Mensch auch auf das Besondere überträgt und von drei Menschen, überhaupt von Menschen in der Mehrheit, spricht. Es ist dieß einer der schwierigsten Puncte in der Bestimmung des Trinitätsverhältnisses. Auf der einen Seite schien aus der Consequenz des Begriffs die Nothwendigkeit zu folgen, von drei Göttern zu reden, auf der andern stund dieser Tritheismus im offenbarsten Widerspruch mit dem christlichen Gottesbewußtseyn. Entweder mußte man also die concrete Realität der Hypostasen doch wieder aufheben, um das Allgemeine, worin die Hypostasen mit einander identisch sind, als die allein wahrhaft für sich bestehende Substanz festzuhalten, oder wenn die Hypostasen bleiben sollten, was sie nach den gegebenen Bestimmungen sind, so mußte es sich nur um so klarer herausstellen, daß das Gemeinsame, das sie verbindet, nur die abstracte Einheit des Begriffs ist. Wie man von der concreten Realität des Besondern zur Substantialität des Allgemeinen sich zurückwandte, wird sich nachher zeigen, daß man aber auch auf die andere Seite trat, und die hieraus sich ergebenden Consequenzen sich nicht verbergen konnte, sehen wir aus einer Abhandlung des Gregorius von Nyssa [10]), welche in dieser Hinsicht hier nähere Berücksichtigung verdient. Gregorius geht von der Behauptung aus, daß wir, wenn der Name Gott etwas Persönliches bezeichnet, wie wir von drei Personen sprechen, auch drei Götter annehmen müssen, da aber der Name Gott das Wesen bezeichne, so lehren wir natürlich, indem wir Ein Wesen in der heiligen Trinität anerkennen, auch nur Einen Gott, indem für das Eine Wesen auch nur der Eine Name Gott sey. Demnach

10) Die Abhandlung Πρὸς τοὺς Ἕλληνας mit der Ueberschrift Ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. Tom. II. S. 82. f.

gebe es dem Weſen und dem Namen gemäß nur Einen Gott, nicht drei. Würde der Name der Gottheit eine Perſon bezeichnen, ſo würde die Eine mit dieſem Namen bezeichnete Perſon allein Gott genannt werden, wie denn z. B. der Vater allein Vater heißt, weil dieſer Name etwas Perſönliches bezeichnet. Auf dieſe Weiſe wird nun zwar durch die von Gregorius zwiſchen Weſen und Perſon gemachte Unterſcheidung die fragliche Conſequenz, daß die drei Perſonen der Trinität auch drei Götter ſeyen, beſeitigt, aber es fragt ſich, auf welchem Grunde dieſe Unterſcheidung ſelbſt beruht. Die Beantwortung des ſich von ſelbſt aufdringenden Einwurfs, daß daſſelbe, was von dem Begriffe der Gottheit behauptet wird, auch von jedem andern, in die gleiche Kategorie gehörenden, Begriffe, wie z. B. von dem Begriffe der Menſchheit, gelten müſſe, macht den Hauptgegenſtand der weitern Unterſuchung Gregors aus. Wenn Jemand, fährt er fort, ſagen würde, daß wir unter dem Petrus und Paulus und Barnabas drei Weſen verſtehen, nämlich beſondere Weſen [11]), ſo muß man ſagen, daß wir unter einem beſondern Weſen nichts anders verſtehen, als ein Individuum (ἄτομον), d. h. eine Perſon (πρόσωπον). Mit den Perſonen aber hat, wie gezeigt iſt, der Name Gottes nichts zu thun. Was ſollen wir aber dazu ſagen, daß wir den Petrus und Paulus und Barnabas drei Menſchen nennen, bezeichnen wir damit nicht Perſonen, und Perſonen ſollen doch mit dem das gemeinſame Weſen bezeichnenden Namen nicht bezeichnet werden? Auch ein particuläres Weſen kann nicht ſo genannt werden, da es ebenſoviel iſt, als eine Perſon. Weßhalb ſagen wir alſo drei Menſchen, da dieſe drei zu dem einen Weſen gehören, das wir Menſch nennen? Gregorius weiß darauf nur dieß zu antworten, es

11) φαμὲν τρεῖς οὐσίας, μερικὰς δηλονότι, τοῦτο γὰρ κυριώτατον εἰπεῖν. S. 84. Die Frage iſt alſo, ob die Perſonen auch Weſen, particuläre οὐσίαι ſind?

geſchehe nur mißbräuchlich und uneigentlich, daß wir ſo reden, nur aus einer gewiſſen Gewohnheit, die in nothwendigen Urſachen ihren Grund habe, welche jedoch bei der heiligen Trinität nicht gelten. Dieſe Urſachen ſind, wie Gregorius weiter entwickelt, folgende: Der Begriff des Menſchen wird nicht immer auf dieſelben Individuen oder Perſonen bezogen. Denn indem einige ſterben, treten andere an ihre Stelle, und indem dieſelben oft noch weiter leben, treten ſchon andere hinzu, ſo daß der Begriff bald in dieſen, bald in jenen erſcheint, und durch die Abnahme, durch Tod und Geburt der Individuen, in welchen der Begriff des Menſchen erſcheint, werden wir gezwungen, von vielen und wenigen Menſchen zu reden, wegen der Veränderungen der Perſonen und gegen den Begriff des Weſens, ſo daß wir mit den Perſonen auf gleiche Weiſe auch Weſen zählen. Bei der heiligen Trias aber begegnet uns dergleichen nichts, da wir hier immer dieſelben Perſonen, nicht andere und wieder andere, nennen, denn ſie bleiben immer, wie ſie ſind. Nicht empfängt ſie einen Zuwachs zur Vierheit, nicht eine Verringerung zur Zweiheit, denn nicht fließt aus dem Vater oder einer der Perſonen noch etwas aus, ſo daß die Dreiheit einmal eine Vierheit werden könnte, noch ſtirbt je eine der Perſonen, ſo daß aus der Dreiheit eine Zweiheit würde. Da nun keine Zunahme und keine Abnahme, keine Veränderung und keine Umwandlung bei dieſen drei Perſonen je ſtattfindet, ſo iſt es unſtatthaft, neben den drei Perſonen auch von drei Göttern zu ſprechen. Was Gregorius hiemit ſagen will, iſt nicht ganz klar. Soll der Grund, warum von Göttern nicht ebenſo, wie von Menſchen, in der Mehrheit die Rede ſeyn kann, darin liegen, daß zwar bei dieſen, nicht aber bei jenen ein Wechſel der Individuen ſtattfindet, ſo kann hiemit eigentlich nur dieß geſagt ſeyn, zum Eigenthümlichen des Begriffs Menſch gehöre es, in dem ſteten Sezen und Aufheben der Individuen ſich ſelbſt zu realiſiren, es finde alſo hier ein

weit engeres und immanenteres Verhältniß des Allgeme
und Beſondern ſtatt, das Allgemeine habe ſeine Rea
immer nur im Beſondern, ſo daß es auch im Gedanken
von nicht getrennt und abgeſondert werden kann.
ſpricht daher von Menſchen in der Mehrheit, weil d
ſtete Individualiſiren des Allgemeinen das Weſen des Beg
ſelbſt iſt. Soll nun aber dieß bei den Perſonen der Tri
nicht ebenſo ſtattfinden, ſollen ſie zwar darin mit einander i
tiſch ſeyn, daß ſie ihrem Weſen nach eine und dieſelbe Got
ſind, ſollen ſie aber gleichwohl nicht ſelbſt Götter ſeyn
darum auch nicht Götter genannt werden dürfen, worin
ders kann dieß ſeinen Grund haben, als darin, daß hier
Unterſchied des Allgemeinen und Beſondern ſtrenger ſe
halten wird, als dieß bei dem Begriff des Menſchen
Fall iſt? Indeß will es Gregorius, ungeachtet dieſer Un
ſcheidung, nur als etwas mißbräuchliches angeſehen wi
daß von Menſchen in der Mehrheit die Rede iſt. Er
den Gegnern zu, daß man bei der Verſchiedenheit des
ſens von zwei oder drei Weſen ſprechen dürfe, darin w
ſcheiden wir uns aber, ſagt er, daß die Gegner Petrus
Paulus zwei Menſchen nennen zu müſſen behaupten,
aber das nicht zugeben, wenn eigentlich und wiſſenſcha
geſprochen werden ſoll. Der gewöhnliche Sprachgebrauch
hier aber nichts beweiſen. Weſen und Individuum,
Hypoſtaſe, ſind nicht identiſch. Beides kann daher auch
mit demſelben Namen bezeichnet werden, ſondern das
Mal muß man die Worte gebrauchen, die ſich auf das
ſen beziehen, das andere Mal die, welche auf das In
duum gehen. Gegenſtand der Unterſuchung ſind die
Begriffe: Weſen, Individuum, Menſch. Dem Weſen
fügen wir das Beſondere hinzu, um die in demſelben
haltenen, weſentlich von einander verſchiedenen, Arte
ſondern. Ebenſo verbinden wir mit der Hypoſtaſe das
ſondere, um die Perſonen (πρόσωπα) zu unterſcheiden,

mit einander von derselben Hypostase sind, und sich nur durch Dinge von einander unterscheiden, die keineswegs das Wesen characterisiren, sondern zu den sogenannten Accidenzien (συμβεβηκότα) gehören. Auf welche Weise kann man nun mit dem Worte Mensch das Besondere verbinden? Etwa, weil das unter einem gewissen Wesen Enthaltene sich noch dem Wesen nach unterscheidet? Allein so verhält es sich nicht. Denn dem Wesen nach unterscheidet sich Paulus von Petrus, welchen beiden das Prädicat Mensch gegeben wird, nicht, sondern durch die Hypostase der Person. Offenbar bezeichnet das Wort Mensch das Gemeinsame des Wesens, nicht eine einzelne Person, z. B. des Paulus und Barnabas. Wissenschaftlich kann also auf keine Weise mit dem Worte Mensch das Besondere verbunden werden. Wenn aber der gewöhnliche Sprachgebrauch hierin unrichtig ist, und die zur Bezeichnung des Wesens gebräuchlichen Namen zur Bezeichnung der Personen mißbräuchlich anwendet, so hat dieß keine Beziehung auf die Bestimmtheit der logischen Wissenschaft. Das Wort Mensch dient zur Bezeichnung des Wesens. Wenn man nun mit dem Worte Mensch das Besondere nicht verbinden kann, so kann man auch eigentlich nicht von zwei, drei Menschen reden. Und wenn dieß in Beziehung auf den Menschen gezeigt ist, um wie viel mehr muß es von dem ewigen und göttlichen Wesen gelten, so daß man nicht unter jeder Hypostase einen besondern Gott verstehen, noch Vater, Sohn und Geist Gott und Gott und Gott nennen; noch drei Götter, wenn auch nur in Gedanken, annehmen darf. Es beruht also auf einer wissenschaftlich consequenten Schlußfolge, daß wir den Schöpfer der Welt Einen Gott nennen, ob er gleich in drei Personen oder Hypostasen, der des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes, vorgestellt wird.

Es fällt von selbst in die Augen, daß diese ganze Erörterung des Verhältnisses des Allgemeinen und Besondern einzig nur auf dem Interesse beruht, die christliche Trinitäts-

lehre gegen den Vorwurf des Tritheismus] oder Polytheismus zu verwahren. Obgleich in der Einen Gottheit drei Perſonen oder Hypoſtaſen unterſchieden werden, ſoll doch nicht von drei Göttern die Rede ſeyn. Um dieſe Behauptung zu begründen, wird die allgemeine Theorie aufgeſtellt, daß überhaupt die Individuen nicht mit dem allgemeinen, ihr Weſen beſtimmenden, Begriff, unter welchen ſie gehören, benannt werden dürfen. Es ſoll daher, wenn das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern philoſophiſch beſtimmt wird, von drei Menſchen ebenſo wenig die Rede ſeyn können, wie von drei Göttern, woraus deutlich zu erſehen iſt, daß Gregorius mit den göttlichen Hypoſtaſen denſelben Begriff verbindet, wie mit jeder andern Hypoſtaſe oder Perſon. Hätte er die trinitariſche Perſon ſchon in demſelben Sinne genommen, welcher in der Folge für dieſes eigenthümliche Verhältniß feſtgeſezt wurde; ſo hätte er nicht nöthig gehabt, was zunächſt nur von dem Trinitätsverhältniß gelten ſollte, auf die allgemeinen Begriffe überhaupt auszudehnen und auf eine dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ſo ſehr widerſtreitende Weiſe zu behaupten, daß es, philoſophiſch betrachtet, durchaus unrichtig ſey, den Begriff Menſch in der Mehrheit zu gebrauchen. Es kann daher kein Zweifel darüber ſeyn, daß ihm die Hypoſtaſen der göttlichen Trinität als eigentliche Perſonen oder Individuen gelten, nur als Götter ſollen ſie nicht genommen werden, weil der Begriff Gott das, worin ſie identiſch ſind, das Gemeinſame ihres Weſens bezeichnet, das Allgemeine aber mit dem Beſondern, Individuellen, nicht identificirt werden darf. Aus dieſem Grunde geht das Hauptbeſtreben Gregors dahin, beides, das Allgemeine und das Beſondere, ſo viel möglich auseinander zu halten, warum aber beides ſo ſtreng auseinander zu halten iſt, und warum es ſo unſtatthaft ſeyn ſoll, wenn doch das Allgemeine zugleich in dem Beſondern enthalten iſt, mit dem Namen des Allgemeinen auch das Beſondere zu bezeichnen, wird nicht

weiter gezeigt, sondern die ganze Erörterung läuft immer nur wieder darauf hinaus, das Allgemeine sey das Allgemeine und das Besondere das Besondere, nur so viel blickt aus dem Ganzen hervor, daß das eigentliche Moment der Frage, weiter verfolgt, zulezt auf die Differenz des Nominalismus und Realismus hätte führen müssen, d. h. auf die Frage, ob das Allgemeine durch das Besondere, oder das Besondere durch das Allgemeine bedingt ist, die substanzielle Realität in das Allgemeine oder das Besondere zu sezen ist. Gregorius entscheidet hierüber nicht, es ist ihm nur um den Unterschied des Allgemeinen und Besondern zu thun, indem er aber die Hypostasen der Trinität in dasselbe Verhältniß zum Begriffe der Gottheit sezt, in welchem die menschlichen Individuen zum Begriffe des Menschen stehen, wofür anders hätte ihm das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern gelten können, als für das Verhältniß des Abstracten und Concreten? Ich will nicht läugnen, daß sich auch bei Gregorius ganz andere Bestimmungen finden, hier aber, wo er unter dem Begriffe der Gottheit das in den Hypostasen identische, gemeinsame Wesen auf dieselbe Weise versteht, wie der Begriff Mensch das gemeinsame Wesen der menschlichen Individuen bezeichnet, ist nicht anders zu urtheilen, da sich gewiß nicht denken läßt, daß er unter dem Begriffe des Menschen etwas anderes verstanden habe, als die abstracte Einheit des logischen Begriffs. Das Wesen des Menschen ist das Gemeinsame, das in allen menschlichen Individuen sich findet, dieses Gemeinsame existirt aber nur in den einzelnen Individuen, abgesehen von den Individuen ist es als Allgemeines bloße Vorstellung. Dasselbe Verhältniß fände demnach auch in der Trinität zwischen dem Wesen und den Hypostasen statt [12]).

12) Gregor sagt εἷς θεὸς ἐν τρισὶ προσώποις ἤτοι ὑποστάσεσι θεωρεῖται (a. a. O. S. 87.), in demselben Sinne, in welchem er sagt,

In dem hier entwickelten Begriffe der Hypoſtaſe tritt das Moment des Unterſchieds in ſeiner vollen Bedeutung hervor, die Frage iſt nur, ob es nicht ſchon in dieſer Beſtimmung des Begriffs die rechte Grenze überſchritten habe, und mit dem Moment der Einheit in das Verhältniß gebracht werden kann, das der nicäniſche Lehrbegriff fordert? Wir müſſen daher nun von der Seite des Unterſchieds, wie er in den Hypoſtaſen ſich geltend macht, auf die Seite der Weſens-Einheit herübertreten, und die Art und Weiſe, wie ſie von den genannten Kirchenlehrern beſtimmt wird, näher unterſuchen. Die Vertheidiger des nicäniſchen Dogma rühmen es oft genug als den größten Vorzug deſſelben, daß es die verſchiedenen dogmatiſchen Intereſſen, die nach den entgegengeſezteſten Richtungen, in Beziehung auf Judenthum und Heidenthum, Sabellianismus und Arianismus zu berückſichtigen ſind, aufs ſchönſte mit einander ausgleiche, und die beiden Momente, das der Einheit und das des Unterſchieds, auf gleiche Weiſe zu ihrem Rechte kommen laſſe. Es wird, ſagt Gregorius von Nyſſa [13]), weder das Princip der Monarchie in verſchiedene Gottheiten zerſpalten, noch dem jüdiſchen Dogma zuviel eingeräumt, ſondern die Wahrheit geht mitten durch dieſe beiden Vorſtellungen hindurch, und hebt die beiden Häreſen ſo auf, daß ſie das Nüzliche von beiden in ſich aufnimmt. Sie hebt das Dogma der Juden auf durch die Annahme des Logos und den Glauben an den Geiſt, und beſeitigt den polytheiſtiſchen Irrthum der heidniſch Denkenden, indem ſie die Vorſtellung einer unbeſtimmten Vielheit durch die Einheit der Natur beſchränkt. Dabei erhält ſie ſich aber aus der jüdiſchen Vorſtellungsweiſe die Ein-

---

ὅρος τῶ ἀνθρώπῳ ἐν ἀτόμοις ἤτοι προσώποις θεωρεῖται (S. 84.). Das Allgemeine iſt eine Vorſtellung, welche erſt durch die Anſchauung des Concreten zum Bewußtſeyn kommt.

(13 Catech. orat. c. 3. Tom. III. S. 49.

eit der Natur, und aus der heidniſchen die nur auf die ypoſtaſen ſich beziehende Unterſcheidung, und ſchneidet das Gottloſe nach beiden Seiten hin auf gleiche Weiſe ab. So ient die Dreizahl zur Widerlegung derer, die in Beziehung uf die Einheit im Irrthum ſind, und der Begriff der Ein=eit zur Widerlegung derer, die ſich in die Vielheit verlieren [14]).

---

14) **Auf die gleiche Weiſe beſchreiben Gregor von Nazianz und Baſilius der Gr. die nicäniſche Lehre als den glücklichen Mittelweg zwiſchen den verſchiedenen Abwegen, die hier zu vermeiden ſind.** *Διαιρεῖται γὰρ (ἡ θεότης)*, ſagt **Gregor Orat. XXXIII.**, *ἀδιαιρέτως, ἵν' ὅπως εἴπω, καὶ συνάπτεται διῃρημένως. Ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἕν, τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης. Τὰς δὲ ὑπερβολὰς καὶ ἐλλείψεις ἐλλείψομεν, ἅτε τὴν ἕνωσιν σύγχυσιν ἐργαζόμενοι, ἅτε τὴν διαίρεσιν ἀλλοτρίωσιν· ἀπέχω γὰρ ὑμῶν ἔξ ἴσου καὶ ἡ Σαβελλίου συναίρεσις καὶ καὶ ἡ Ἀρείου διαίρεσις, τὰ ἐκ διαμέτρου κακὰ καὶ ὁμότιμα τὴν ἀσέβειαν· τί γὰρ δεῖ θεὸν ἢ συναλείφειν κακῶς ἢ κατατέμνειν εἰς ἀνισότητα*; **Baſilius Hom. XXIV. contra Sabellianos et Arium et Anomoeos** ſieht im **Sabellianismus** die Erneuerung des **Judenthums**, im **Arianismus** eine neue **Form des Heidenthums.** *Μάχεται Ἰουδαισμὸς Ἑλληνισμῷ καὶ ἀμφότερον Χριστιανισμῷ – τοιαύτη τίς ἐστι καὶ πρὸς τὴν ὀρθότητα τῆς ὁμολογίας ἑκατέρωθεν παρακειμένη μάχη, ἐντεῦθεν μὲν Σαβελλίου, ἑτέρωθεν δὲ τῶν τὸ ἀνόμοιον κηρυσσόντων. Ἡμεῖς δὲ ὥσπερ ἀπεφύγομεν Ἕλληνας καὶ τὴν πονηρὰν εἰδωλολατρίαν ἐξετράπημεν καὶ τὸ πολύθεον αὐτῶν ἄθεον εἶναι κατέγνωμεν, ἵνα ὅπως ἀπεφύγομεν καὶ τὴν τῶν Ἰουδαίων βλασφημίαν τῶν τὸν υἱὸν τῷ θεῷ ἀρνημένων. — Ἐπειδὴ γὰρ ἴδεν ὁ σοφὸς τῷ κακοποιῆσαι διάβολος τὴν πρὸς Ἕλληνας καὶ Ἰουδαίους τῶν Χριστιανῶν ἀλλοτρίωσιν, καὶ ὅτι εὐθὺς ἐκ τῶν ὀνομάτων ἔχομεν πρὸς αὐτὰς πολεμίως, τὸ ἡμέτερον ἐπιθεὶς ἑκατέροις ὄνομα, ἵνα ὅπως ἐπεισάγειν ἐπιχειρεῖ πάλιν τὴν Ἰουδαϊκὴν ἄρνησιν καὶ τὴν Ἑλληνικὴν πολυθείαν. Οἱ μὲν γὰρ ἔργον θεῷ εἶναι λέγοντες τὸν μονογενῆ καὶ ποίημα, εἶτα προσκυνοῦντες καὶ θεολογοῦντες, ἐκ τῆ λατρεύειν τῇ κτίσει καὶ μὴ τῷ κτίσαντι τὰ τῶν Ἑλλήνων ἄντικρυς ἐπεισάγουσιν, οἱ δὲ τὸν ἐκ θεῷ θεὸν ἀρνούμενοι, καὶ ὀνόματι μὲν ὁμολογοῦντες υἱὸν, ἔργῳ δὲ καὶ*

Allein es verhält ſich mit der Ausgleichung dieſer verſchiedenen Momente keineswegs ſo, wie ſie die orthodoxen Kirchenlehrer in der nicäniſchen Lehre und der Darſtellung derſelben zu finden glauben. Wie es der Natur der Sache nach unmöglich iſt, die Einheit und Dreiheit in ein ſolches Verhältniß zu einander zu ſezen, daß nicht entweder die Einheit zu

---

ἀληθείᾳ τὴν ὕπαρξιν ἀθετοῦντες, τὸν Ἰουδαισμὸν πάλιν ἀναπεμπτέον. Wie Baſilius betrachtet auch Athanaſius, um die nicäniſche Lehre gegen den von den Arianern ihr gemachten Vorwurf der Vielgötterei (vgl. Or. c. Ar. IV, 10. Baſilius Ep. 189.) zu vertheidigen, den Arianismus als eine neue Form des heidniſchen Polytheismus, Or. c. Ar. III, 15.: μᾶλλον μὲν οὖν οἱ Ἀρειομανῖται δικαίως ἂν σχοῖεν τὸ ἔγκλημα τῆς πολυθεότητος ἢ καὶ ἀθεότητος, ὅτι ἔξωθεν τὸν υἱὸν κτίσμα, καὶ πάλιν τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος βαττολογοῦσιν. c. 16.: ἅτω δὲ φρονοῦντες πάντως καὶ πλείονας συνάψουσι θεούς. Warum alſo nicht die Arianer ſich ſelbſt zu den Hellenen rechnen, da auch ſie, wie jene, τῇ πίστει λατρεύσει παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα θεόν. — Λέγουσι δὲ θεοὺς καὶ τούτους διαφόρους ἔχοντας τὰς φύσεις, τὸν μὲν γεννητόν, τὸν δὲ ἀγέννητον – ὅ τε παρ' αὐτῶν λεγόμενος γεννητὸς εἷς ἐκ πολλῶν ἐστι u. ſ. w. Dagegen bezeichnet Gregor von Nazianz (vgl. die oben S. 372. angeführte Stelle) den Sabellianismus als Atheismus, wegen der neuen Art, das göttliche Weſen ſowohl aufzulöſen als zuſammenzuſezen, und den Arianismus als Judaismus. Der Arianismus beſchränke uns wieder auf die jüdiſche Armuth und führe Neid in die göttliche Natur ein (daß die arianiſche Lehre den Affect des Neids in Gott vorausſeze, hebt auch Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 372. hervor). Mit dieſem Atheismus und Judaismus ſtellt Gregor als Polytheismus die übertriebene Orthodoxie derer zuſammen, welche durch falſche Unterſcheidung der drei Perſonen eigentlich drei Grundweſen annehmen und eine heidniſche Vielherrſchaft zurückführen. Vgl. Ullmann a. a. O. S. 338. f. Es bedarf keiner weiteren Erörterung, wie man den Arianismus von verſchiedenen Geſichtspuncten aus bald als Judaismus, bald als Polytheismus nehmen konnte. Vgl. oben S. 351.

Dreiheit oder die Dreiheit zur Einheit wird, so geht auch bei den Kirchenlehrern die eine Vorstellungs- und Darstellungsweise immer wieder in die andere über. Daß, sobald man den Begriff der Hypostasen festhält, und sie als wirkliche Individuen betrachtet, die Einheit entschwindet und zu einer blos vorgestellten wird, ist schon gezeigt, aber weit vorherrschender ist bei den Kirchenlehrern die andere Auffassung, welcher zu Folge die Einheit das Reale ist, und die Hypostasen ihre reale Bedeutung verlieren. Daher wird, sobald es in der gerechten Besorgniß, in den Tritheismus zu gerathen, um die Feststellung der Einheit zu thun ist, ausdrücklich geltend gemacht, daß die Einheit nicht blos eine gedachte, sondern eine reale sey. Dieß ist das Hauptmoment einer Argumentation, welche Gregorius von Nazianz, dessen Autorität hier um so gewichtiger ist, da ihm seine scharfsinnige Vertheidigung der nicänischen Lehre den Ehrennamen des Theologen erwarb, dem von Seiten der Arianer immer aufs neue wiederholten Vorwurf entgegensezt [15]). „Wenn Gott und Gott und Gott ist", läßt er die Gegner einwenden, „sind denn nicht drei Götter? Und verehren wir nicht eine göttliche Vielherrschaft?" „Wer spricht so?" entgegnet Gregorius. „Die, welche es in der Gottlosigkeit noch weiter bringen (die Arianer und Eunomianer), oder die, welche noch auf einer mittlern Stufe stehen, ich meine die, welche vom Sohne noch besser denken (Macedonianer)? Den leztern sage ich, was werft ihr uns Dreigötterei vor, da ihr selbst den Sohn verehrt, wenn ihr auch vom Geiste abgefallen seyd? Findet bei euch nicht Zweigötterei statt? Dieselben Gründe, womit ihr euch gegen Zweigötterei vertheidiget, können auch uns zur Ablehnung der Dreigötterei dienen." Um jedoch in die Sache selbst einzugehen, hält Gregorius beiden, sowohl den Eunomianern als den Macedonianern entgegen: „Wir bekennen Ei-

15) Or. XXXI. 13. f.

nen Gott, denn es iſt Eine Gottheit. Wenn wir auch drei glauben, ſo werden doch auf Einen die zurückgeführt, die aus ihm, dem Einen, den Urſprung haben. Denn keineswegs iſt der Eine mehr, der Andere weniger Gott, der Eine früher, der Andere ſpäter, auch iſt kein Unterſchied im Wollen, keine Theilung in der Macht, und es findet überhaupt hier nichts ſtatt, was einer Trennung ähnlich wäre, ſondern ungetheilt iſt in dem Getheilten die Gottheit, und wie in drei mit einander vereinigten Sonnen Eine Miſchung des Lichts. Wenn wir alſo auf die Gottheit ſehen, und auf die erſte Urſache, und auf die Alleinherrſchaft, ſo iſt es Eins, was wir anſchauen. Wenn wir aber auf das ſehen, worin die Gottheit beſteht, ſo ſind es drei, die wir anbeten.“ Scheint hier die Einheit gegen die Dreiheit noch zurückſtehen zu müſſen, ſo läßt er nun, zum deutlichen Beweis, wie wenig man auf ſolche Stellen Gewicht legen darf, ſich weiter einwenden: „Wie aber, haben nicht auch die Heiden Eine Gottheit, wie die denkenderen Weiſen unter ihnen wohl eingeſehen haben, und gibt es nicht auch eine Menſchheit, das ganze Geſchlecht nämlich? Und doch haben ſie auch viele Götter, und nicht Einen, ſo wie es auch viele Menſchen gibt?“ „Aber dabei,“ erwiedert Gregorius, „iſt das Gemeinſame eine blos vorgeſtellte Einheit [16]), und die Einzelweſen ſind unter ſich der Zeit, den Affekten und der Kraft nach ſehr verſchieden. Denn wir ſind nicht blos zuſammengeſetzt, ſondern auch entgegengeſezt, ſowohl andern als uns ſelbſt, die wir auch nicht einen einzigen Tag ganz dieſelben bleiben, geſchweige denn das ganze Leben hindurch, ſondern dem Körper und der Seele nach immer im Werden und in der Umwandlung begriffen ſind.“ Die Einheit ſoll alſo eine reale ſeyn, nicht blos eine vorgeſtellte, ideelle, eine nur von den

16) Ἀλλ' ἐκεῖ (wenn von den Göttern der Heiden und den Menſchen die Rede iſt) ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει, μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν.

in der Wirklichkeit existirenden einzelnen Dingen abstrahirte. Sind nun aber die sogenannten Hypostasen mit dieser realen Einheit wesentlich Eins, so daß ihr substanzielles Wesen eines und dasselbe ist, was folgt hieraus anders, als daß die Unterschiede, die sie zu Hypostasen machen sollen, nichts wahrhaft für sich bestehendes sind, sondern nur Bestimmungen an der Einen göttlichen Substanz? Nur unter dieser Voraussezung läßt sich begreifen, wie jede der drei Hypostasen die vollkommene Gottheit ist: es ist immer wieder dieselbe Anschauung der Einen göttlichen Substanz, ob man die Einheit in der Dreiheit, oder die Dreiheit in der Einheit anschaut. Wir erkennen, sagt Gregorius von Nazianz, jede dieser drei Personen als Gott, wenn sie für sich betrachtet wird, und unsere Vernunft das trennt, was an und für sich untrennbar ist, wir erkennen aber auch die drei als Gott, wenn sie zusammen angeschaut werden, vermöge der Einheit ihres Willens und ihrer Natur [17]). Ist jede der Hypostasen für sich der Eine wahre Gott, die Totalität des göttlichen Wesens, so werden die Unterschiede, die sie trennen, und sie zu Hypostasen machen, nur verschwindende Momente der Einheit, sie sind gleichsam nur verschiedene Gesichtspunkte, unter welchen dieselbe Eine Substanz angeschaut wird. Den deutlichsten Beweis hievon gibt die Lehre von den sogenannten ἰδιότητες. Die ἰδιότητες sind die Eigenschaften oder Merkmale, durch welche sich Vater, Sohn und Geist characteristisch von einander unterscheiden, die Ungezeugtheit des Vaters, die Gezeugtheit des Sohnes und das Ausgehen des Geistes. Da nun aber Vater, Sohn und Geist unterschiedene Personen nur in sofern sind, sofern sie durch die ἰδιότητες sich unterscheiden, fällt, was sie als persönliche Wesen sind, mit diesen characteristischen Merkmalen zusammen. Denn was könnte, abgesehen von den ἰδιότητες, für das

17) Or. XXXIII. 11.

perſönliche Seyn noch übrig bleiben, wenn der Sohn alles iſt, was der Vater iſt, mit Ausnahme der Ungezeugtheit, und der Geiſt alles, was der Sohn, mit Ausnahme der Gezeugtheit [18])? Daß die drei Perſonen in allem andern, in allen denjenigen Attributen, in welchen die Abſolutheit des göttlichen Weſens beſteht, Eins ſind, ſo daß, ſobald man über die ἰδιότητες hinwegſieht, in der Idee des Einen abſoluten Weſens jeder perſönliche Unterſchied verſchwindet, iſt der weſentliche Inhalt dieſer Lehre [19]). Ausdrücklich wird dabei

---

18) Greg. von Naz. Or. XLI. 9.: πάντα, ὅσα ὁ πατὴρ, τῷ υἱῷ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας, πάντα, ὅσα ὁ υἱὸς, τῷ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως, ταῦτα δὲ ἐκ ἐσίας ἀφορίζει, κατὰ γε τὸν ἡμὸν λόγον, περὶ ἰσίαν δὲ ἀφορίζεται (die ἰδιότητες ſind nur Beſtimmungen an der Subſtanz).

19) Man vgl. über die Lehre von den ἰδιότητες Gregor von Nazianz Or. XX. 8., Baſilius In Eunom. II. S. 265., Gregor von Nyſſa c. Eunom. I. S. 342. Der Letztere trägt dieſe Lehre mit ihren genaueſten Beſtimmungen ſo vor: Ἡ ἄκτιστος φύσις διαφορὰν πρὸς ἑαυτὴν ἔχει τῷ μεγαλείῳ τῆς φύσεως πρέπουσαν, ἣ πρὸς τὸ μεῖζον καὶ ἔλαττον θεωρουμένην — ἀλλ' ἐν ἄκρᾳ τῇ τελειότητι, καὶ ἐν ἀπαταλήπτῳ τῇ ὑπεροχῇ θεωρουμένη, τοῖς ἐνυπάρχουσι ἑκάστῃ τῶν ὑποστάσεων ἰδιώμασιν ἀσύγχυτον καὶ διακεκριμένην τὴν διαφορὰν ἔχει, ἐν μὲν τῇ κατὰ τὸ ἄκτιστον κοινωνίᾳ τὸ ἀπαράλλακτον ἔχουσα, ἐν δὲ τοῖς ἐξαιρέτοις τῶν ἰδιωμάτων ἑκάστῃ τὸ ἀκοινώνητον. Ἡ γὰρ ἐπιθεωρουμένη ἑκάστῃ τῶν ὑποστάσεων ἰδιότης τρανῶς καὶ καθαρῶς τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου διήρησεν, οἷον ὁ πατὴρ ἄκτιστος εἶναι ὁμολογεῖται, καὶ ἀγέννητος, ἅτε γὰρ γεγέννηται ἢ ἔκτισται, τοῦτο ἂν τὸ ἄκτιστον κοινὸν αὐτῷ πρὸς τὸν υἱὸν ἔστι καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ καὶ ἀγέννητος ὁ πατήρ, τοῦτο ἰδιόν τι καὶ ἀκοινώνητον, ὅπερ ἐν οὐδενὶ τῶν ὑπολοίπων καταλαμβάνεται. Ὁ δὲ υἱὸς κατὰ τὸ ἄκτιστον τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι συναπτόμενος ἐν τῷ υἱὸς καὶ μονογενὴς εἶναί τε καὶ ὀνομάζεσθαι, τὸ ἰδιάζον ἔχει ὅπερ οὔτε ἐπὶ πάντων θεῶν οὔτε τῶν ἁγίων πνευμάτων ἐστι. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ ἀκτίστῳ τῆς φύσεως τὴν κοινωνίαν ἔχον πρὸς υἱὸν καὶ πατέρα τοῖς ἰδίοις πάλιν γνωρίσμασιν οὐκ ἀπ-

noch erinnert, daß das, was die Eine Person von den übrigen unterscheidet, nicht als ein Mangel angesehen werden dürfe. „Was ist," läßt Gregorius von Nazianz die Gegner einwenden [20]), das dem heiligen Geist Fehlende, um Sohn zu seyn? Denn wenn ihm nichts mangelte, wäre er auch Sohn." „Wir sagen," erwiedert Gregorius, „daß ihm nichts mangele. Denn Gott kann nichts mangeln. Nur der Unterschied der Offenbarung, daß ich mich so ausdrücke, und des gegenseitigen Verhältnisses gibt den Grund zu verschiedenen Benennungen. Dem Sohn mangelt nichts zum Vaterseyn, und das Sohnseyn (υἱότης) ist kein Mangel, aber er ist deßhalb doch nicht Vater, ebenso mangelt auch dem Vater nichts zum Sohnseyn. Doch ist der Vater nicht Sohn. Aber das ist durchaus kein Mangel, und ebenso wenig eine Unterordnung des Wesens, vielmehr wird dem Vater das Ungezeugtseyn, dem Sohn das Gezeugtseyn, dem heiligen Geist das Ausgehen zugeschrieben, damit das Unvermischte der drei Personen festgehalten werde bei der Einheit der Natur und Würde der Gottheit. Der Sohn ist nicht Vater (denn es ist nur Ein Vater), aber er ist, was der Vater, der Geist ist nicht Sohn, weil er aus Gott ist (denn es ist nur Ein Eingeborener), aber er ist, was der Sohn, die drei sind Eins der Gottheit nach, das Eins ist Drei den Eigenschaften nach, und so haben wir weder eine sabellianische Einheit, noch eine schlimme Zertheilung." Hier, wenn irgendwo, ist die ganze Lehre von dem Verhältniß der drei Personen zu einander in ihrer äussersten Spize aufgefaßt. Es ist nicht nur jede derselben in Ansehung des Gemeinsamen, worin sie identisch sind, die absolute Gottheit selbst, sondern

τῶν διακρίνεται· γνώρισμα γὰρ αὐτῆ καὶ σημεῖόν ἐστιν ἰδιαίτητον τὸ μηδὲν ἐκείνων εἶναι, ἅπερ ἰδίως τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ὁ λόγος ἐνεθεώρησε.

20) Or. XXX. 9.

auch das ſie Unterſcheidende iſt nichts anders, als da
ſolute ſelbſt. Iſt dieß in Hinſicht des Vaters von ſelbſ
ſofern die den Vater vom Sohn und Geiſt unterſche
Ungezeugtheit nur ein anderer Ausdruck für die Abſol
ſeines Weſens iſt, ſo ſcheint doch durchaus undenkbar
das Gezeugtſeyn des Sohns und das Ausgehen des G
gleich abſolute Eigenſchaften ſind, wie das Ungezeugtſey
Vaters. Denn wie kann das Gezeugte mit dem Ungeze
das Bedingte mit dem Unbedingten, die Urſache mi
Wirkung ſchlechthin identiſch ſeyn, wie doch angeno
werden muß, wenn der Sohn, nicht ſofern er Gott iſt
dern ſofern er gezeugt iſt, ebenſo abſolut ſeyn ſoll, w
ungezeugte Vater? Dieſer Widerſpruch läßt ſich nur d
heben, daß zwar im Sohn wie im Vater dieſelben Mo
geſezt ſind, das Verhältniß dieſer Momente aber in
nicht daſſelbe iſt. Sofern der Sohn gezeugt iſt, hat er
das Moment der Endlichkeit in ſich, denn was gezeu
iſt durch ein anderes, das ſeine nothwendige Voraus
iſt, und was durch ein anderes iſt, iſt abhängig, bed
und als ſolches endlich. Soll nun der Sohn in ſeine
zeugtheit zugleich abſolut ſeyn, ſo kann dieß nur ſo g
werden, daß die Gezeugtheit nicht das Moment der En
keit für ſich iſt, ſondern das Endliche in ſeiner Einhe
dem Unendlichen. Was demnach den Sohn vom Vate
terſcheidet, iſt, daß er nicht das Unendliche an ſich, ſo
die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt. Aber
der Vater kann nicht das Unendliche an ſich ſeyn,
wäre er nur ſchlechthin das Unendliche, ſo wären die
Begriffe Gott und Vater ſchlechthin identiſch, allein
Vaterſeyn iſt ja gleichfalls eine der ἰδιότητες, in w
das an ſich ſeyende Weſen Gottes zu den Formen des
ſtatiſchen Seyns ſich beſtimmt. Wie der Sohn nicht
den Vater gedacht werden kann, ſo auch der Vater
ohne den Sohn, auch der Vater ſchließt daher das M

der Endlichkeit ideell in sich ist, wie der Sohn die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und der Unterschied des Vaters und Sohns kann daher nur so bestimmt werden, daß der Vater die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, der Sohn dagegen die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen ist, während in dem Begriffe des heiligen Geistes nur die Identität dieser beiden Formen der Einheit des Unendlichen und Endlichen ausgedrückt seyn kann. Hierin allein kann der speculative Gehalt der Bestimmungen, mit welchen die orthodoxen Kirchenlehrer die nicänische Lehre vorzutragen pflegen, gefunden werden. Es erhellt aber hieraus zugleich, daß, solange der Unterschied zwischen Vater und Sohn nicht anders bestimmt ist, als durch den unbestimmten Begriff der Zeugung, das in demselben enthaltene Moment der Endlichkeit ein blos ideelles bleibt, es kommt noch zu keinem realen Unterschied, was als Unterschied geltend gemacht wird, besteht noch aus so abstracten Bestimmungen, daß Vater und Sohn immer wieder im Begriff zusammenfallen, ihre Namen bezeichnen nur verschiedene Gesichtspuncte, unter welchen das an sich Eine absolute Wesen Gottes aufgefaßt wird. Es ist in lezter Beziehung immer nur wieder ein ideeller oder nomineller Unterschied, welchem zufolge es schlechthin unmöglich ist, den Begriff der Hypostasen in dem realen Sinne zu nehmen, in welchem die Kirchenlehrer von Vater, Sohn und Geist als drei concreten Personen zu reden pflegen.

Auf diese Weise stehen die beiden Momente, das der Einheit und das des Unterschieds, völlig unvermittelt neben einander: die Hypostasen sollen wirkliche Hypostasen seyn, und doch werden sie, so wenig auch die Kirchenlehrer die Absicht haben, das eine Moment dem andern aufzuopfern, zu bloßen ideellen Bestimmungen des Einen göttlichen Wesens. Das Wahre der Sache ist die, den Kirchenlehrern unläugbar zum Bewußtseyn gewordene, Nothwendigkeit, daß die beiden Momente in gleicher Bedeutung festgehalten wer-

den müſſen, wie wenig ihnen aber der Weg, auf w
allein ihre wahre Vermittlung zu Stande kommen kann
klar geworden iſt, iſt am deutlichſten daraus zu erſehen
ſie die Aufgabe, um welche es ſich handelt, nicht etwa
ungelöst laſſen, ſondern immer wieder in eine völlig
Löſung derſelben hineingerathen. Man mag von dem
mente der Einheit oder dem des Unterſchieds ausgehe
bleibt für die Idee der Dreieinigkeit immer gleich weſe
daß Vater, Sohn und Geiſt, wie ſie in ihrem drei
Fürſichſeyn die gleiche Beziehung zur Einheit haben,
nem völlig coordinirten Verhältniß zu einander ſtehen
keine Unterordnung irgend einer Art zwiſchen ihnen ſt
det. Daß jeder der drei, der Sohn und der Geiſt, u
Vater, eine Totalität für ſich iſt, iſt der Grundgedan
Dreieinigkeit, welche Wahrheit bliebe aber dieſem Ge
wenn der Sohn und der Geiſt doch wieder dem Vater
geordnet gedacht werden müßten? Allein gerade dieß
worauf auch die Vertheidiger der nicäniſchen Homouſ
mer wieder zurückkommen, auch ſie haben ſich von d
Anfang an vorherrſchenden Subordinations-Idee noch
losgemacht, und wenn ſchon, wenn die beiden Momen
gen einander abgewogen werden, das Uebergewicht
wieder auf die Seite der Einheit fällt, ſo wird nun di
heit näher ſo beſtimmt, daß der Vater ſelbſt die Eine
lute Subſtanz iſt, zu welcher der Sohn und der Ge
Verhältniß der Abhängigkeit ſtehen. Soſehr es mit
zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt angenommenen, Iden
Verhältniß im Widerſpruch ſteht, ſo wenig trägt doch
gorius von Nazianz Bedenken, den Vater geradezu das
höchſte Princip zu nennen, zu welchem der Sohn un
Geiſt nur im Verhältniß der Abhängigkeit ſtehen. Na
ner Meinung ſoll neben der Einheit des Willens, od
Bewegung der Gottheit, und der Identität des Weſen
Einheit Gottes dadurch bewahrt werden, daß auf Eine G

che ſowohl der Sohn als der Geiſt zurückgeführt, jedoch
t zuſammengeſezt oder vermiſcht werden [21]). Auf dieſe
ſe will Gregorius, indem er an einem über die Zeit erha-
n, untrennbaren, unbeſchränkten Urgrund der Gottheit
jält, ſowohl den Urgrund ehren, als das, was aus dem
rund hervorgeht, jenen, weil er der Urgrund ſolcher göt-
er Perſonen iſt, dieſe, weil ſie auf ſolche Weiſe, und als
ſe und aus einem ſolchen hervorgegangen, und weder der
t, noch der Natur, noch der Würde nach von ihm ver-
eden ſind, indem ſie Eins ſind in ihrem Unterſchiede, und
erſchieden in ihrer Einheit, wenn dieß auch auffallend
ge, und nicht weniger verehrungswürdig wegen ihres Ver-
miſſes zu einander, als wenn jedes für ſich betrachtet und
ommen wird, eine vollkommene Dreiheit aus drei Voll-
menen [22]). Es ſoll zwar hiemit nichts anders geſagt
n, als was an ſich ſchon in der Lehre von den ἰδιότητες
t, allein das Eigene dieſer Lehre iſt eben dieß, daß, wenn
ἰδιότης des Vaters den Character der Abſolutheit an ſich
gt, durch die ἰδιότητες der beiden andern Perſonen nur
: Abhängigkeit von dem Einen abſoluten Princip ausge-
ckt ſeyn kann, und die orthodoxe Lehre ſelbſt macht es
er ganz begreiflich, wie die Arianer immer wieder auf
Haupteinwendung zurückkamen, daß die Ungezeugtheit
Vaters das ſubſtanzielle Weſen Gottes ſelbſt ſey. Was
t es daher, zu ſagen, es ſey in den drei göttlichen Per-
en eine und dieſelbe Natur, Gott, wenn damit ſogleich
weitere Behauptung verbunden wird, der Grund der
heit ſey der Vater, ſofern von ihm alles Andere ausgeht,

---

1) Or. XX. 7.: Τηρεῖτὸ δ' ἂν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν θεός, εἷς ἓν αἴτιον καὶ υἱῷ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων, ἃ συντιθεμένων ἅτε συναλειφομένων.

2) Or. XXIII. 8.

und auf ihn sich zurückbezieht [23])? Es sind demnach drei Personen, aber nicht in demselben Sinn, und jed ser drei Personen wird zwar, wie die beiden andern, als betrachtet, aber mit dem großen Unterschied, daß der absolute Gott nur der Vater ist, und der Grund der heit der beiden andern nur in ihm liegt [24]). Gerade nige also, was sie allein zum wahren, absoluten Got chen kann, die Aseität des göttlichen Wesens, kommt nicht zu, sondern nur dem Vater, und das sie vom Unterscheidende besteht somit darin, daß, während nur Eine absolute Gott ist, sie dagegen das Princip ihres lichen Seyns in ihm haben. Das Subordinations hältniß ist hiemit von den orthodoxen Kirchenlehrern sel klar und deutlich ausgesprochen, daß alle andere Bestim gen, durch welche sie die Dreiheit der Personen mit der heit des Wesens zu vereinigen suchen, gegen diese Ein sentliche Bestimmung nothwendig zurücktreten müssen. es ist dieß so wenig etwa nur die minder vollkommene stellung eines einzelnen Schriftstellers, daß uns vie dieselbe Lehrweise auch bei den übrigen, in dieselbe Clas hörenden, Kirchenlehrern immer wieder begegnet. S z. B. auch Gregorius von Nyssa in der oben genannten Ab lung als ein Moment, durch das sich die heilige Tria allen menschlichen Persönlichkeiten unterscheide, hervor, die leztern nicht mit Einem Male von Einer und der Person ihr Daseyn haben, sondern verschiedenen Ursp

---

23) Or. XLII. 15.: φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, θεὸς, ἕνωσις δὲ τὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς. — Οἷς δὲ ἁπλ καὶ τὸ εἶναι ταυτὸν, τούτοις καὶ τὸ ἓν κύριον.

24) Man dürfe, sagt Gregor von Naz. Or. XX. 7., dem nicht τὸ τῆς ἀρχῆς κατασμικρύνειν ἀξίωμα, τῆς ὡς πατρὶ κα νήτορι· μικρῶν γὰρ ἂν εἴη καὶ ἀναξίων ἀρχὴ, μὴ θεότη αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης.

gen und wieder verſchiedene erzeugen. Bei der heiligen Trias er ſey dieß anders. Aus der Einen Perſon des Vaters y der Sohn erzeugt und der heilige Geiſt hervorgegangen, shalb nennen wir auch vorzugsweiſe den Einen Urheber rer, die durch ihn, als ihre Urſache, geworden ſind, den inen Gott [25]). Der Eine abſolute Gott iſt daher in lezter eziehung immer wieder nur der Vater, und wir ſehen dem= ach hieraus, wie auch die Vertheidiger der nicäniſchen Tri= itätslehre über das alte Subordinationsſyſtem, in welchem e drei Perſonen nur inſofern nicht drei Götter ſind, ſofern er Sohn und der Geiſt nur durch die Vermittlung des Va= rs Gott ſind, und die Ausgleichung der Einheit mit der Dreiheit nur darin gefunden wird, daß der Vater zum Sohn nd Geiſt ſich wie die Urſache zur Wirkung verhält, noch ineswegs hinwegzukommen im Stande waren [26]). Dieſe,

25) *Πρὸς Ἕλληνας* Opp. T. II. S. 85.: *διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτῷ αἰτιατῶν ἕνα θεὸν φαμεν.*

26) Es gibt keinen andern Punct, auf welchem das Mangelhafte der orthodoxen Trinitätslehre ſich ſo klar ausſpricht, wie in der ſo auffallenden Hinneigung zu einer Subordinationstheorie, nach welcher gerade der weſentlichſte Begriff des abſoluten Weſens der Gottheit ausſchließlich nur dem Vater zukommt. Iſt der Vater allein die abſolute Cauſalität, oder die abſolute Subſtanz, worin ſoll zulezt noch der Unterſchied zwiſchen der orthodoxen und arianiſchen Lehre beſtehen in Hinſicht des Verhältniſſes des Sohns und Geiſtes zum Vater? Sind Sohn und Geiſt nicht die abſolute Subſtanz ſelbſt, ſo können ſie nur endliche Beſtimmungen an derſelben ſeyn, und ſind daher auch durch einen abſoluten Unterſchied vom Vater getrennt, oder das ganze Verhältniß kann nur ſabellianiſch gedacht werden, wie denn Baſilius die *ἰδιότητες* der Hypoſtaſen ſogar mit den Farben des Regenbogens vergleicht: *μία ὅσα διὰ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος ἀνακλωμένη, τὸ δὲ ἄνθος τῷ φαινομένῳ* (*κατὰ τὴν Ἶριν*) *πολυειδές* (Ep. 38, 5.). Sehr natürlich hängt daher die Tendenz, den Vater als das ſchlechthin Abſolute zu betrachten,

auch in der nicäniſchen Homouſie noch enthaltene, Subordinations-Idee führt uns von ſelbſt auf die dritte Hauptform, in welcher die Trinitätslehre in der Periode des lebhafteſten Streits der verſchiedenen Meinungen hierüber aufgefaßt wurde.

---

mit der bei allen dieſen Kirchenlehrern, insbeſondere bei Baſilius und den beiden Gregorius, immer wiederkehrenden Behauptung zuſammen, daß das Weſen Gottes ſchlechthin unbegreiflich und für das menſchliche Vorſtellen und Erkennen völlig tranſcendent ſey. Iſt nur der Vater das Eine Abſolute, ſo ſchließt ſich in dem Sohn und Geiſt nicht das abſolute Weſen Gottes ſelbſt auf, ſondern der Vater iſt als die abſolute Gottheit nur die in ſich verſchloſſene, ſich ſelbſt gleiche, unterſchiedloſe Einheit, zu welcher ſich alles Endliche rein negativ verhält. Eine Einheit, zu deren Weſen es gehört, keinen Unterſchied in ſich zu haben, kann kein Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn, indem alles, was ein Moment der Erkenntniß ſeyn könnte, nur auſſer ſie fallen kann, ſie widerſtrebt jedem, in ihr Weſen eindringenden, Begriff als unerreichbare Idee, und ſelbſt der Unterſchied von Vater, Sohn und Geiſt kann zuletzt nur für etwas Aeuſſerliches und Subjectives gehalten werden. Bemerkenswerth iſt in dieſer Hinſicht beſonders, wie ſich Baſilius (Epist. CLXXIX.) in einer ſpäter, in der Lehre vom heiligen Geiſt, anzuführenden Stelle über das Verhältniß der Namen Gottes zum Weſen Gottes ausdrückt. Iſt, wie Baſilius behauptet, der Name Gott keine Bezeichnung der Natur Gottes, drücken überhaupt alle Namen, alſo auch die Namen Vater, Sohn und Geiſt, nicht aus, was Gott an ſich iſt, welche objective Bedeutung kann die ganze orthodoxe Trinitätslehre haben? In demſelben Verhältniß, in welchem dieſe Begriffe als abſolute Beſtimmungen der abſoluten Idee Gottes erkannt werden, in dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt, als immanente Momente deſſelben, ihren feſten Halt und Beſtand gewinnen, muß man auch noch über die alte, auf dem noch unverſöhnten Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit, dem abſoluten Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen beruhende

Viertes Kapitel.

Der semiarianische Lehrbegriff.

Die beiden bisher entwickelten Lehrbegriffe, der arianische
ıd der athanasianische, bilden, wenn sie nur nach den sie
ıterscheidenden Lehrsäzen betrachtet werden, einen sehr stren-
n Gegensaz. Wie der eine den Sohn von dem Vater so
el möglich trennt, und den Sohn dem Vater auf jede Weise
ıterordnet, so will dagegen der Andere zwischen dem Vater
ıd dem Sohn das vollkommenste Verhältniß der Identität
ıstellen. Während daher hier der Sohn in die Sphäre
s zeitlichen Seyns und der endlichen Geschöpfe gesezt wird,
rd dagegen dort als der adäquate Begriff des Sohns
ır die absolute Ewigkeit des göttlichen Wesens selbst aner-
nnt, und der Schöpfung aus Nichts die ewige Zeugung
ıs dem Wesen des Vaters gegenübergestellt. So streng aber
:ser Gegensaz war, so enthielt er doch selbst auch wieder
rmittelnde Elemente in sich, und es lag ganz in der Natur
r Sache, daß sich zwischen jenen beiden so weit auseinan-
henden Vorstellungen eine dritte bildete, welche so viel
öglich die, beide Parteien versöhnende, Mitte zu behaupten
chte. Wie jeder der beiden einander entgegengesezten Lehrbe-
iffe in einem gewissen Puncte auch wieder den andern berührte,
lag auch auf beiden Seiten in der Consequenz derselben

Vorstellung von der Unbegreiflichkeit und der absoluten Jenseitigkeit Gottes hinwegkommen, und der richtige Gesichtspunct, aus welchem wir die Trinitätslehre dieser Kirchenlehrer aufzufassen haben, kann daher nur dieser seyn, daß wir eben dieses Schwanken zwischen dem Einen und dem Andern, diesen steten Uebergang von einer Trinitätslehre, nach welcher jedes Moment die absolute Totalität selbst ist, und einer Idee der Gottheit, welche alles Trinitarische in die allgemeine Einheit zerfließen läßt, als den eigentlichen Character dieser Theologie betrachten.

ein Extrem, von welchem man ſich fern halten mußte. Der Arianismus, ſo tief er den Sohn unter den Vater herabſezte, konnte ihn doch ſeiner göttlichen Würde nicht völlig entkleiden und ſeine Trennung von dem Weſen des Vaters nicht durchführen, ohne das Intereſſe des chriſtlichen Bewußtſeyns auf eine von ihm abſtoßende Weiſe zu verlezen. Ebenſo blieb dem nicäniſch-athanaſianiſchen Lehrbegriff ſeine Homouſie immer nur ein blos angeſtrebtes Ziel, von welchem er immer wieder in die alte Subordinations-Idee zurückfiel, und je größeres Gewicht man im Gegenſaz gegen den Arianismus auf den Begriff der Homouſie legte, deſto mehr wurde dadurch das Bedenken erregt, ſie führe entweder auf eine die perſönliche Subſiſtenz des Sohns aufhebende Identität mit dem Vater, oder auf einen materiellen körperlichen Begriff von dem Weſen der Gottheit. Dieß war es, was, wie ſchon gezeigt worden iſt, einen Euſebius von Cäſarea abhalten wollte, dem nicäniſchen Symbol ſeine Zuſtimmung zu geben. Obgleich er endlich die Formel unterſchrieb, ſo iſt er doch als der eigentliche Repräſentant der Partei derer anzuſehen, welche weder den arianiſchen noch den athanaſianiſchen Lehrbegriff annahmen, ſondern mit Vermeidung der characteriſtiſchen Beſtimmungen beider dem ſeit alten Zeiten vorherrſchenden Subordinationsſyſtem auch ferner getreu blieben. Im Gegenſaz gegen Arius mißbilligt Euſebius die Lehre, daß der Sohn aus Nichts geſchaffen ſey, und in Eine Claſſe mit den übrigen Geſchöpfen gehöre, der Sohn iſt ihm vielmehr Gott aus Gott, aus dem Weſen des Vaters hervorgegangen, aber dabei doch nur ein zwiſchen dem Einen abſoluten Gott und den Geſchöpfen in zweiter Ordnung ſtehendes mittleres Weſen [1]). Er iſt das Bild des unſichtbaren Gottes, aber

1) Demonstr. evang. V, 1.: οὐκ ἀπίνδυνον – ἁπλῶς ἔτως ἐξ οὐκ ὄντων γεννητὸν τὸν υἱὸν τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς ὁμοίως ἀποφήνασθαι. Vgl. IV, 15. 3. 6. VI. prooem.

m Begriff des Bildes liegt sowohl der Unterschied als die
inheit. Daß der Sohn das Bild des Vaters ist, ist nicht
los ein äusserlich auf ihn übergetragenes, sondern ein imma-
ntes Verhältniß, es ist in der Natur des Sohns gegrün-
t, und er ist insofern von Natur Gott und der eingeborene
ohn, aber auf der andern Seite schließt das Bild, da es
cht sowohl wesentliche Identität, als vielmehr nur Aehn-
chkeit voraussezt, die Vorstellung eines erst gewordenen
ottes in sich [2]). Am deutlichsten tritt das Verhältniß die-
s vermittelnden Lehrbegriffs zum athanasianischen in der
rt und Weise hervor, wie sich Eusebius über das von Atha-
asius so oft gebrauchte Bild erklärt [3]). Die bildliche Ver-
eichung mit dem Glanze des Lichts genügt ihm nicht, weil
r Lichtglanz zugleich mit dem Lichte ist, als die Ergänzung
esselben, so daß das Licht ohne seinen Glanz nicht gedacht
erden kann. Der Vater dagegen ist vor dem Sohn, sofern
: allein ungezeugt ist, und als Vater ist er für sich voll-
mmen und der absolut erste, und der Urheber der Subsi-
enz des Sohns, ohne daß er zur Ergänzung seiner Gottheit
was vom Sohn empfienge. Der Sohn aber ist, da er
en Vater als das Princip seines Daseyns zu seiner Voraus-
zung hat, erst nach demjenigen, dessen Sohn er ist. Auch
rin findet Eusebius diese bildliche Vergleichung nicht adä-
uat, daß der Lichtglanz auf unfreiwillige Weise aus dem
ichte hervorstrahlt, als untrennbare Eigenschaft der Sub-

2) Θεοποιεῖται πρὸς αὐτὸν τὸν πατρὸς, sagt Eusebius vom Sohn Dem. ev. V, 4., sezt jedoch sogleich hinzu: ἕτω πεφυκὼς τὴν ἰδίαν, αὐτόθεν τε ἀπὸ πρώτης ὑπάρξεως φυσικὴν, ἀλλ' ἐκ ἐπίκτητον εἰκόνα τοῦ πατρὸς ἐπαγόμενος, διὸ καὶ φύσει θεὸς μονογενὴς υἱὸς ὢν τυγχάνει, ἐχὶ δὲ ὁμοίως τοῖς ἔξωθεν εἰςποιημένοις, ἐπισυμβεβηκός τε ἀξίωμα τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας ἐπέχοσι. Ebenso sagt er V, 1., der Sohn sey, als Bild des Vaters, αὐτουσία τῷ πατρὶ ἀφομοιούμενος.

3) Dem. ev. IV, 3.

ſtanz, der Sohn aber durch Vorſaz und freie Wahl das Bild des Vaters iſt. In dieſer leztern Beſtimmung tritt Euſebius daher entſchieden auf die Seite des Arius, wie er überhaupt ganz im Sinne des Arianismus die abſolute Erhabenheit des Vaters über den Sohn hervorhebt. Als der abſolute Gott iſt der Vater vor dem Sohn, und wenn man auch von dem Sohn nicht ſagen kann, daß er zu einer beſtimmten Zeit nicht war, ſo iſt er doch erſt nach dem Vater entſtanden, und nur inſofern mit dem Vater ſtets zuſammen, ſofern ſich kein Anfangspunct ſeines Daſeyns beſtimmen läßt [4]). Etwas mehr ſcheint ſich auf die Seite des nicäniſch-athanaſianiſchen Lehrbegriffs der Biſchof Cyrillus von Jeruſalem hinzuneigen, wenn er vom Sohn ſagt, er habe nicht in der Zeit das Seyn erhalten, ſondern ſey vor allen Aeonen auf ewige und unbegreifliche Weiſe von dem Vater erzeugt, mit dem Begriff des Vaters ſey zugleich auch der Begriff des Sohns gegeben, der Vater ſey ewig Vater des Eingebornen, ohne irgend eine Vermittlung der Zeit, da es ſich nicht denken laſſe, daß er, zuvor ohne Sohn, erſt nachher durch Berathung mit ſich ſelbſt Vater geworden ſey [5]). Allein auch Cyrillus will hiemit nicht die abſolute Ewigkeit des Sohns im Sinne der nicäniſchen Homouſie behaupten, ſondern nur die Vorſtellung des zeitlichen Entſtandenſeyns vom Sohn entfernen [6]). Die Hauptſache iſt ihm, die Extreme abzuſchneiden, die auf beiden Seiten zu vermeiden ſind, die Trennung der heiligen Trias und die Vermiſchung derſelben, das arianiſche ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, und die ſabellianiſche υἱοπα-

4) Dem. ev. V, 1. IV, 3.

5) Catech. IV, 7. VII, 4. 5. XI, 7.

6) Οὐ γὰρ, ἅπαις ὢν πρὸ τούτου, πατὴρ γέγονεν ὕστερον μεταβαλλόμενος, ἀλλὰ πρὸ πάσης ὑποστάσεως, καὶ πρὸ πάσης αἰσθήσεως, πρὸ χρόνων τε καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων τὸ πατρικὸν ἔξωμα ἔχει ὁ θεός.

λα; nur wer, weder rechts noch links abweichend, weder
den Sohn zu ehren, ihn Vater nenne, noch um den
ter zu ehren, den Sohn für ein Geschöpf halte, wandle
f dem königlichen Wege [7]). Wie Eusebius von Cäsarea,
lt auch Cyrillus von Jerusalem den Sohn unter den Ge-
htspunkt derselben Emanations- und Subordinations-Idee,
ß der Sohn ist ihm Leben aus Leben, Licht aus Licht,
ß, wenn auch nicht gleiches Wesen mit dem Vater im
inne der nicänischen Formel, doch wenigstens in Allem sei-
m Erzeuger gleich [8]). Der Lehrbegriff dieser beiden Kir-
enlehrer hält sosehr die Mitte zwischen den eigentlichen
egensäzen, auf die sich der dogmatische Streit bezog, daß
r ihn mit Recht als den Ausdruck der dogmatischen Ueber-
ugung der überwiegenden Mehrheit betrachten können.
ur hieraus erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß,
geachtet des in Nicäa aufgestellten Glaubenssymbols, die
isten nach der nicänischen Synode gehaltenen Synoden
r zu demselben vermittelnden Lehrbegriff sich bekannten.
o viele Synoden in dieser Periode des lebhaftesten Streits
halten, und so viele Glaubensformeln, was dem Athana-
s zu so großem Anstoß gereichte, auf ihnen immer wieder
fgesezt wurden, so scheint es doch immer nur um eine
ue Modification des zwischen den Extremen sich haltenden
hrbegriffs zu thun gewesen zu seyn. Die große Mehrheit
r orientalischen Bischöfe konnte in der nicänischen Homousie,
ie ja schon auf der Synode in Nicäa so manchen diese
estimmung nur mit einem gewissen Widerstreben ihrer

7) XVI, 4. XI, 17.

8) IV, 7.: *πίστευε εἰς τὸν υἱὸν τῷ θεῷ — τὸν ὅμοιον κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι* (so ist zu lesen und nicht *ὁμοούσιον τῷ γεν.*, wie öfters der Ausdruck *ὁμοούσιος* in den Hdschr. in die Catechesen Cyrills eingeschoben worden ist, vgl. Cölln in Münschers Lehrb. der D.G. I. S. 226. f.).

dogmatischen Ueberzeugung aufgedrungen worden war, nicht den adäquaten Ausdruck ihres dogmatischen Bewußtseyns erkennen, aber eben so wenig wollten sie nur Anhänger des Arius und Bekenner seiner Lehre seyn, da ja doch nicht erst Arius die wahre, dem Glauben der Väter entsprechende, Lehrweise ans Licht gebracht haben konnte. Der entstandene Streit wurde daher für die Mehrheit der Kirchenlehrer nur die Veranlassung, auf das überlieferte gemeinsame Bewußtseyn zurückzugehen, um den Inhalt desselben, als den Ausdruck der wahren, nicht von der Auctorität einzelner Individuen oder zufälliger Bestimmungen abhängigen, Lehre aufzufassen. Dieser Standpunct der Sache spricht sich sehr bestimmt in der Erklärung aus, mit welcher die orientalischen Bischöfe, die Eusebianer, wie sie nach dem an ihrer Spize stehenden Bischof Eusebius von Nicomedien genannt werden, auf der Synode in Antiochien im J. 341. zur Entwerfung einer neuen Glaubensformel, der ersten antiochenischen, zusammentraten. Wir sind, sagten sie [9]), um dem Vorwurf zu begegnen, welcher ihnen von der athanasianischen Partei wegen der auf der Synode zu Jerusalem im J. 335. geschehenen Wiederaufnahme des Arius in die Kirchengemeinschaft, und wegen ihres Einverständnisses mit der Lehre desselben gemacht wurde, weder Anhänger des Arius gewesen, denn wie sollten wir als Bischöfe Anhänger eines Presbyters seyn? noch haben wir einen andern Glauben, als den von Anfang an überlieferten, angenommen. Ja wir haben vielmehr, nachdem wir seinen Glauben untersucht und geprüft haben [10]),

---

9) Bei Athanasius De synodis Arim. et Seleuc. c. 22.

10) Es ist die Erklärung gemeint, welche Arius bei seiner Wiederaufnahme über seinen Glauben gab, über welche die Väter der jerusalemischen Synode bei Athanasius a. a. O. c. 31. sagen, ὅτι μάλιστα τὰ τῆς ἐκτεθείσης ὑπ' αὐτῶν πίστεως ἀνάμφηριστον σώζει

zu uns aufgenommen, als uns an ihn angeſchloſſen.
nn von Anfang an haben wir, ſagen ſie nun zur Dar-
ung ihres Glaubens, gelernt, an Einen Gott, den Gott
l Alls, zu glauben, den Schöpfer und Regierer des Ueber-
nlichen und Sinnlichen, und an Einen eingeborenen Sohn
ttes, welcher vor allen Aeonen mit dem Vater, der ihn
eugt hat, zuſammen iſt u. ſ. w. Eine zweite ausführ-
ere, von denſelben Vätern um dieſelbe Zeit verfaßte For-
l nennt den eingeborenen Sohn gemäß der evangeliſchen
d apoſtoliſchen Tradition aus dem Vater erzeugt vor den
onen, Gott aus Gott, ganz aus dem Ganzen, einzig
s dem Einzigen, vollkommen aus dem Vollkommenen,
nig aus dem König, Herr aus dem Herrn, den lebendigen
gos, die lebendige Weisheit, das wahrhafte Licht, den Un-
ndelbaren und Unveränderlichen, das durchaus gleiche
ld der Gottheit, des Weſens, des Willens, der Macht
d Herrlichkeit des Vaters u. ſ. w. Es ſind drei der
ypoſtaſe nach, der Einſtimmigkeit nach ſind ſie Eins. Zu-
ich anathematiſirt die Formel diejenigen, welche gegen die
htige Lehre der Schrift behaupten, es ſey irgend ein Zeit-
nct geweſen, in welchem der Sohn noch nicht erzeugt war,
er von ihm ſagt, er ſey ein Geſchöpf, wie eines der Ge-
öpfe, ein Erzeugtes, wie ſonſt ein Erzeugtes, oder ein
emachtes, wie ſonſt ein Gemachtes. Als dritte antioche-
ſche Formel gilt das von dem Biſchof Theophronius von
yana derſelben Synode vorgelegte und von ihr beſtätigte
laubensbekenntniß, nach welchem der Sohn gezeugt iſt aus
m Vater, vor allen Zeiten vollkommener Gott aus dem
ollkommenen, und in eigener Hypoſtaſe bei Gott iſt. In ei-
er vierten Formel, welche dieſelben Väter wenige Monate
achher entwarfen, und dem Kaiſer Conſtans nach Gallien

τὴν παρὰ τοῖς πᾶσιν ὁμολογημένην ἀποστολικὴν παράδοσίν τε καὶ διδασκαλίαν.

zuſchickten, wird der Sohn gleichfalls Gott aus Gott, Licht aus Licht genannt, und zum Schluſſe geſagt, daß die katholiſche Kirche die, welche ſagen, der Sohn ſey aus Nichts, oder aus einer andern Hypoſtaſe und nicht aus Gott, und es ſey einmal eine Zeit geweſen, in welcher er noch nicht war, nicht als die Ihrigen anerkenne. Drei Jahre nachher verſammelten ſich die Biſchöfe derſelben Partei aufs Neue in Antiochien, um eine neue ſehr ausführliche Glaubensformel (die ſogenannte **formula** *μακρόστιχος*), mit welcher ſie einige aus ihrer Mitte nach Italien ſchickten, aufzuſezen. Die Formel wiederholt in Anſehung des Sohns die hergebrachten Beſtimmungen, daß er vor allen Aeonen aus dem Vater gezeugt ſey, Gott aus Gott, Licht aus Licht u. ſ. w., legt ſodann aber das Hauptgewicht auf ihre antithetiſchen Säze, in welchen ſie zuerſt diejenigen anathematiſirt, welche den Sohn nicht aus Gott, ſondern aus Nichts oder einer andern Hypoſtaſe entſtanden ſeyn laſſen, was man nicht mit Sicherheit behaupten könne, da es nirgends in der Schrift gelehrt werde. Ebenſo wenig könne man das *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν* ohne das Zeugniß der Schrift von dem Sohne ſagen, da ſich vor dem Sohn, durch welchen die Zeiten und Aeonen erſt geworden, nichts denken laſſe, als der Vater, welcher ihn zeitlos erzeugt habe. Deswegen dürfe man aber den Sohn nicht für gleich anfangslos und ungezeugt mit dem Vater halten, weil dieß ſowohl mit dem Begriff des Vaters als des Sohnes ſtreiten würde. Drei Weſen oder drei Perſonen ſeyen nach der Schrift zu bekennen, Vater, Sohn und Geiſt, aus dieſen drei dürfe man aber nicht drei Götter machen, da wir nur den an ſich vollkommenen, ungezeugten, anfangsloſen, unſichtbaren Gott als den Einen Gott und Vater des Eingeborenen kennen, welcher allein aus ſich das Seyn hat, und es allein allen andern neidlos gewährt. Unter den übrigen Anathematismen, welche zunächſt gegen die Anhänger des Marcellus und Photinus gerichtet ſind,

iſt beſonders bemerkenswerth der Widerſpruch gegen den athanaſianiſchen Lehrſaz, daß der Vater den Sohn nicht mit Wiſſen und Willen gezeugt habe [11]). Wer dieß lehre, ſagt die Formel, lege Gott eine unfreiwillige Nothwendigkeit auf, wie wenn er gegen ſeinen Willen den Sohn erzeugt hätte, was dem allgemeinen Gottesbewußtſeyn ebenſo zuwider ſey, als dem Sinne der Schrift. Die fromme Lehre ſey, daß Gott, als der ſich ſelbſt beſtimmende Weltherrſcher, mit eigenem freien Willen den Sohn gezeugt habe. Aber auch das ſey gottlos und dem kirchlichen Glauben fremd, den Schöpfer mit den von ihm geſchaffenen Geſchöpfen zu vergleichen, und zu glauben, er ſey auf dieſelbe Weiſe, wie ſie, entſtanden, da nach der ächten und lautern Lehre der göttlichen Schrift der Eine eingeborene Sohn auch auf eine ganz einzige Weiſe gezeugt worden ſey. Zulezt beſtimmt die Formel das von ihr angenommene Subordinationsverhältniß näher ſo: Vater und Sohn ſeyen auf die unmittelbarſte und untrennbarſte Weiſe verbunden, ſo daß der ganze Vater den Sohn im Buſen trage, und der ganze Sohn an dem Vater hänge, und mit ihm zuſammengewachſen ſey. In dieſem Sinne, erklären die Väter, glauben ſie an die vollkommene, heilige Trias, d. h. den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt, und wenn ſie den Vater Gott nennen und den Sohn Gott, ſo machen ſie aus ihnen nicht zwei Götter, ſondern bekennen Eine Würde der Gottheit, und Eine abſolute Einheit der Herrſchaft, ſo daß der Vater allein ſchlechthin über alles, auch über den Sohn herrſcht, und der Sohn dem Vater unterworfen iſt, mit Ausnahme des Vaters über alles von ihm Geſchaffene herrſcht, und die Gnade des heiligen Geiſtes nach dem Willen des Vaters den Heiligen in reichem Maaße ſchenkt. So werde nach der Lehre der heiligen Schrift [12])

11) Οὐ βουλήσει ἀλλὰ θελήσει γεγεννῆσθαι τὸν υἱόν.

12) Es iſt bemerkenswerth, wie angelegentlich dieſe Formel ſich

die auf Chriſtus ſich beziehende Monarchie aufrecht erhalten [13]). Die weiter folgenden arianiſchen Glaubensformeln, die erſte firmiſche, welche auf der im J. 351. gegen Photinus zu Sirmium gehaltenen Synode aufgeſezt wurde, und die zweite firmiſche, vom J. 357, wiederholen nur die ſchon bekannten Beſtimmungen, nur ſchärft die Leztere zugleich ein, da ſo viele an dem Ausdruck **substantia** [14]), griechiſch οὐσία, oder, um es deutlicher zu ſagen, an dem ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον Anſtoß genommen haben, ſo ſolle man dieſe Ausdrücke auf ſich beruhen laſſen, da ſie ja auch in der heiligen Schrift ſich nicht finden, und die Zeugung des Sohns das menſchliche Wiſſen überſteige. Dieſelbe Erklärung gibt noch nachdrücklicher die dritte, im J. 358. entworfene, firmiſche Formel [15]): da das Wort οὐσία, von den Vätern ſchlechthin gebraucht, von den Laien aber nicht verſtanden, Anſtoß errege, wie es ja auch in der Schrift ſich nicht vorfinde, ſo halte man es für gut, daß es ganz beſeitigt werde, und in Beziehung auf Gott künftig von einer οὐσία gar nicht mehr die Rede ſey, weil in der göttlichen Schrift nirgends von einer οὐσία des Vaters und Sohns etwas geſagt werde. Aehnlich aber, erklären die Verfaſſer dieſer Formel, nennen wir den Sohn dem Vater in allem, wie auch die heilige Schrift

immer wieder auf das Zeugniß der theopneuſten, göttlichen Schrift beruft. Es iſt auch dieß Gegenſaz gegen die athanaſianiſche Lehre, die ihren Hauptbegriff nur mittelbar aus der Schrift ableiten konnte, ſich aber dafür um ſo mehr auf ihre ſpeculative Dialektik ſtüzte.

13) Vgl. über alle dieſe Formeln Athanaſius De synodis etc. c. 22—26.

14) Die Formel iſt urſprünglich lateiniſch abgefaßt (vgl. Hilar. de syn. II. griech. überſezt bei Athanaſ. a. a. O. c. 28.). Sie ſpricht zugleich die Subordination des Sohns unter den Vater ſehr beſtimmt aus.

15) Athanaſius a. a. O. c. 8.

und lehrt. Die Verfaſſer dieſer Formel waren zwar treng arianiſch geſinnten Biſchöfe Urſacius und Valens ihren Anhängern, ſie hatten aber, um das nicäniſche bol zu verdrängen, die Formel abſichtlich ſo unbeſtimmt faßt, daß ſie auch von den Gegnern der arianiſchen angenommen werden konnte. Die zu Ariminum im 59. verſammelten Biſchöfe verlangten jedoch, als ihnen formel vorgelegt wurde, auch die ausdrückliche Verdam- der arianiſchen Häreſe [16]), ſie mußten ſich aber gleich- zulezt zur Annahme der Formel verſtehen, nur mit der ification, daß in Beziehung auf den Sohn ſtatt des Be- teren κατὰ πάντα ὅμοιος blos das Allgemeinere ὅμοιος κατά geſezt wurde. Die um dieſelbe Zeit zu Seleucia ſaurien verſammelten Biſchöfe trennten ſich in zwei Par- Die eine, an deren Spize Acacius, der Biſchof von rea in Paläſtina, ſtund, erklärte ſich ſchlechthin gegen nicäniſche Symbol, die andere, zahlreichere, wollte nur Wort ὁμοούσιος nicht annehmen, weil ſie mit demſelben n klaren Begriff zu verbinden wußte [17]). Die Synode erholte die zur Darlegung des authentiſchen Glaubens ntiochien aufgeſtellte Formel (die zweite der obigen For-), erklärte aber dabei zugleich, da das ὁμοούσιον und ούσιον, wie ſchon früher, ſo auch jezt, ſo viele in Ver- ung ſeze, und von einigen ſogar das ἀνόμοιον des Sohns inſicht ſeines Verhältniſſes zum Vater als Ketzerung chtet werde, ſo verwerfen ſie deßhalb ſowohl das ιον als das ὁμοιούσιον, als der Schrift fremd, und hematiſiren das ἀνόμοιον, und betrachten alle, welche enken, als ſolche, die nicht zur Kirche gehören. Daß der Sohn dem Vater ähnlich ſey, bekennen ſie klar, dem Apoſtel (Col. 1, 15.). Dieſe Aehnlichkeit wollen

[16]) Ath. a. a. O. c. 9.

[17]) ὡς ἐκ τῆς ἀσαφείας ὕποπτον, Ath. a. a. O. c. 12.

ſie jedoch nicht, wie die Anhänger des Acacius, nur auf den Willen, ſondern auf das Weſen bezogen wiſſen wollten[18]). Als die Abgeordneten der Synode von Seleucia mit dieſem Glaubensbekenntniß nach Conſtantinopel kamen, wurde von ihnen, wie von den zu Ariminum verſammelten Biſchöfen, eine Formel unterzeichnet, deren weſentlicher Inhalt die blos ſirmiſche war. Das Wort οὐσία ſollte nicht mehr gebraucht werden, auch von einer Hypoſtaſe ſollte in Anſehung des Vaters, Sohnes und Geiſtes nicht die Rede ſeyn, ähnlich aber ſey der Sohn dem Vater nach der Lehre der Schrift zu nennen[19]).

Allen dieſen Formeln liegt, ſo verſchieden auch die Veranlaſſungen und Verhältniſſe waren, unter welchen ſie aufgeſtellt wurden, die ſichtbare Tendenz zu Grunde, ſich über das Verhältniß des Vaters und Sohns weder arianiſch noch athanaſianiſch auszuſprechen und überhaupt alle Beſtimmungen zu vermeiden, welche auf einem beſtimmten ſpeculativen Geſichtspunct beruhten. Daher iſt es immer wieder die unbeſtimmte Vorſtellung der Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater, auf welche ſie zurückgehen. Iſt der Sohn dem Vater nur ähnlich, ſo iſt er ihm untergeordnet, ohne von ihm getrennt zu ſeyn, und aufs innigſte mit ihm verbunden, ohne doch mit ihm weſentlich Eins zu ſeyn. Man kann daher dieſe Lehrweiſe, ſofern ſie zwar keineswegs arianiſch ſeyn will, aber, genau betrachtet, dem arianiſchen Lehrbegriff ungleich näher ſteht, als dem athanaſianiſchen, im Allgemeinen die ſemiarianiſche nennen. Seinem geſchichtlichen Urſprung nach aber kommt der Name der Semiarianer zunächſt derjenigen Partei der orientaliſchen Biſchöfe zu, an deren Spitze im J. 358 die beiden Biſchöfe Baſilius von Ancyra und

18) Ath. a. a. O. c. 29. Sokr. H. E. II, 40.

19) Ath. a. a. O. c. 30.

eorgius von Laodicea sich stellten [20]). Diese Bischöfe nämlich traten, nicht sowohl im Gegensaz gegen Aetius und Eunomius, welche die arianische Lehre in ihrer strengsten Form offen vortrugen, als vielmehr aus Veranlassung jener sirmischen Formeln, welche offenbar in einem rein antinicänischen Interesse, um nach Verdrängung der nicänischen Formel für den eigentlichen Arianismus ein um so freieres Feld zu haben, alle auf die οὐσία sich beziehenden Bestimmungen völlig

---

20) So gebraucht Epiphanius den Namen Ἡμιάρειοι in der von denselben handelnden Haer. LXXIII. Οἱ περὶ Βασίλειον καὶ Γεώργιον ὡς τῆς Ἡμιαρείων ταύτης τῆς αἱρέσεως προστάται φασὶν, οὐ λέγομεν ὁμοούσιον ἀλλὰ ὁμοιούσιον, ἦσαν δὲ οὗτοι οἱ ἀπὸ τῆς συνόδου διαιρεθέντες (d. h. als Gegner der nicänischen Synode) αὐτῆς τῆς Ἀρειομανίτιδος αἱρέσεως (so nennen auch sonst, vgl. oben S. 458., die Kirchenlehrer, die für das Sinnlose und Wahnsinnige des Arianismus nicht Ausdrücke genug finden können, diese Kezerei, und machen sie so unbewußt, ohne Zweifel, aber ganz in ihrem Sinne, auch zu einer ahrimanischen) ὁ αὐτὸς Βασίλειος Ἀγκυρῖνος τούτων ἀρχηγὸς, καὶ Γεώργιος ὁ Λαοδικείας τῆς πρὸς Ἀντιόχειαν Δάφνης, ἤγουν Κοίλης Συρίας. Dieselben, sagt Epiphanius weiter c. 1., halten es auch in der Lehre vom heiligen Geist mit den Pneumatomachen, und wenn sie aus einer gewissen Scheu und Zurückhaltung, um den Sohn nicht geradezu ein Geschöpf zu nennen, obgleich sie so von ihm denken, durch den Begriff des ὁμοιούσιον den Sohn als Geschöpf von den übrigen Geschöpfen unterscheiden, so sagen sie dagegen vom Geist ohne allen Rückhalt, daß er ein Geschöpf sey und vom Vater und Sohn verschieden. Ursprünglich waren die Semiarianer wie die Arianer Pneumatomachen, jemehr man aber allmälig über den Sohn sich vereinigte, blieb von dem arianischen Gegensaz nur noch die Differenz in Ansehung des Geistes zurück, auf die sich eigentlich der Name der Pneumatomachen bezieht. Epiph. Haer. LXXIV, 1. Man vgl. über die Namen Semiarianer, Pneumatomachen, Macedonianer Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. I. S. 355.

verhaust wiſſen wollten [21]), mit der entſchiedenen Abſicht auf, die weſentliche Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater als das eigentliche Moment der kirchlichen Trinitätslehre geltend zu machen. Sie haben, ſagen die für dieſen Zweck im Jahr 358 kurz vor Oſtern zu Ancyra verſammelten Biſchöfe in ihrem Synodalſchreiben [22]), den Wunſch gehabt, nach der Feuerprobe, die der kirchliche Glaube in den Glaubensverfolgungen gegeben habe, nach den Verhandlungen gegen Marcellus in Conſtantinopel, und nach der Darlegung des Glaubens auf der Synode, die zu Antiochien bei der Einweihung der Kirche gehalten wurde [23]), ſo wie auch nach den Verhandlungen zu Sardica, wo der Glaube wieder aufblühte, und zu Sirmium gegen Photinus, in Ruhe und Frieden zu leben, da aber der Teufel immer wieder auf Neuerungen gegen den kirchlichen Glauben ſinne [24]), ſo haben ſie für nöthig erachtet, die zu Antiochien, Sardica und Sirmium dargelegte Lehre der katholiſchen Kirche von der heiligen Trias [25]) noch genauer zu beſtimmen. Sie glauben nun, erklären dieſe Biſchöfe, an Vater, Sohn und Geiſt, nicht an einen Schöpfer und ein Geſchöpf, denn etwas anderes ſey ein Schöpfer und ein Geſchöpf, etwas anders ein

21) Epiph. Haer. LXXIII, 15. Es ſey die Abſicht geweſen, ἀναιρεῖν τὸ ὄνομα τῆς οὐσίας, ἵνα τῷ σώματι μὴ λαλημένης οὐσίας λοιπὸν ἐκ τῶν παρδίαις φωλεύσασα ἡ αἵρεσις νόμηται.

22) Epiphanius Haer. LXXIII, 2.

23) Die Synode im J. 341, deren Glaubensformel auch auf der Synode zu Sardica im J. 344 beſtätigt wurde.

24) Ἐν μορφώσει τινὰς εὐσεβείας οἰκειώσασθαι καὶ βεβήλους κενοφωνίας ἐξ αὐτῶν ἐπινοῆσαι κατὰ τῆς εὐσεβοῦς γνησιότητος τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ (Epiph. a. a. O.), womit ohne Zweifel die zweite ſirmiſche Formel gemeint iſt.

25) Von der nicäniſchen Synode iſt hier, wie man ſieht, abſichtlich nirgends die Rede.

Vater und ein Sohn. Wenn man von dem Verhältniß des Vaters und Sohns alles Körperliche und Sinnliche entferne, so bleibe doch immer noch die Vorstellung eines der Substanz nach ähnlichen erzeugten Wesens zurück. Denn jeder Vater kann nur als Vater eines ihm ähnlichen Wesens gedacht werden. Wenn man aber mit dem Uebrigen, wovon man abstrahire, auch von der wesentlichen Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater abstrahire, so habe man nicht das Verhältniß zwischen Vater und Sohn, sondern nur zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott sey also nur Schöpfer, nicht aber Vater. Denn daß der Begriff des Vaters sich nicht auf die wirkende Thätigkeit, sondern auf das durch dieselbe hervorgebrachte, ihm ähnliche, Wesen beziehe, erhelle aus allem. Der Vater wirke auf verschiedene Weise als Schöpfer, sofern er den Himmel, die Erde und alles, was in diesen ist, und sodann auch das Unsichtbare geschaffen habe, sofern er aber Vater des Eingebornen sey, könne er nicht als Schöpfer, sondern nur als zeugender Vater gedacht werden. Wenn man aber, indem man sich körperliche Väter und Söhne vorstelle, die Besorgniß habe, der Unkörperliche möchte, sofern er zeugt, einer körperlichen Affection unterworfen seyn, oder das Erzeugte ein unvollkommenes seyn, und sonst etwas stattfinden, was bei einem körperlichen Vater und Sohn stattfindet, und wenn man in dieser Besorgniß den ächten Begriff des Vaters und Sohns aufhebe, so werde man doch, wie man auch den Sohn nennen möge, ihn nicht Sohn nennen können. Die Kirche dagegen glaube, daß Gott nicht blos Schöpfer der erschaffenen Dinge sey, was ja auch die Juden und Hellenen wissen, sondern daß er auch Vater eines Eingebornen sey, und nicht blos eine schöpferische Thätigkeit habe, vermöge welcher er als Schöpfer gedacht werde, sondern auch eine auf ganz besondere und eigenthümliche Weise zeugende, welche ihn zum Vater eines Eingebornen mache. Der Sohn Gottes sey daher Sohn im eigentlichen Sinne,

da er allein der Eine aus dem Einen Vater, dem Weſen nach ihm ähnlich, erzeugt ſey und nach Namen und Begriff ſein Sohn ſey [26]). Aus dem Begriffe des Vaters und Sohns und ihres gegenſeitigen Verhältniſſes leitet demnach dieſe Formel die weſentliche Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater ab, und verwirft daher alle arianiſchen Beſtimmungen, welche die Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater nur im moraliſchen, nicht aber im phyſiſchen Sinne genommen wiſſen wollten, und ſtatt der Aehnlichkeit des Sohns ſogar geradezu die Unähnlichkeit behaupteten. Auf der andern Seite ſezten aber die Kirchenlehrer dieſer Partei den Begriff der Aehnlichkeit ebenſowohl auch der nicäniſchen Homouſie entgegen. Denn aus dem Begriffe der Aehnlichkeit, ſagten ſie, folgt nicht die Identität des Sohns mit dem Vater, ſondern nur die Aehnlichkeit des Weſens und eine geheimnißvolle, auf leidenloſe Weiſe in ſeinem Verhältniß zum Vater gegründete, Verwandtſchaft. So wenig aus ſeiner Aehnlichkeit mit den Menſchen und der Aehnlichkeit eines ſündigen Fleiſches (Röm. 8, 3) ſeine Identität mit den Menſchen folgt, ſondern nur ſeine Aehnlichkeit mit der Subſtanz des Fleiſches, ebenſowenig ſchließt die weſentliche Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater, der ihn erzeugt hat, die Identität mit dem Vater in Hinſicht des Weſens in ſich, ſondern es findet nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit ſtatt. Ausdrücklich wird daher in den in dem weitern Inhalt des Synodalſchreibens folgenden Anathematismen ein Anathema auch darauf geſezt, wenn einer den Vater Vater des Sohns nenne vermöge der Macht und des Weſens (ἐξουσίᾳ καὶ οὐσίᾳ) und zugleich vom Sohne ſage, daß er ὅμοιος oder ὁμοιούσιος mit dem Vater ſey, woraus deutlich zu ſehen iſt, daß die nicäniſche Homouſie dieſen Kirchenlehrern als eine die perſönliche Subſiſtenz des Sohns aufhebende Identität galt [27]).

[26]) Epiph. a. a. O. c. 2—5.
[27]) Epiph. a. a. O. c. 8. 11.

Es fällt von selbst in die Augen, daß die semiarianische ihre in einem ganz andern Verhältniß zur nicänischen steht, als die arianische, und ihren vermittelnden Namen mit Recht verdient. Konnte man die nicänische Homousie mit dem hogmatischen Bewußtseyn, wie es durch Schrift und Tradition stimmt werden sollte, nicht ganz vereinigen, so mußte der höchste Begriff, welchen man festzuhalten hatte, der Begriff der Wesensähnlichkeit seyn [28]). Dadurch war der wesentliche Unterschied zwischen dem Vater und Schöpfer festgestellt, und viele von Seiten der orthodoxen Kirchenlehrer gegen den Arianismus vorgebrachten Argumente verloren ihre Beweiskraft, sobald man von beiden Seiten darüber einverstanden war, daß der Sohn nicht blos in einem äusserlichen, zufälligen, sondern immanenten, wesentlichen Verhältniß zum Vater stehe. Den Vertheidigern des nicänischen Symbols, so alt sie nicht, wie dieß bei Epiphanius der Fall war [29]), der blinde Ketzerhaß solche Differenzen übersehen ließ, konnte es nicht entgehen, und selbst Athanasius war billig genug, sie anzuerkennen. Es kann nur auf den Unterschied der

---

28) Oder der Begriff der Homöusie. Vgl. Epiph. a. a. O. c. 1, 3: Τὸ ὁμοούσιον τέλεον ἐκβάλλουσιν, δῆθεν ὡς ἀλλότριον ὂν τῆς θείας γραφῆς — ἵνα δὲ καὶ ὅμου τοῦτο ῥῆμα προβάλλωνται, οἱ περὶ Βασίλειόν φημι, καὶ Γεώργιον, ὡς τῆς Ἡμιαρείων ταύτης τῆς αἱρέσεως προσῆται φασὶν, ὃ λέγομεν ὁμοούσιον, ἀλλὰ ὁμοιούσιον.

29) Wie seine verworrene Polemik gegen die Semiarianer zeigt. Er vertheidigt selbst gegen die Arianer den Begriff der Wesensähnlichkeit (vgl. c. 14.: ἡμεῖς οἱ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας — ἅτως ἔχομεν, ὅτι ὁ πατὴρ ὅμοιός ἐστιν ἑαυτῷ υἱῷ πατρὶ καὶ ὁ υἱὸς ὅμοιός ἐστι τῷ πατρὸς, ἐξ οὗ πατρὸς γεγέννηται υἱός), und wirft doch die Semiarianer immer wieder mit den arianischen Häretikern zusammen. Er sieht in ihrer Differenz von den Arianern nur Heuchelei: ἡμιαρείσσι — προσχήματί τινι προσποιητῷ ἐπιπλασσόμενοι ἑαυτοῖς τὸ πρόσωπον ἠλλοιωμένον.

ſemiarianiſchen und arianiſchen Lehre, wie er ſeit dem erwähnten Zeitpunct hervortrat, bezogen werden, wenn er in Beziehung auf diejenigen, welche das nicäniſche Symbol zwar ſeinem übrigen Inhalt nach annehmen, aber gegen das ὁμοούσιον Zweifel hegen, den Grundſaz aufſtellt, ſie ſeyen nicht als Feinde anzuſehen. Wir beſtreiten, ſagt Athanaſius [30]), ſolche nicht als Areiomaniten, noch als Widerſacher der Väter, ſondern reden mit ihnen wie Brüder mit Brüdern, welche ebenſo denken, wie wir und nur in Anſehung des Namens von uns verſchieden ſind. Denn indem ſie anerkennen, daß der Sohn aus dem Weſen des Vaters ſey, und nicht aus einer andern Hypoſtaſe, und daß er kein Geſchöpf ſey, noch etwas Gemachtes, ſondern ein ächtes und natürliches Erzeugniß, und daß er von Ewigkeit als Logos und Weisheit mit dem Vater verbunden ſey, ſind ſie ganz nahe daran, auch das Wort ὁμοούσιος anzunehmen. In die Claſſe dieſer Kirchenlehrer rechnet Athanaſius den Baſilius von Ancyra, als Verfaſſer jenes Glaubensbekenntniſſes, und erklärt ſich über das Verhältniß dieſer ſemiarianiſchen Lehre zur nicäniſchen weiter ſo: Wenn man den Sohn nur dem Weſen nach ähnlich nenne, ſo ſey dieß nicht ſo viel, als aus dem Weſen, wodurch, wie ſie ſelbſt ſagen, das innere Verwandſchafts-Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn noch mehr ausgedrückt werde. Denn das Zinn ſey ähnlich dem Silber, der Wolf dem Hunde, und das Meſſing dem ächten Gold, und doch ſey das Zinn nicht aus dem Silber und der Wolf könne nicht als Sohn des Hundes angeſehen werden. Wenn ſie aber vom Sohne ſagen, daß er aus dem Weſen und ὁμοιούσιος ſey, was ſie damit anders ſagen können, als daß er ὁμοούσιος ſey? Denn wenn auch, wer nur ὁμοιούσιος ſage, damit das ἐκ τῆς οὐσίας noch nicht beſtimmt ausdrücke, ſo drücke dagegen, wer ὁμοούσιος ſage, beides zugleich aus, das

30) De syn. Ar. et Sel. c. 41. f.

οὐσίας und das ἐκ τῆς οὐσίας. Und indem ſie diejenigen ſtreiten, welche den Logos ein Geſchöpf nennen und ihn ht für einen ächten Sohn halten wollen, nehmen ſie zwar e Beweiſe von menſchlichen Vätern und Söhnen, jedoch t der Einſchränkung, daß Gott nicht ein Menſch ſey, und ß man ſich die Erzeugung des Sohns nicht menſchlich, ndern nur Gottes würdig denken dürfe. Sie ſelbſt nennen Vater die Quelle der Weisheit und des Lebens und den hn den Abglanz des ewigen Lichts, und ſagen von ihm, ß er das aus der Quelle Erzeugte, aus dem Lichte Herrgeſtrahlte, der Sohn aus dem Vater ſey, wie aber dieſes rhältniß paſſender bezeichnet werden könne, als durch οὐσίας? Das ſemiarianiſche ὁμοιούσιον ſchließt alſo eigentlich das niceniſche ὁμοούσιον in ſich, ja, die Begriffe leſen und Aehnlichkeit können, wie Athanaſius weiter zu gen ſucht, gar nicht auf dieſe Weiſe verbunden werden, bald man auf den Begriff des Weſens zurückgeht, kann nur n Identität, nicht von Aehnlichkeit die Rede ſeyn. Denn s Aehnliche bezieht ſich nicht auf die Subſtanzen, ſondern r auf Verhältniſſe und Eigenſchaften. Man ſagt, ein enſch ſey einem andern ähnlich, nicht in Hinſicht der Subnz, ſondern in Hinſicht ſeines Aeuſſern und ſeiner Geſtalt. er von Aehnlichkeit des Weſens ſpricht, meint eine gewiſſe heilnahme am Weſen [31]), denn die Aehnlichkeit iſt eine genſchaft, die zum Weſen hinzukommt. Dieß findet bei den eſchöpfen ſtatt, ſofern ſie durch Theilnahme Gott ähnlich erden, wie wir nach 1. Joh. 3, 2. dem Sohn ähnlich wern, nicht dem Weſen nach, ſondern der Sohnſchaft nach, fern wir an ihr durch ihn theilnehmen. Wenn man nun Beziehung auf den Sohn von einer bloßen Theilnahme on einem υἱὸς ἐκ μετουσίας) ſpricht, ſo kann man ihn

31) A. a. O. c. 53.: ὁ λέγων ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ἐκ μετουσίας τοῦτο λέγει ὅμοιον.

allerdings nur ὁμοούσιος nennen, als ſolcher aber iſt er nicht Wahrheit, nicht ganz Licht, nicht von Natur Gott. Denn was nur durch Theilnahme iſt, was es iſt, heißt nicht in Wahrheit, ſondern nur durch Aehnlichkeit mit der Wahrheit ähnlich, ſo daß die Theilnehmenden das, woran ſie theilnehmen, ebenſo gut auch verlieren können, wie dieß bei den Geſchöpfen der Fall iſt. Iſt es daher ungereimt, vom Sohn zu ſagen, daß er nur durch Theilnahme und nicht von Natur und in Wahrheit Sohn, Licht, Wahrheit, Gott iſt, ſo kann er auch nur ὁμοούσιος und nicht ὁμοούσιος genannt werden [32]). Anders kann auch auf dem Standpunct des Athanaſius nicht geurtheilt werden, denn was iſt die Weſens-Aehnlichkeit anders, als die populäre, in unbeſtimmter Mitte ſchwebende, Vorſtellung, gegenüber der ſpeculativen Betrachtung, wie ſie hier in Arius und den ſtrengen Anhängern ſeiner Lehre, dem Moment des Unterſchieds, dort in Athanaſius, dem Moment der Einheit ſeine abſolute Geltung zu verſchaffen ſucht?

Fünftes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geiſt.

Der heilige Geiſt mußte ſchon bisher öfters in Verbindung mit dem Vater und Sohn erwähnt werden, wie man aber ſein Verhältniß zu ihnen beſtimmte, kann jetzt erſt näher unterſucht werden, und die ſemiarianiſche Lehre vom Sohn

32) Vgl. Baſilius Ep. VIII, 3. IX, 3. Baſilius meint, man könne den Sohn ebenſo wenig ähnlich als unähnlich nennen, denn Aehnlichkeit ſey eine Eigenſchaft, ποιότητος δὲ τὸ θεὸν εἶναι ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοιον ἐκδεχόμεθα, καὶ τὸ σύνθετον φεύγομεν. Eigenſchaften machen Gott zu einem zuſammengeſezten Weſen, weil die Eigenſchaft nicht das Weſen ſelbſt iſt.

ſelbſt gibt die nächſte Veranlaſſung, von ihr auf die Lehre vom heiligen Geiſt überzugehen. Der heilige Geiſt galt als das dritte Moment des traditionellen chriſtlichen Gottesbewußtſeyns: man konnte von Vater und Sohn nicht reden, ohne den heiligen Geiſt als das dritte Glied der göttlichen Trias zu betrachten; wie wenig man aber ſelbſt noch zu der Zeit, als über das Verhältniß des Sohnes zum Vater ſchon ſo lebhaft geſtritten worden war, eine beſtimmtere Vorſtellung über das Weſen des heiligen Geiſtes und ſein trinitariſches Verhältniß hatte, iſt am deutlichſten aus dem nicäniſchen Symbol zu erſehen, das ſich in Anſehung des Geiſtes mit dem einfachen Zuſaz begnügte, daß man auch an den heiligen Geiſt glaube. Dieß war überhaupt bis auf ſeine Zeit der Stand dieſes Dogma. Man verband zwar den Glauben an den heiligen Geiſt mit dem Glauben an den Vater und Sohn, betrachtete aber die Lehre vom heiligen Geiſt als einen bloßen Anhang zu der Lehre vom Vater und Sohn. Nahm man, wie ja beinahe durchaus geſchah, zwiſchen Vater und Sohn ein Verhältniß der Subordination an, ſo ergab ſich hieraus von ſelbſt, daß man auf dieſelbe Weiſe, wie man den Sohn dem Vater unterordnete, den heiligen Geiſt als das dritte Glied dieſes abſtufenden Verhältniſſes betrachtete, und nur etwa darüber im Zweifel war, ob der heilige Geiſt auch ausdrücklich ein Geſchöpf des Sohnes zu nennen ſey, woran man jedoch um ſo weniger Anſtoß nehmen konnte, je mehr man an den hergebrachten Subordinations-Vorſtellungen hing. Unter den vornicäniſchen Kirchenlehrern iſt es eigentlich nur Sabellius, in deſſen Trinitätstheorie die Anlage dazu vorhanden war, den heiligen Geiſt neben dem Vater und Sohn in höherer ſpeculativer Bedeutung aufzufaſſen, wovon der Grund nur darin lag, daß Sabellius zuerſt ſich über das alte Subordinationsſyſtem erhob, und Vater, Sohn und Geiſt als drei gleichberechtigte Momente neben einander ſtellte. Sobald dieß geſchehen war, konnte man

nicht blos dabei ſtehen bleiben, den heiligen Geiſt als ein Geſchöpf des Sohns zu betrachten und das Trinitätsverhältniß auf dieſe Weiſe eigentlich ſchon mit dem Sohne abzuſchließen; es mußte auch der Geiſt, wie der Vater und Sohn, unter den Geſichtspunkt der abſoluten Idee geſtellt werden. Am nächſten ſchließt ſich in dieſer Beziehung an Sabellius Athanaſius an. Wie Sabellius Vater, Sohn und Geiſt als Momente deſſelben Verhältniſſes einander gleichſtellte, ſo ging das Hauptſtreben des Athanaſius von Anfang an wenigſtens dahin, mit der Einen Ausnahme, die an ſich in dem Unterſchiede des Vaters und Sohns liegt, daſſelbe, was vom Vater gilt, auch vom Sohn geltend zu machen. Der ſpeculativſte Gedanke der athanaſianiſchen Trinitätslehre iſt ja, daß der Sohn eine Totalität, wie der Vater, iſt. Daſſelbe mußte demnach, conſequenter Weiſe, auch vom heiligen Geiſte gelten. Allein der große Gegenſtand des auch nach der Synode von Nicäa aufs neue ſich erhebenden Streits, das Verhältniß des Sohnes zum Vater, war ſoſehr der ausſchließende Inhalt des dogmatiſchen Bewußtſeyns jener Zeit, daß ſelbſt Athanaſius, ſo ausführlich und gründlich er in einer Reihe dogmatiſcher Abhandlungen die arianiſche Lehre vom Sohne beſtritt, noch nirgends in die Lehre vom heiligen Geiſt näher einging, und wann er das Verhältniß des Vaters und Sohns immer wieder auf die bildliche Vergleichung mit dem Licht und Lichtglanz zurückführte, für den heiligen Geiſt neben dem Vater und Sohn ſogar keine weitere Stelle offen zu laſſen ſchien. Auf dieſelbe Weiſe hatte auch für Arius die Lehre vom heiligen Geiſt noch kein näheres Intereſſe. Er konnte ihn nur für ein Geſchöpf halten, es wurde aber damals weder von ihm ſelbſt, noch von ſeinen Gegnern irgend ein Gewicht darauf gelegt [1]. In dieſem Zuſtande blieb die

1) Was Ziegler, Geſchichtsentw. des Dogma vom h. Geiſt (Theol. Abh. I. Bd. S. 154.), als Lehre des Arius angibt, die Dem-

hre vom heiligen Geiſt noch während des weiteren Verlaufs s arianiſchen Streits, bis endlich das entſchiedenere Her-rtreten der ſemianianiſchen Partei dieſer Lehre ein reelleres oment gab. Die Semianianer, wie ſie ſeit den ſirmiſchen rmeln den eigentlichen Arianern gegenüber ſich conſtituir-n, waren von den Anhängern des nicäniſchen Symbols r durch den Unterſchied des ὁμοούσιον und ὁμοιούσιον ge-nnt, und Athanaſius ſelbſt war bereit, in den Mitgliedern eſer vermittelnden Partei nicht Feinde, ſondern Brüder zu hen. So nahe man ſich nun aber in Anſehung der Lehre m Sohne ſtund, ſo bedeutend wurde dagegen das Hinder-ß, das ſich in der Lehre vom heiligen Geiſt einer nähern reinigung dieſer beiden Parteien entgegenſtellte. Die We-ns-Aehnlichkeit, die das Characteriſtiſche der von den Aria-n ſich trennenden ſemianianiſchen Partei war, hatte ihren rmittelnden Character in dem Subordinations-Verhältniß, das ſie den Sohn zum Vater ſezte. Der Sohn ſollte m Vater nur ähnlich, nicht aber deſſelben Weſens mit ihm yn, je entſchiedener nun aber die Semianianer auf dieſer eſens-Aehnlichkeit eben aus dieſem Grunde beſtunden, weil nen das Verhältniß des Vaters und Sohns ein weſentlich deres zu ſeyn ſchien, als das des Schöpfers und Geſchöpfs, ſto weniger konnten ſie in Hinſicht des Geiſtes, ebendes-egen, weil er nur Geiſt, nicht Sohn war, ſomit auch das erhältniß des Vaters und Sohns auf ihn keine Anwendung nd, etwas anderes annehmen, als daß er ein bloßes Ge-höpf ſey. Dadurch ſtieß die Bereitwilligkeit der nicäniſchen artei, die Semianianer für Brüder zu halten, auf einen

---

ſung auf Stellen, wie Joh. 1, 3. Amos 4, 13. und das Argu-ment, was von einem Ort zum andern übergehe, wie der zum Schuz der Apoſtel geſendete Geiſt, könne keine Subſtanz ſeyn, iſt nur die Lehre der Arianer. Vgl. Petav. Theol. dogm. de trin. I. 14, 14., wo das Richtige hierüber bemerkt iſt.

neuen Stein des Anstoßes, und man sah sich nunmehr genöthigt, in bestimmtere Erwägung zu ziehen, welches Moment es habe, dasselbe, worüber man in Ansehung des Vaters und Sohns einverstanden war, auch in Beziehung auf den heiligen Geist geltend zu machen. Zuerst finden wir die Lehre vom heiligen Geist unter diesem Gesichtspunct in dem Schreiben aufgefaßt, in welchem der ägyptische Bischof Serapion von Thmuis dem in der Wüste sich aufhaltenden Athanasius über den damaligen Stand der Verhältnisse (zw. 358 u. 360) Nachricht gab. Serapion bedauerte es, daß Manche zwar die arianische Lehre vom Sohn Gottes verlassen, aber gleichwohl vom heiligen Geist nicht die richtige Vorstellung haben, indem sie ihn nicht blos ein Geschöpf nennen, sondern ihn auch in die Classe der dienenden Geister sezen, und zwischen ihm und den Engeln nur einen graduellen Unterschied annehmen [2]). Ohne Zweifel bezieht sich darauf auch der Name *Τροπικοὶ*, welchen Athanasius diesen Gegnern der Lehre vom heiligen Geist gibt, wie es scheint, deswegen, weil sie ihn nicht für ein, von den übrigen Geistern oder Engeln specifisch verschiedenes, Wesen hielten, sondern es blos für einen *τρόπος* erklärten, nur als eine Eigenthümlichkeit der Dar-

2) Athanasius in der Epist. ad Serap. I, 1. — *βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων.* Daß keine andere Partei gemeint ist, als die des Basilius von Ancyra, ist auch aus Epiph. Haer. LXXIII, 1. zu sehen: *οἱ δὲ αὐτοὶ* (Basilius und Georgius) *καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἴσως τοῖς πνευματομάχοις εἰσὶν ἔχοντες, οὐκέτι γὰρ ὡς μετὰ δυσωπήσεως ἢ μετὰ τινὸς διςακτικοῦ λόγου, ὡς περὶ τοῦ υἱοῦ — περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ὁρμῶνται — ἀφειδῶς κτίσμα αὐτὸ παντάπασιν ὁρίζονται καὶ οὕτως διαβεβαιοῦνται, καὶ ἀλλότριον πατρὸς υἱοῦ ὑπάρχον.* Daß damals, als Serapion an Athanasius schrieb, die Sache erst in Bewegung kam, ist aus der Antwort des Athanasius klar. *Ἐν ἀθυμίᾳ γέγονα*, sagt er c. 1. *ὅτι πάλιν εὗρε παίζειν ὁ διάβολος ἐν τοῖς ὑποκρινομένοις τὴν μανίαν αὐτοῦ.*

lungsweiſe betrachteten, daß, wie von verſchiedenen Gei-
n, in verſchiedenem Sinne, ſo auch von einem heiligen
eiſte die Rede ſey [3]). Im Gegenſaz gegen dieſe, den Geiſt
ch einen ſo großen Unterſchied vom Vater und Sohn
nende und in ein ganz anderes Gebiet des Gottesbewußt-
ns verſezende, Anſicht faßte Athanaſius ſogleich das wahre
oment der Sache auf, um daſſelbe abſolute Verhältniß,
welches die nicäniſche Lehre den Sohn zum Vater ſezte,
ch für den heiligen Geiſt in Anſpruch zu nehmen. Aber
ch nachdem Athanaſius den, dem nicäniſchen Dogma allein
ſprechenden, Geſichtspunct für dieſe Lehre feſtgeſtellt hatte,
nd nicht blos unter den verſchiedenen Parteien, ſondern
ch unter den, auf der Seite des Athanaſius ſtehenden,
chenlehrern noch ein ſolches Schwanken der Vorſtellung
ti, daß ſelbſt Theologen, wie Gregorius von Nazianz und
aſilius der Große, hierin noch eine gewiſſe Nachſicht und
eite der Anſicht zugeben zu müſſen glaubten. Noch kurz
r der zweiten ökumeniſchen Synode ſchilderte Gregorius
n Nazianz in ſeiner, um jene Zeit geſchriebenen, fünften
eologiſchen Rede die Verſchiedenheit der über den heiligen
eiſt gangbaren Vorſtellungen auf folgende Weiſe: Von den
elfen unter uns halten einige den heiligen Geiſt für eine
irkung, andere für ein Geſchöpf, andere für Gott; andere

3) Vgl. Athanaſius a. a. O. c. 2.: *πρὸς δὲ τὰς περὶ τὸ πνεῦμα-
τος ἀπατηθέντας τρόπῳ τινὶ, ὡς ἂν αὐτοὶ φαῖεν, προσήκει διε-
ρευνῶντας εἰπεῖν.* c. 7.: *Ἁπλῶς ἐτολμήσαμε τρόπους ἑαυτοῖς
ἐπινοεῖν, καὶ εἰπεῖν τὸ λεγόμενον κτίζεσθαι πνεῦμα αὐτῷ εἶναι
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καίτοι δυνάμενοι μαθεῖν καὶ παρὰ φιλολόγων
ἀνδρῶν περὶ διαφορᾶς πνευμάτων.* Daher nun der Name *Τρο-
πικοὶ* c. 10. 17. 21. 30. Da ſie den heiligen Geiſt in manchen
Stellen nur in bildlichem, poëtiſchem, mythiſchem Sinne ge-
nommen zu haben ſcheinen, ſo ſpricht Athanaſius auch von einer
ἀλόγιστος μυθοπλασία Τροπικῶν c. 32.

wiſſen nicht, wofür ſie ſich entſcheiden ſollen [4]), aus Ehrfurcht, wie ſie ſagen, vor der heiligen Schrift, weil ſie nichts genaueres darüber beſtimme, und daher verehren ſie weder den heiligen Geiſt, noch ſchäzen ſie ihn gering, indem ſie in dieſer Beziehung einen gewiſſen Mittelweg, oder vielmehr einen ſehr ſchlimmen Weg einſchlagen. Unter denen, welche ihn für Gott halten, ſind einige nur in ihrem Innern rechtglaubig, andere ſcheuen ſich auch nicht, mit den Lippen ihre fromme Geſinnung auszuſprechen. Von Andern, die noch weiſer ſeyn wollen, habe ich gehört, daß ſie die Gottheit gleichſam meſſen, indem ſie zwar, wie wir, bekennen, daß man drei denken müſſe, dabei aber dieſelben ſo weit von einander trennen, daß ſie den Einen dem Weſen und der Macht nach unbeſchränkt machen, den Andern zwar der Macht nach, aber nicht dem Weſen nach, und den Dritten weder dem Weſen noch der Macht nach, indem ſie in anderer Weiſe diejenigen nachahmen, welche den einen Weltſchöpfer, den andern Mitſchöpfer, den dritten Diener nennen [5]). Der Grund, warum manche Kirchenlehrer in Anſehung des heiligen Geiſtes noch ſo großes Bedenken hatten, war, daß ſie ſeine göttliche Würde und Natur in der heiligen Schrift nicht ebenſo klar ausgeſprochen finden konnten, wie die des Sohnes. Man hatte, wie Gregorius von Nazianz ſagt, wenn man die Gottheit des heiligen Geiſtes behauptet, den Einwurf zu befürchten, daß man einen neuen, fremden und unſchriftmäßigen Gott einführe [6]), wogegen Gregorius ſelbſt nur

4) Wie z. B. Euſtathius von Sebaſte, welcher nach Sokrates H. E. II, 45. erklärte: ἐγὼ ὅτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱρῆμαι, ὅτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι.

5) Orat. XXXI, 5.

6) Or. XXXI, 1.: πόθεν ἡμῖν εἰσάγεις ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον; c. 3.: οἱ μὲν ὡς, ὡς ξένον τινὰ θεὸν καὶ παρέγγραπτον εἰσαγόντων ἡμῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, δυσχεραίνοντες u. ſ. w.

ß zu erinnern weiß, daß man hier nicht ſo ſtreng am uchſtaben der Schrift hängen müſſe, daß die Anhänglichkeit den Buchſtaben der Schrift in dieſem Puncte bei ſo manen nur eine Verhüllung ihrer gottloſen Denkweiſe ſey [7]. a man, auch wenn man von der Sache ſelbſt überzeugt ar, in jedem Falle die eigenthümlichen Schwierigkeiten des chriftbeweiſes anerkennen mußte, ſo glaubte man bei dem ortrag dieſer Lehre gegen ſich ſelbſt und gegen andere um nachſichtiger ſeyn zu dürfen, und hielt es daher ſogar für ne Pflicht der Lehrklugheit, hierin keinen Anſtoß zu geben [8]. uf dem Wege dieſer Oekonomie ſollte die Lehre von der ottheit des heiligen Geiſtes oder ſeiner weſentlichen Gleichit mit dem Vater und Sohn erſt allmälig in das gemeinſame riſtliche Bewußtſeyn eingeführt werden, wie man ſich ja auch is Verhältniß der Schrift zum dogmatiſchen Bewußtſeyn r Zeit nur aus einer göttlichen Oekonomie erklären konnte.

---

7) Or. XXXI, 3.: ἔνδυμα τῆς ἀσεβείας ἐστὶν αὐτοῖς ἡ φιλία τῶ γράμματος.

8) In dieſem Sinne ſagt Gregor Or. XLI, 6.: Die, welche den heiligen Geiſt für Gott halten, ſind göttliche Männer, und von erleuchteter Erkenntniß, und die, welche ihn auch ſo nennen, wenn es vor wohlgeſinnten Zuhörern geſchieht, haben etwas Erhabenes, wenn vor niedrig geſinnten, ſo beſitzen ſie nicht die rechte Lehrweisheit, weil ſie die Perle in den Schlamm werfen, das ſchwache Auge mit Sonnenlicht blenden, und denen, die Milch bedürfen, ſchon kräftige Speiſe geben, ſtatt ſie allmälig emporzuführen und von einem Lichte zum andern zu leiten. Dieſen Grundſaz der Zurückhaltung und Vorſicht befolgte unter den Kirchenlehrern der nicäniſchen Partei keiner ſoſehr, wie Baſilius der Große, was von manchen als Zweideutigkeit getadelt, von Athanaſius ſelbſt aber als weiſe Oekonomie gerechtfertigt wurde. Vgl. Ullmann, Greg. von Naz. S. 382. f. Kloſe, Baſilius der Gr. S. 34. Garnier, Vita Basil. Opp. Basil. T. II. S. XCV. f.

Auf der einen Seite konnte man die in der Entwicklung des chriſtlichen Trinitätsbewußtſeyns liegende Conſequenz, nachdem die Homouſie des Sohns mit dem Vater als kirchliches Dogma ausgeſprochen war, dieſelbe Gleichſtellung auch auf den heiligen Geiſt auszudehnen, nicht verkennen. Auf der andern Seite aber konnten doch nicht alle Anhänger des nicäniſchen Symbols die Lehre von der Homouſie des Geiſtes mit dem Vater und Sohn mit derſelben Evidenz in der Schrift finden, wie dieß bei Athanaſius, welcher nirgends ein Bedenken dieſer Art äuſſert, der Fall geweſen zu ſeyn ſcheint. Gregorius von Nazianz und Baſilius der Große glaubten beides nur dadurch vereinigen zu können, daß ſie dieſe Vollendung des Trinitätsdogma als eine an ſich zwar der Schrift nicht fremde, aber doch zugleich über den ausdrücklichen Inhalt der Schrift hinausgehende Lehre betrachteten. Gregorius von Nazianz kann es ſich nicht anders denken, als daß dieſelben göttlichen Prädicate, die dem Vater und Sohn beigelegt werden, auch dem heiligen Geiſt zukommen [9]). Eine Trennung ſey hier nicht möglich. Gelte das ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν vom Vater, ſo müſſe es auch vom Sohne gelten, und wenn vom Sohne, dann auch vom heiligen Geiſt. Wenn aber nur Eines von Anfang an war, ſo ſeyen die drei von Anfang an, und wenn man nur Eins hinweg nehme, ſo ſeyen auch die beiden andern nicht. Eine unvollkommene Gottheit helfe nichts, unvollkommen aber ſey die Gottheit, wenn die Heiligkeit fehle, und die Heiligkeit könne nicht ſeyn, ohne das Princip der Heiligkeit, den heiligen Geiſt, ſey alſo Gott ohne den heiligen Geiſt, ſo werde er ins Unvollkommene, Endliche herabgeſezt. Demungeachtet ſieht Gregorius in der Lehre

9) Ἡμεῖς, ſagt er im Eingang der Orat. XXXI., τοσοῦτον διαφέρομεν τῇ θεότητι τὸ πνεύματος, ὅ προσβεύομεν, ὥστε καὶ τῆς θεολογίας ἐντεῦθεν ἀρξόμεθα, ταὐτὰς τῇ τριάδι φωνὰς ἁρμόζοντες, κἂν τισι δοκῇ τολμηρότερον.

vom heiligen Geiſt eine fortſchreitende Stufenfolge [10]). Wie nämlich das alte Teſtament den Vater zwar deutlich, den Sohn aber dunkler verkündigt habe, ſo habe das neue den Sohn geoffenbart, die Gottheit des Geiſtes aber nur angedeutet. Jezt aber walte der Geiſt unter uns und gebe ſich uns deutlicher zu erkennen. Es ſey nämlich nicht rathſam geweſen, ſo lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und ſo lange die des Sohnes noch nicht angenommen war, die des Geiſtes, wenn man ſich dieſen kühneren Ausdruck erlauben dürfe, noch dazu aufzubürden, damit wir nicht, wie durch Speiſen überladen oder von den Strahlen der Sonne geblendet, auch in Anſehung deſſen, was wir wirklich vermögen, in Gefahr kommen. Deswegen rechnet Gregorius die Lehre vom heiligen Geiſt zu denjenigen Lehren, die von Jeſus ſelbſt noch nicht klar vorgetragen worden ſind, deren volle Erkenntniß nach ſeiner Abſicht erſt allmälig zu Theil werden ſollte, und es gibt demnach, nach Gregorius, ein chriſtliches Gottesbewußtſeyn, das zwar auf der Grundlage der Schrift ſich entwickelt, aber auch ein von der Schrift unabhängiges objectives Wahrheitsprincip in ſich enthalten muß. Dieſes Princip kann, ſofern es als ein das gemeinſame chriſtliche Bewußtſeyn beſtimmendes gedacht wird, nur die kirchliche Tradition ſeyn. Es iſt daher in der Hauptſache daſſelbe, wenn Baſilius der Große, um die Lehre vom heiligen Geiſt auf ihr Princip zurückzuführen, der Schrift die Tradition gegenüberſtellt. Es gebe, ſagt Baſilius, in der Kirche ſowohl Dogmen als Kerygmen, die einen enthalten die geſchriebene Lehre, die andern haben wir aus der apoſtoliſchen Ueberlieferung auf geheime Weiſe erhalten, beide aber haben dieſelbe religiöſe Bedeutung, wie niemand läugnen könne, welcher die Satzungen der Kirche aus eigener Erfahrung kenne. Wenn

10) Eine τελείωσις διὰ τῶν προσδημάτων Orat. XXXI, 26.

wir die ungeſchriebenen Gebräuche als minder bedeutend verwerfen, ſo werde uns bald der weſentliche Inhalt des Evangeliums ſelbſt verloren gehen, und wir werden vom Kerygma nichts mehr haben, als den leeren Namen. Wo denn geſchrieben ſtehe, daß die, welche ihre Hoffnung auf den Namen Chriſti ſezen, mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet werden ſollen, oder daß wir uns beim Gebet nach Morgen zu wenden haben? Oder welcher der Heiligen uns die bei der Feier der Euchariſtie gebräuchlichen Gebete geſchrieben zurückgelaſſen habe? Wir halten uns dabei nicht blos an das in den apoſtoliſchen Schriften und in den Evangelien Erwähnte, ſondern ſezen vorher und nachher ſo manches hinzu, was für das Myſterium von großer Bedeutung ſey, was wir aber doch nur aus der ungeſchriebenen Lehre nehmen. Ebenſo ſey bei der Taufe ſo vieles gebräuchlich, was nur in der verſchwiegenen myſtiſchen Tradition der Väter, die das Heilige der Myſterien, um es nicht in dem geſchriebenen Buchſtaben dem Uneingeweihten kund werden zu laſſen, geheim zu bewahren gewußt haben, auf uns gekommen ſey. Das ſey nun der Grund, warum es auch eine nicht geſchriebene Ueberlieferung gebe, damit nemlich die Kenntniß der Dogmen nicht verſäumt werde und durch Gewohnheit bei der Menge nicht in Verachtung komme. Denn etwas anderes ſey das Dogma, etwas anderes das Kerygma. Das Dogma werde verſchwiegen, die Kerygmen aber ſeyen die öffentlich vorgetragene Lehre. Eine Art von Stillſchweigen ſey auch die Undeutlichkeit, deren ſich die Schrift bediene, um den Sinn der Dogmen mit Rückſicht auf den Nuzen derer, die ſich mit der Schrift beſchäftigen, ſchwer verſtändlich zu machen. Ja ſelbſt das Bekenntniß des Glaubens an den Vater, Sohn und heiligen Geiſt haben wir nicht aus der Schrift. Wenn wir nun nach der Ueberlieferung der Taufe, der Frömmigkeit gemäß, wie wir getauft werden, ſo auch glauben ſollen, und das Bekenntniß nach der Taufe ſich richten muß,

ſo ſollen uns die Gegner zugeben, daß nach derſelben Conſequenz auch die Verehrung nach dem Glauben ſich richten muß. Wenn ſie nun die Weiſe der Verehrung deswegen verwerfen, weil ſie nicht in der Schrift ſich findet, ſo ſollen ſie auch für das Glaubensbekenntniß und für anderes, was in der Kirche gebräuchlich iſt, den Beweis aus der Schrift führen [11]). So wenig will alſo Baſilius die Lehre vom heiligen Geiſt und ſeiner weſentlichen Gleichheit mit dem Vater und Sohn aus dem Grunde, weil ſie nicht mit derſelben Beſtimmtheit in der Schrift enthalten ſey, wie die Lehre von der Gottheit des Sohns, auf irgend eine Weiſe in Zweifel ziehen laſſen. Da die Quelle der chriſtlichen Wahrheit eine doppelte iſt, Schrift und Tradition, ſo iſt aus dem Stillſchweigen der Schrift in Hinſicht der Lehre vom heiligen Geiſt, ſobald nur gewiß iſt, daß ſie weſentlich zum Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns gehört, nur dieß zu ſchließen, daß ſie um ſo gewiſſer zur Tradition zu rechnen iſt. Baſilius ſpricht hiemit im Grunde nur aus, was auch ſchon bei der Lehre von der Homouſie des Sohns vorausgeſezt werden muß. Geht die chriſtliche Speculation über den ausdrücklichen Inhalt der Schrift hinaus, ſo kann ihr objectiver Zuſammenhang mit dem Inhalt der Schrift nur dadurch nachgewieſen werden, daß ſie in dem gemeinſamen chriſtlichen Bewußtſeyn einen feſten Haltpunct für ſich zu gewinnen weiß, und die Speculation iſt ſo durch die Vermittlung der Tradition ſelbſt nichts anderes, als das in ſeiner Entwicklung fortſchreitende, ſich immer mehr erweiternde und in ſich ſelbſt vertiefende Bewußtſeyn von dem objectiven Inhalt der Schrift. Das Geheime der Tradition iſt nur ihr an ſich ſeyender, noch nicht ausgeſprochener Inhalt. Dieſes Verhältniß der Speculation zur Schrift ſezt auch Athanaſius überall voraus, indem er bei aller Freiheit der theologiſchen Speculation ebenſoſehr

11) Baſilius De spiritu sancto c. 27.

nicht blos an der Grundlage der Schrift, ſondern auch an der Identität des traditionellen kirchlichen Bewußtſeyns feſthält.

Aber was iſt denn nun, müſſen wir fragen, das ſpeculative Intereſſe, das die orthodoxen Kirchenlehrer in der Lehre vom heiligen Geiſte zu finden wußten? Daß der heilige Geiſt in dem traditionellen chriſtlichen Bewußtſeyn mit dem Vater und Sohn unmittelbar verbunden iſt, iſt nur das Gegebene, das erſt zum Gegenſtand der denkenden Betrachtung gemacht werden ſoll. Allein dieſe unmittelbare Verbindung des Geiſtes mit dem Vater und Sohn kann an ſich ſchon nur auf einem tiefern Grunde beruhen. Wie der Sohn wegen der Einheit des Logos mit dem Vater nichts Geſchaffenes ſeyn kann, ſo kann auch der Geiſt, der mit dem Sohn ebenſo Eins iſt, wie der Sohn mit dem Vater, kein Geſchöpf ſeyn. Wie die Einheit in der Gottheit nicht beſtehen kann, wenn man den Sohn vom Vater trennt, ſo iſt es nicht mehr dieſelbe, ſich ſelbſt gleiche Dreiheit, wenn man den Geiſt vom Logos trennt, ihn als ein der Gottheit fremdes und von ihr verſchiedenes Weſen in die Reihe der Geſchöpfe ſezt. Denn wie läßt ſich eine Theologie denken, die aus Schöpfer und Geſchöpf beſteht? Entweder iſt alſo keine Trias, ſondern eine Dyas, ſomit Geſchaffenes, Endliches, oder wenn eine Trias iſt, wie ſie denn wirklich iſt, ſo kann man, ohne die Trias zu trennen und aufzulöſen, den Geiſt der Trias nicht mit den Geſchöpfen, die erſt nach der Trias ſind, zuſammenſtellen [12]). Wäre alſo der Geiſt ein Geſchöpf, ſo könnte er nicht mit der Trias verbunden ſeyn, denn die ganze Trias iſt Ein Gott, und ſchon dieß genügt für unſere Erkenntniß, daß der Geiſt kein Geſchöpf ſeyn kann, weil die Trias untrennbar ſich ſelbſt gleich iſt, und daher nichts Fremdartiges in ſich begreifen kann [13]). Wie es daher zum

12) Athanaſius Ep. ad Serap. I, 2.
13) Athanaſius a. a. O. c. 17. 20.

ſoluten Character des Chriſtenthums gehört, daß der Sohn enſo abſolut iſt, wie der Vater, ſo muß auch der Geiſt in ſelben abſoluten Verhältniß zum Sohn und Vater ſtehen [14]), d ſobald nur Ein Glied aus dieſem abſoluten Verhältniß ausgenommen iſt, hört für uns alle Wahrheit und Ge- ißheit auf [15]). Auf dieſelbe Weiſe argumentirt Baſilius [16]) s der Verbindung, in welche der chriſtliche Glaube, der hre des Herrn zufolge, den heiligen Geiſt zu dem Vater und ohn ſezt, um aus dieſer Verbindung den Schluß zu ziehen, iß dem heiligen Geiſt dieſelbe abſolute Würde und Natur kommen müſſe, wie dem Vater und Sohn. Denn was erhaupt einmal verbunden iſt, ſagt Baſilius, muß auch in len Beziehungen verbunden ſeyn, denn es iſt nicht in dem inen verbunden, und in Anderem getrennt, ſondern in der endigmachenden Kraft, durch welche unſere Natur aus m vergänglichen Leben zur Unſterblichkeit erhoben wird, rd die Macht des Geiſtes mit dem Vater und Sohn zu- mmengefaßt, ſo auch in vielen andern Beziehungen, wie dem Begriff der Güte, der Heiligkeit, der Ewigkeit, der leisheit, und überhaupt iſt er unzertrennlich mit ihnen ver- nden in allen auf das Höhere ſich beziehenden Namen. arum nun, wer in ſo vielen erhabenen, Gott zukommenden,

14) Was Athanaſius Ep. ad Serap. II, 7. vom Sohne ſagt, εἰ ἐνόην καὶ ἐγίνωσκον (οἱ αἱρετικοὶ) τὸν χαρακτῆρα τῆ Χριστιανισμῆ, ἂν ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἔλεγον εἶναι κτίσμα, muß auch vom heiligen Geiſt gelten.

15) Ath. Ep. ad Ser. I, 30.: ἀκέτι μία πίστις ἐστὶν, ἀδὲ ἓν βάπτισμα, ἀλλὰ δύο, ἓν μὲν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν, ἕτερον δὲ εἰς ἄγγελον, πίσμα ὄντα, καὶ ἀδὲν λοιπὸν ἀσφαλὲς ἀδὲ ἀληθὲς, ποία γὰρ κοινωνία γενητῷ καὶ δημιργῷ, ἢ ποία ἑνότης τοῖς κάτω κτίσμασι, καὶ τῷ ταῦτα δημιφγήσαντι λόγῳ. Vgl. Baſilius Hom. XXIV. contra Sabell. 7.

16) Epist. CLXXXIX.

Begriffen mit Vater und Sohn verbunden iſt, darf in keiner Hinſicht von ihm getrennt werden. Denn bei den die Idee der göttlichen Natur ausdrückenden Namen gibt es keinen Unterſchied des Beſſern und Schlechtern, ſo daß dem heiligen Geiſte das Schlechtere zuzuſchreiben wäre, während man ihn des Vorzüglicheren für unwürdig halten müßte; alle der Gottheit würdige Gedanken und Namen ſtehen in demſelben Verhältniß der Würdigkeit zu einander, weil ſie ſich auf daſſelbe Subject beziehen, und die Namen gut, weiſe, gerecht, führen immer wieder auf daſſelbe Weſen. Wenn man daher Gott ſagt, ſo bezeichnet man denſelben, welchen man unter den übrigen Namen verſteht. Wenn aber alle Namen, welche von dem göttlichen Weſen ausgeſagt werden, unter ſich gleich viel zur Bezeichnung des Subjects gelten, indem jeder auf ſeine Weiſe unſern Geiſt zu ihm führt, welchen Grund haben wir, andere Namen dem heiligen Geiſt gemeinſchaftlich mit Vater und Sohn einzuräumen und allein die Gottheit ihm abzuſprechen? Entweder muß man ihm auch in dieſem Namen Gemeinſchaft zugeſtehen, oder ſie ihm auch in den übrigen nicht einräumen, denn die übrigen Namen, welche Gott zukommen, ſind nicht geringer, als der Name Gott, welcher viel niedrigeren Weſen gegeben wird [17]). Der Einwendung, daß der Name Gott die Natur bezeichne, der Geiſt aber nicht dieſelbe Natur mit dem Vater und Sohn habe, alſo auch nicht den gemeinſchaftlichen Namen mit ihnen haben könne, ſtellt Baſilius die Frage entgegen, woraus man denn die Verſchiedenheit der Natur erkenne? Wenn die göttliche Natur an und für ſich geſchaut, und was ihr eigenthümlich oder fremd iſt, durch die Erſcheinung aufgefunden werden könnte, hätten wir Worte oder Zeichen zur Erkenntniß des Geſuchten

17) Wie z. B. dem Moſes 2 Moſ. 7, 1. Die Benennung Gott bezeichnet, wie Baſilius ſagt, nur eine ἐξουσία τις εἴτε ἐποπτική εἴτε ἐνεργητική.

nicht nöthig, weil ſie aber erhabener ſey, als daß ſie von den Suchenden begriffen werden könne, ſo müſſe man nothwendig durch die Wirkſamkeit zur Erkenntniß der göttlichen Natur geführt werden. Wenn man daher erkennen würde, daß die Wirkſamkeiten unter einander verſchieden ſeyen, ſo würde man aus der Verſchiedenheit der Wirkſamkeiten auf die Verſchiedenheit der wirkenden Naturen ſchlieſſen können, weil das der Natur nach Verſchiedene unmöglich in der Art und Weiſe ſeines Wirkens zuſammenſtimmen könne, zeige ſich dagegen Eine, in keiner Hinſicht verſchiedene, Wirkſamkeit des Vaters, Sohnes und Geiſtes, ſo müſſe nothwendig aus der Identität der Wirkſamkeit auf die Einheit der Naturen geſchloſſen werden. Nun heilige, erleuchte und tröſte aber zugleich Vater, Sohn und Geiſt, denn niemand werde vorzugsweiſe dem heiligen Geiſt die Macht, zu heiligen, beilegen, wenn er den Erlöſer wegen ſeiner Jünger im Evangelium zu dem Vater ſagen höre: Vater, heilige ſie in deinem Namen! (Joh. 17, 17.) So werde auch alles Uebrige in denen, die deſſen würdig ſeyen, gewirkt vom Vater, Sohn und Geiſt, alle Gnade, Kraft, Leitung im Leben, Troſt, die Verwandlung zur Unſterblichkeit, die Verſetzung in die Freiheit und jedes andere Gute, das uns vom Himmel gegeben werde. Auch die Regierung über uns, ſowohl in der geiſtigen als in der ſinnlichen Schöpfung, ſey nicht ausgeſchloſſen von der Macht und Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, indem ein jeder nach ſeiner Würdigkeit und ſeinem Bedürfniß Hülfe von ihm empfange. Dieſe Gleichheit der Wirkſamkeit des Vaters, Sohnes und Geiſtes zeige deutlich das Identiſche der Natur an, ſo daß, wenn der Name der Gottheit die Natur bezeichne, in Wahrheit auch dem heiligen Geiſt dieſer Name zukomme, und wie Eine Wirkſamkeit des Vaters, Sohnes und Geiſtes, ſo auch Eine Gottheit ſey, bezeichne aber, wie viele annehmen, der Name Gottheit die Natur, ſo ſey, weil wir keinen Unterſchied der Natur finden,

mit Recht eine und dieſelbe Gottheit der heiligen Trias zu behaupten. Es iſt demnach der heilige Geiſt mit demſelben Rechte Gott zu nennen, wie Vater und Sohn, nur hat dieſe Benennung nach der Anſicht des Baſilius deswegen keine beſondere Wichtigkeit, weil der Name Gott keine Bezeichnung der Natur iſt. Die göttliche Natur ſelbſt bleibt bei allen Namen, auf welche die menſchliche Vorſtellungsweiſe kommt, in Anſehung deſſen, was ſie an ſich iſt, unbezeichnet. Wiſſen wir von Gott, daß er ein Wohlthäter und Richter iſt, gut und gerecht und anderes dergleichen, ſo wiſſen wir nur einen Unterſchied in der Art und Weiſe ſeines Wirkens, die Natur des Wirkenden aber erkennen wir dadurch nicht, daß wir uns die Art und Weiſe ſeines Wirkens vorſtellen. Denn wenn einer den Begriff eines jeden dieſer Namen und den Begriff der Natur ſelbſt, auf die ſich dieſe Namen beziehen, beſtimmt, ſo wird die Begriffsbeſtimmung eine verſchiedene ſeyn, was aber ſeinem Begriff nach verſchieden iſt, muß auch ſeiner Natur nach verſchieden ſeyn. Das ſubſtanzielle Weſen ſelbſt iſt etwas ganz anderes, und es iſt noch kein Begriff gefunden, durch welchen es ausgedrückt wird. Die Namen, die ſich darauf beziehen, bezeichnen etwas ganz anderes, ſie ſind nur von einer Wirkung oder irgend einem Vorzug genommen [18]).

Wie es ſich auch mit dieſer Anſicht vom Weſen Gottes verhalten mag, der Hauptſaz iſt, daß der heilige Geiſt in demſelben Sinne Gott iſt, wie der Vater und der Sohn, und wegen der Identität der Wirkſamkeit auch dieſelbe Natur mit ihnen theilt. Iſt aber die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes mit der des Vaters und Sohns identiſch, ſo muß ſie auch denſelben abſoluten Charakter an ſich tragen, der heilige Geiſt muß als göttliches Weſen ein abſolut wirkendes

18) A. a. O. c. 7.

Princip seyn. Diesen Begriff des Geistes hat gleichfalls Basilius näher entwickelt. An sich schon muß man, sagt Basilius, wenn man den Namen des Geistes hört, seine Vorstellung zur höchsten Natur erheben. Der Geist ist ein hegemonisches Wesen, und sein Name drückt unmittelbar das Unkörperliche, Immaterielle, Nichtzusammengesezte aus. Man kann sich daher unter dem Geist kein beschränktes, dem Wechsel und der Veränderung unterworfenes, überhaupt kein creatürliches Wesen denken, sondern, indem man sich zum Höchsten erhebt, was wir mit unserer Vorstellung fassen können, eine rein geistige Substanz, von unendlicher Macht und Größe, frei von jeder Begrenzung der Zeit, mit der reichsten Fülle alles Schönen. Alles, was der Heiligung bedarf, nimmt seine Richtung zu ihm, alles, was der Tugend gemäß lebt, sehnt sich nach ihm, um von seinem Hauche belebt und in seinem Streben nach dem seiner Natur entsprechenden Ziel gefördert zu werden. Er ist das vollendende Prinzip für alles andere, ohne selbst irgend einen Mangel in sich zu haben, er bedarf keines Mittels zur Erhaltung seines Lebens, sondern ist selbst die Quelle des Lebens, er wächst nicht durch allmälige Zunahme, sondern ist an sich vollkommen, in sich selbst gegründet, und überall gegenwärtig, das Prinzip der Heiligung, ein intelligibles Licht, das jedem denkenden Geist die Erkenntniß der Wahrheit als eine von ihm ausgehende Erleuchtung mittheilt, seiner Natur nach unnahbar, aber sich selbst mittheilend aus Güte, einfach seinem Wesen nach, mannigfaltig in der Art und Weise seines Wirkens, ganz jedem gegenwärtig und doch überall ganz, getheilt ohne irgend eine leidentliche Affection, und, so viele auch an ihm theilnehmen, stets unversehrt, gleich dem Sonnenstrahl, welcher nur für den, der ihn gerade genießt, zu seyn scheint, während er Land und Meer erleuchtet und die Luft durchdringt. Alle, die an ihm theilnehmen, genießen ihn nur, soweit es ihre Natur gestattet, nicht, wie er es an

ſich vermögend wäre [19]). Alles dieß dient nur dazu, den Begriff des Geiſtes, ſofern er ein abſolutes Princip iſt, dar-

19) De spiritu sancto c. 9. Es iſt dieß eine der Stellen, in welchen kürzlich A. Jahn (Basilius magnus, plotinizans. Bern 1838.) eine ſehr auffallende Abhängigkeit des Baſilius von den Enneaden Plotins entdeckt hat. Noch wörtlicher und in demſelben Zuſammenhang fortgehend iſt die Uebereinſtimmung zwiſchen dem, am Ende des fünften Buchs gegen Eunomius vom heiligen Geiſt handelnden, Abſchnitt bei Garnier T. I. S. 320. und Ennead. V. Libr. I. c. 1. *Obstupui*, ſagt Jahn in der Beſchreibung der gemachten Entdeckung a. a. O. S. 5., *totam illam* περὶ τῆ πνεύματος *orationculam centonem plotinianum esse intellexi, id est consutam e Plotini disputatione* (a. a. O.) *et ita quidem, ut, quae Plotino de anima mundi deque mundo intelligibili disputantur, ea nonnullis hinc inde omissis, nonnullis etiam e doctrina ecclesiastica admixtis, ad argumentum de spiritu sancto translata sint.* Baſilius beſchreibt auch in dieſer leztern Stelle hauptſächlich die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, ſofern er ein abſolutes, göttliches Princip iſt. Wenn z. B. Plotin von der Seele ſagt (Jahn a. a. O. S. 13.): ἀχ ἡ ψυχὴ ἅτως, ἀδὲ μέρει αὐτῆς ἑκάστῳ κατακερματισθεῖσα μορίῳ ψυχῆς ζῆν ποιεῖ, ἀλλα τὰ πάντα ζῇ τῇ ὅλῃ, καὶ πάρεστι πᾶσα πανταχῆ τῷ γεννήσαντι πατρὸ ὁμοιμένη, καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ κατὰ τὸ πάντη — τὴν δὲ θεοῖς αἰτίαν τῆ θεοῖς εἶναι ἀνάγκη πρεσβυτέραν θεὸν αὐτῶν εἶναι u. ſ. w., ſo ſezt Baſilius dafür: ἀ τὸ πνεῦμα ἅτως, ἀδὲ μέρος αὐτῆ ἑκάστῳ κατακερματισθὲν ζῆν ποιεῖ θείως, ἀλλὰ ἅπαντα ζῇ τῇ ὅλῃ αὐτῆ δυνάμει, καὶ πάρεςι πανταχῆ τῷ ἐκπέμποντι αὐτὸ θεῷ ὁμοιμένον, καὶ κατὰ τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὸ πανταχῆ καὶ ἓν πᾶσιν ὁμοίως εἶναι. — Ἀνάγκη δὲ τὸ θεοῖς αἴτιον τῆ θεὸς εἶναι (um die θεὸς beizubehalten, ſchiebt Baſilius unmittelbar vorher die Stelle Pſ. 82, 6. 50, 1. 84, 7. ein), ὡς γὰρ τὸ τοῖς καυσικοῖς αἴτιον τῆ καυσικὰς εἶναι, ἀνάγκη καυσικὸν εἶναι, καὶ τὸ ἁγίοις αἴτιον τῆ ἁγίης εἶναι, ἀνάγκη ἅγιον εἶναι, ἅτω καὶ τὸ θεοῖς αἴτιον τῆ θεὸς εἶναι, ἀνάγκη θεὸν εἶναι. Mag nun auch vielleicht das fünfte

legen. In derſelben Beziehung erinnert Athanaſius an s Unwandelbare und Unveränderliche des Geiſtes, woraus helle, daß er kein Geſchöpf ſey, und nicht zur Natur der eichfalls veränderlichen Engel gehöre. Die Engel und rigen Geſchöpfe nehmen am Geiſte Theil, und können, oran ſie theilnehmen, wieder verlieren. Der heilige Geiſt immer derſelbe, und gehört nicht in die Claſſe der theil=hmenden Weſen, ſondern es nimmt vielmehr an ihm alles heil, er iſt weſentlich Eins, während dagegen für die eſchöpfe, und insbeſondere die Engel, die Vielheit der ahl characteriſtiſch iſt. Er kann daher nur mit dem Logos, deſſen Weſen die Einheit gehört, und mit Gott, der an ch Eins iſt, weſentlich zuſammengehören, und ſchon hieraus ſt zu ſehen, daß er ſeiner Natur und Subſtanz nach nichts it den Geſchöpfen gemein hat, ſondern weſentlich von hnen verſchieden iſt, und zur Subſtanz und Gottheit des Sohns und ebendeßwegen auch zur heiligen Trias gehört [20]).

Buch gegen Eunomius, wie das vierte, nicht von Baſilius verfaßt ſeyn (ſ. oben S. 365. u. vgl. Jahn a. a. O. S. 3.), merkwürdig bleibt immer, wie Kirchenlehrer dieſer Periode in ſolchen Stellen eines Neuplatonikers einen ihnen ſo zuſagenden Ausdruck ihres chriſtlich-religiöſen Bewußtſeyns finden konnten.

20) Athanaſ. a. a. O. c. 20.: ἓν ἐστι καὶ ἃ πολλὰ ἅδε ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ πνεῦμα. c. 27. vgl. Baſil. De spir. s. c. 18.: ἓν τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον δι' ἑνὸς υἱῆ τῷ ἑνὶ πατρὶ συναπτόμενον καὶ δι' ἑαυτῆ συμπληροῦν τὴν πολυύμνητον καὶ μακαρίαν τριάδα, ἣ τὴν πρὸς πατέρα καὶ υἱὸν οἰκείωσιν ἱκανῶς ἐμφαίνει τὸ μὴ ἐν τῷ πλήθει τῆς κτίσεως τετάχθαι, ἀλλὰ μοναχῶς ἐκφωνεῖσθαι, ἃ γὰρ ἓν τῶν πολλῶν ἐστιν, ἀλλ' ἓν ἐστι. — Τῆς μὲν οὖν κτιςῆς φύσεως τοσοῦτον ἀποκεχώρηκεν, ὅσον εἰκὸς τὸ μοναδικὸν τῶν συςηματικῶν καὶ πληθυσμὸν ἐχόντων· πατρὶ δὲ καὶ υἱῷ κατὰ τοσοῦτον ἥνωται, καθόσον ἔχει μονὰς πρὸς μονάδα τὴν οἰκειότητα.

Es iſt jedoch auch dadurch die trinitariſche Bedeutung des heiligen Geiſtes noch nicht hinlänglich feſtgeſtellt. Iſt er ein abſolutes Princip, wie der Vater und Sohn, ſo folgt hieraus zunächſt nur ſeine Identität mit dieſen beiden, allein in dieſer Identität kommt auch wieder ſein Unterſchied von ihnen in Betracht. Der Unterſchied iſt, wie beim Sohne ſein Gezeugtſeyn, ſo beim Geiſte ſein Ausgang, und durch die eine Beſtimmung wie durch die andere wird in das an ſich unendliche göttliche Weſen das Moment des Endlichen geſezt. Dieſe Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt es, was den Sohn und Geiſt von dem Vater als dem ſchlechthin unendlichen Gott unterſcheidet, aber ebendeßwegen iſt es nun nicht genug, den heiligen Geiſt als abſolutes göttliches Princip aufzufaſſen, ſondern es kommt zugleich auch darauf an, nachzuweiſen, wie er in ſeiner Abſolutheit zugleich ein vom Vater und Sohn unterſchiedenes Princip iſt. Auch über dieſe Frage, deren Löſung das eigentliche Problem der Speculation iſt, fehlt es bei Athanaſius wenigſtens nicht an einzelnen ſpeculativen Andeutungen. Nach Athanaſius verhält ſich der Sohn zum Vater, wie der Lichtglanz zum Licht. Als der Abglanz des Vaters, iſt er mit dem Vater identiſch, ebenſo abſolut als der Vater und doch zugleich ein anderer als der Vater, deſſen Abglanz er iſt. Allein durch die beiden Momente des Lichts und Lichtglanzes ſcheint dieſes Verhältniß ſchon vollendet zu ſeyn und für ein weiteres Moment keine Stelle mehr übrig zu bleiben. Gleichwohl verſucht Athanaſius den Geiſt, als ein drittes Moment hinzuzuſezen, indem er ihn ebenſo als den Abglanz des Sohnes betrachtet, wie der Sohn ſelbſt der Abglanz des Vaters iſt. Der Geiſt verhält ſich überhaupt nach Athanaſius zum Sohne ebenſo, wie ſich der Sohn zum Vater [21]), wie daher der

21) Athanaſius a. a. O. c. 21.: τοιαύτην τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τὸ πνεύματος πρὸς υἱὸν, οἵαν ὁ υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν πατέρα u. ſ. w.

ohn das Bild des Vaters iſt, ſo muß auch der Geiſt das
ild des Sohns ſeyn [22]). Auch dadurch ſind jedoch die drei
omente, um welche es ſich handelt, noch nicht in ein in-
res und weſentliches Verhältniß zu einander gebracht, ſon-
rn es ſteht nur äußerlich Bild neben Bild. Näher kommt
ther Athanaſius dem wahren Begriff der Sache, wenn er
mit Rückſicht auf die Stelle Eph. 4, 6.) den dreieinigen
ott als den über alles, durch alles, und in allem ſeyenden
eſtimmt, und die Vollkommenheit und Einheit der ſich ſelbſt
leichen, mit derſelben abſoluten ſchöpferiſchen Thätigkeit
irkenden Trias darin erkennt, daß der Vater durch den Lo-
os im heiligen Geiſt alles wirkt. Ueber alles iſt Gott als
ater, als Princip und Urquelle, durch alles, durch den
ogos, in allem, im heiligen Geiſt. Darin beſteht die Ein-
eit der heiligen Trias, und ſo erſt iſt ſie nicht blos etwas
ominelles und Vorgeſtelltes, ſondern etwas Wahres und
irkliches. Wie der Vater der Seyende iſt, ſo iſt auch ſein
ogos der überall ſeyende Gott, und auch dem heiligen Geiſt
hlt es nicht an ſeiner eigenen Realität und Subſiſtenz [23]).
uch der heilige Geiſt iſt demnach eine Totalität für ſich,
nd der eigenthümliche Begriff dieſer in ihm ſich darſtellen-
n abſoluten Totalität iſt, daß alles, was vom Vater und
ohn ausgeht, in ihm gewirkt wird. Das iſt (in dieſem
az faßt Athanaſius ſeine Erörterung der Lehre vom heili-
n Geiſt in lezter Beziehung zuſammen) [24]) das ächt trini-

---

22) Ath. a. a. O. c. 20. 24.: *Εἰκὼν τῆ υἱῆ λέγεται καί ἐστι το πνεῦμα* (wofür ſich Athanaſius auf Röm. 8, 29. beruft) *ὁποία ἂν εὐῃ ἡ εἰκών, τοιῆτον ἀνάγκη καὶ τὸν ἧ ἐστιν ἡ εἰκὼν εἶναι.* Was vom Geiſt gilt, gilt auch vom Sohn, aber ebenſo auch umgekehrt.

23) Ath. a. a. O. c. 28.

24) Ath. a. a. O. c. 31.: *Οὐδέν ἐστιν, ὃ μὴ διὰ τῆ λόγη ἐν τῷ πνεύματι γίνεται καὶ ἐνεργεῖται.*

tariſche Verhältniß des Vaters, Sohns und Geiſtes, daß alles, was gegeben wird, in der Trinität gegeben wird, und von dem Einen Gott kommt, ſofern nichts geſchieht, was nicht durch das Wort und im Geiſt geſchieht. Um dieß näher zu beſtimmen, müſſen wir auf das Verhältniß des Sohns zum Vater zurückgehen. Als die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt der Sohn der Erlöſer oder der Vermittler der Geſchöpfe mit dem Schöpfer nur dadurch, daß er in ſeiner Endlichkeit, als der von Ewigkeit gezeugte Sohn, auch der an ſich Unendliche, Abſolute iſt. Auch der Geiſt vermittelt auf dieſe Weiſe, er iſt, wie der Sohn, ein Princip der Lebensmittheilung für die Geſchöpfe, und kann ebendeßwegen nicht ſelbſt ein Geſchöpf ſeyn, weil er uns als Geſchöpf nicht mit Gott vermitteln und in Gemeinſchaft mit der göttlichen Natur bringen könnte [25]). Zugleich muß aber dieſe vermittelnde Thätigkeit des Geiſtes auch wieder eine andere ſeyn, als die des Sohns, ſie kann die des Sohns nur zu ihrer Vorausſezung haben, denn der Geiſt verknüpft ſelbſt erſt die Schöpfung mit dem Logos, im Geiſt verherrlicht der Logos die Schöpfung, und führt die Menſchen, indem er ſie zu Göttern und Söhnen macht, zum Vater, der Geiſt iſt die Salbung und das Siegel, womit der Logos alles ſalbt und verſiegelt [26]). Wie kann nun dieß anders genommen werden, als ſo, daß die an ſich noch objective Vermittlung des Sohns im Geiſt erſt zu einer wahrhaft ſubjectiven wird, die Thätigkeit des Geiſtes erſt die ſubjective

25) Ath. a. a. O. c. 23. 24.

26) Vgl. Athanaſius a. a. O. c. 23. 24. 25.: Ἐν τούτῳ ὁ λόγος τὴν κτίσιν δοξάζει, θεοποιῶν δὲ καὶ υἱοποιῶν προσάγει τῷ πατρί. Τὸ δὲ συνάπτον τῷ λόγῳ τὴν κτίσιν ἂν ἄν εἴη αὐτὸ τῶν πνευμάτων — ἴδιον τῆς τῆ πατρὸς θεότητος, ἐν ᾧ καὶ τὰ γενητὰ ὁ λόγος θεοποιεῖ, ἐν ᾧ δὲ θεοποιεῖται ἡ κτίσις, ἐκ ἂν εἴη ἐκεῖνο αὐτὸ τῆς τῆ πατρὸς θεότητος.

Dispoſition in dem Menſchen bewirkt, durch welche er die Gnade der Erlöſung in ſich aufnehmen und ſich aneignen kann? Iſt daher der Vater das höchſte abſolute Princip, von welchem in lezter Beziehung alles ausgeht, ſo kann zwar alles, was ſich auf die Vermittlung der geſchaffenen Weſen mit dem Schöpfer bezieht, nur durch den Sohn geſchehen, aber im Geiſte erſt, in dem in das Selbſtbewußtſeyn der einzelnen Subjecte eingehenden und in ihnen wirkenden heiligen Geiſt, gelangt die vom Vater und Sohn ausgehende Thätigkeit zu dem Ziel, in welchem ſie ſich mit ihrem Anfangspunct zuſammenſchließt, und die Thätigkeit des Geiſtes iſt es ſo erſt, in welcher die göttliche Dreieinigkeit in ſich vollendet und die vollkommene Identität mit ſich ſelbſt iſt. In dieſem Sinne iſt es zu nehmen, wenn Athanaſius ſagt: Was der Geiſt an die Einzelnen vertheilt, wird vom Vater durch den Sohn gegeben, denn alles, was der Vater hat, hat der Sohn, weswegen, was vom Sohn im Geiſt gegeben wird, ein wahres Geſchenk des Vaters iſt. Ebenſo, wenn der Geiſt in uns iſt, iſt auch der Logos, von welchem wir den Geiſt empfangen, in uns, und ein Logos des Vaters. Denn wo das Licht iſt, iſt auch der Lichtglanz, und wo der Lichtglanz iſt, iſt auch ſeine Wirkung, die lichtglänzende Gnade, denn die Gnade wird trinitariſch gegeben, vom Vater, durch den Sohn und im heiligen Geiſt, und wie die Gnade vom Vater durch den Sohn gegeben wird, ſo kann eine Mittheilung ihres Geſchenks in uns ſtattfinden, außer im heiligen Geiſt. Daraus erhellt, daß die Wirkſamkeit der Trias eine und dieſelbe iſt [27]). Dieſe lebendige Auffaſſung des Trinitätsverhältniſſes, vermöge welcher das Verhältniß des Vaters, Sohns und Geiſtes nicht einzig nur durch den abſtracten Begriff der ἰδιότητες, durch welche die drei Perſonen ſich von einander unterſcheiden, ſondern zugleich nach

27) Ath. a. a. O. c. 30. 31.

den Thätigkeiten beſtimmt wird, durch welche ſie das Endliche, Creatürliche mit dem Abſoluten vermitteln, iſt das ächt Speculative der Lehre des Athanaſius. Das unzertrennliche Ineinanderſeyn der drei Perſonen wird dadurch zu einer lebendigen immanenten Bewegung, in deren Momenten der Eine abſolute Gott ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, und die Einheit der drei Perſonen, das, was ſie zum dreieinigen Gott macht, iſt nichts anderes, als dieſe Vermittlung des Einen mit ſich ſelbſt, die Rückkehr aus den Momenten der Vermittlung zur Einheit mit ſich ſelbſt. Wie alſo der Sohn, nicht blos ſofern er vom Vater gezeugt iſt, ſondern auch ſofern er Schöpfer und Erlöſer iſt, in dieſer Einheit mit ſeinen Werken, der Schöpfung und Erlöſung, als das zweite Glied des trinitariſchen Verhältniſſes gedacht werden muß, ſo kann auch der heilige Geiſt von den Subjecten, in welchen er als der Vermittler der göttlichen Gnade wirkt, nicht getrennt werden, und nur dieß kann als der eigentliche Sinn jener Formel angeſehen werden, wenn das Characteriſtiſche des heiligen Geiſtes darin beſtehen ſoll, daß er der nicht blos durch alles, ſondern in allem ſeyende Gott iſt. In den Subjecten, in welchen der heilige Geiſt wirkt, wird alſo gleichſam der Eine abſolute Gott ſich ſelbſt ſubjectiv. Es iſt ja einer und derſelbe Gott, welcher über alles, durch alles und in allem iſt, und welche vielſagende Andeutung dieſer ſpeculativen Momente, deren entwickelteres Bewußtſeyn wir allerdings mit Unrecht bei Athanaſius und den übrigen Kirchenlehrern vorausſezen würden, liegt auch ſchon in dem Einen, daß der heilige Geiſt als die Vollendung des Trinitätsverhältniſſes betrachtet wird [28])? Denn wie kann er

28) Im Geiſte iſt, wie Athanaſius ſagt a. a. O. c. 25., die τελειοτης τελειοτητων, ohne den Geiſt würde alſo dem Trinitäts-Verhältniß noch ein weſentliches Moment zu ſeiner Vollendung, der Einheit ſeines Begriffs, fehlen. Auch Gregor von Nazianz ſchreibt

s vollendende Princip des Trinitatsverhältniſſes ſeyn, wenn ſes Verhältniß nicht als eine durch verſchiedene Momente

---

dem Geiſte das Moment der Vollendung zu Orat. XXXIV, 8.: *θεὸς ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἵσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ τῷ πατρὶ λέγω, καὶ τῷ υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι*, wobei nur dieß mangelhaft iſt, daß der Sohn blos als Schöpfer und nicht zugleich als Erlöſer genommen wird. In einer andern Stelle faßt derſelbe Gregor das Trinitäts-Verhältniß als ein dreifaches Verhältniß des Geiſtes zu ſich ſelbſt auf. Unſere Sache iſt es, ſagt er Orat. XXIII, 11., *μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἶδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζομένην, ὡς τῷ νῷ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι.* Wie man auch dieſes Verhältniß näher beſtimmen mag, ſo kann doch das *πνεῦμα* zum Unterſchied von dem Anſichſeyn des Geiſtes nur der ſelbſtbewußte für ſich ſeyende Geiſt ſeyn. Ebenſo ſagt Baſilius (De spir. s. c. 16.), die *αἰτία προκαταρκτικὴ* des Geworbenen ſey der Vater, die *δημιουργικὴ* der Sohn, die *τελειωτικὴ* der Geiſt; durch den Willen des Vaters exiſtiren die dienenden Geiſter, durch die Wirkſamkeit des Sohns werden ſie in das Seyn gebracht, und durch die Gegenwart des Geiſtes vollendet. Nicht drei *ἀρχικαὶ ὑποστάσεις* werden hiemit behauptet, noch die Wirkſamkeit unvollkommen genannt, denn Ein Princip des Seyenden ſey, das durch den Sohn ſchaffe und im Geiſt vollende, und weder der alles in allem wirkende Vater habe eine unvollkommene Wirkſamkeit, noch ſey die Schöpfung des Sohns mangelhaft, wenn ſie nicht vom Geiſt vollendet werde: wenn auch der durch den bloßen Willen ſchaffende Vater den Sohn nicht nöthig hätte, ſo wolle er doch durch den Sohn ſchaffen, wie auch der Sohn, ob er gleich keine Mitwirkung bedürfe, durch den Geiſt vollenden wolle. Der Vater befehle, der Logos ſchaffe, der Geiſt befeſtige. Daß der Vater die *ἀρχὴ τῶν πάντων*, der Sohn der *δημιουργὸς τῆς κτίσεως*, das *πνεῦμα* das *τελειωτικὸν τῶν πάντων*, hebt auch Gregor von Nyſſa (De baptismate Christi Op. T. III. S. 372.) hervor. Soſehr die *ἀρχὴ* des Vaters das Ueberwiegende iſt, ſo ſichtbar iſt das Bemühen, dem Sohn und Geiſt die Bedeutung ſelbſt-

ſich bewegende Einheit gedacht wird, und worin anders kann dieſe Bewegung ſelbſt beſtehen, als in dem Fortgang vom Objectiven zum Subjectiven, d. h. zur Subjectivität der vom heiligen Geiſt erfüllten Subjecte, welche die Subjectivität des Geiſtes ſelbſt iſt, ſeine immanente Gegenwart im Selbſtbewußtſeyn des Subjects.

Nach dieſer poſitiven Begründung der orthodoxen Lehre vom heiligen Geiſt können die von den Gegnern gemachten Einwendungen kaum noch in Betracht kommen, doch mögen ſie hier nicht ganz unerwähnt bleiben, da in ihnen, ſo kleinlicht ſie zu ſeyn ſcheinen, doch immer wieder das Moment, das das eigentliche Problem der Speculation iſt, hervortritt. Das wichtigſte Argument dieſer Art, in welchem der Scharfſinn der Gegner die möglichen Einwendungen in ihrer äuſſerſten Spize zuſammenfaßte, iſt folgendes: Wenn der Geiſt kein Geſchöpf iſt, noch einer der Engel, ſondern vom Vater ausgeht, ſo muß auch er ein Sohn ſeyn, und es ſind demnach in der göttlichen Trinität zwei Brüder, der Geiſt und der Logos. Iſt aber der Geiſt der Bruder des Logos, wie kann der Logos der Eingeborene ſeyn, oder warum ſind ſie nicht gleich, indem der eine nach dem Vater, der andere nach dem Sohn iſt? Und wenn er aus dem Vater iſt, warum wird nicht auch von ihm geſagt, er ſey gezeugt, und er ſey Sohn, ſondern nur, daß er der heilige Geiſt iſt? Iſt er aber der Geiſt des Sohns, ſo iſt ja der Vater der Großvater des heiligen Geiſtes [29]). So

ſtändiger Momente zu geben. Was der Vater an ſich iſt, der Sohn im Realen, iſt im Geiſt auf ideelle Weiſe: es vollendet ſich in ihm die Reihe des Ganzen, weil es nicht blos ein objectiv Seyendes, ſondern auch ein ſubjectiv Gewußtes iſt. Dieß ſcheint der hier zu Grunde liegende, aber noch nicht weiter entwickelte, Gedanke zu ſeyn.

29) Athanaſius a. a. O. c. 15. Dieſelbe Einwendung, die überhaupt die Arianer und Semiarianer ſehr häufig vorgebracht

ſſerlich und nichtig ſolche Einwendungen ſind, ſo ſchwer
ch ſie doch zu widerlegen, ſobald man ſich nicht auf den
eculativen Standpunct zu ſtellen weiß. Denn wenn Atha-
ſius erwiedert, daß man menſchliche Verhältniſſe nicht auf
e göttliche Natur übertragen dürfe, daß in der heiligen
rias nur Ein Vater ſey, und nur der Vater eines einzigen
ohns, daß der Vater nie Sohn, der Sohn nie Vater ſeyn
nne, u. ſ. w., ſo iſt hiemit eigentlich nichts geſagt, und
s iſt an ſich kein Grund davon einzuſehen, warum, wenn
an doch einmal, ſey es auch nur bildlich, menſchliche Ver-
ältniſſe dieſer Art auf Gott angewendet werden, dieß nur
erade auf dieſe Weiſe geſchehen ſoll. Ebenſowenig kann ge-
ügen, was Gregorius von Nazianz den Gegnern entgegen-
ält [30]): Wir geben die Eintheilung zwiſchen dem Unge-
eugten und Gezeugten, als ob es kein drittes mehr gebe,
ar nicht zu, denn wo willſt du das, was die heilige Schrift
s Ausgehende nennt, hinſezen, welches doch offenbar zwi-
hen deiner Eintheilung in der Mitte liegt, und von einem
öſſern Theologen, als du biſt, nemlich von dem Erlöſer
lbſt, eingeführt iſt, du müßteſt denn jene Stelle (Joh. 15, 26.)
s deinen Evangelien ausgeſtrichen haben. Der heilige
eiſt nun, ſofern er vom Vater ausgeht, iſt kein Geſchöpf,
fern er nicht gezeugt iſt, nicht Sohn, und ſofern er zwi-

haben ſcheinen (vgl. Ath. Ep. ad Serap. IV, 1.), lautet bei Gregor von Naz. Orat. XXX, 7. ſo: Der heilige Geiſt iſt entweder ungezeugt, oder gezeugt, iſt er ungezeugt, ſo haben wir zwei anfangsloſe Weſen, iſt er aber gezeugt, ſo muß er es entweder vom Vater oder vom Sohn ſeyn, iſt er es vom Vater, ſo gibt es zwei Söhne Gottes und Brüder, oder du erdichteſt mir vielleicht gar Zwillinge, oder einen ältern und einen jüngern, da du ſo am Körperlichen hängſt, iſt er es aber vom Sohne, ſo haben wir ja offenbar, ſagſt du, auch einen Gott den Enkel.

30) Orat. XXXI, 7.

ſchen ungezeugt und gezeugt in der Mitte ſteht, Gott. Auch dadurch iſt die Sache nicht erledigt, ſondern nur weiter zurückgeſchoben. Geht man auf den Unterſchied der ἰδιότητες zurück, um den Grund, warum der Geiſt nicht auch Sohn iſt, darin zu finden, daß nur vom Sohne das Gezeugtſeyn, vom Geiſte aber das Ausgehen prädicirt wird, ſo fragt ſich ja vielmehr, ob dieſer Unterſchied mit Recht gemacht wird, ob nicht beides der Sache nach zuſammenfällt, und demnach der Geiſt ebenſo gut als Sohn anzuſehen iſt, wie der Sohn ſelbſt. Denn was fehlt, kann man mit den Gegnern weiter ſagen, dem heiligen Geiſt, um Sohn zu ſeyn? Würde ihm nicht etwas fehlen, ſo wäre er Sohn. Antwortet man mit Gregorius von Nazianz [21]): „wir ſagen nicht, daß ihm etwas fehle; denn Gott fehlt nichts, ſondern die Verſchiedenheit der Offenbarungsart und des wechſelſeitigen Verhältniſſes erzeugt auch eine verſchiedene Benennung: dem Sohn mangelt nichts, um Vater zu ſeyn, denn das Sohnſeyn iſt kein Mangel, aber er iſt deßhalb doch nicht Vater;“ ſo kommt demnach alles darauf an, dieſe Verſchiedenheit der Offenbarung des göttlichen Weſens im Vater, Sohn und Geiſt, und die Art und Weiſe ihres Wirkens näher zu beſtimmen, wie kann aber dieß anders geſchehen, als durch die angedeuteten ſpeculativen Momente? Iſt der Geiſt zwar derſelbe abſolute Gott wie der Sohn, aber in ſeiner Abſolutheit auch wieder vom Sohn unterſchieden, ſo kann dieß nur ſo gedacht werden, daß der Geiſt zwar wie der Sohn ein Moment der Vermittlung des abſoluten Gottes mit ſich ſelbſt iſt, der eine aber objectiv iſt, was der andere ſubjectiv iſt. Der Eine abſolute Gott iſt daher ſowohl Object als Subject; und ſo wenig der Unterſchied des Objectiven und Subjectiven aufgehoben werden kann, ſo wenig kann auch der Geiſt mit dem Sohn ſchlechthin Eins ſeyn. Auf dieſe Weiſe iſt zwar jeder

31) Orat. XXXI, 9.

s Moment eine Totalität für ſich, aber gleichwohl auch wie-
r nur ein einzelnes beſtimmtes Moment der erſt in allen
lomenten zuſammen ſich in ſich ſelbſt vollendenden abſoluten
inheit, und der Unterſchied des Einen vom Andern iſt nicht
n Mangel, ſondern nur der nothwendige Unterſchied der
lomente des in ſeiner immanenten Bewegung ſich in ſich
lbſt ſpaltenden, aber auch in allen ſeinen Momenten mit
h ſelbſt identiſchen Begriffs.

Die Lehre der Gegner ergibt ſich aus dem bisherigen
n ſelbſt. Die Arianer und Semiarianer ſtimmten darin
ſammen, daß der Geiſt nur ein Geſchöpf ſey. Wie beide,
s Gegner der Homouſie, den Sohn vom Vater trennten, ſo
tten ſie auch in Anſehung des Geiſtes das gleiche Intereſſe,
r den Unterſchied feſtzuhalten und den Geiſt nicht blos
m Vater, ſondern auch dem Sohn unterzuordnen. Daß
r Geiſt in dem trinitariſchen Verhältniß in jedem Fall der
rdnung nach der dritte iſt, galt ihnen als ein Beweis
für, daß er auch ſeiner Natur nach unter dem Vater
d Sohn ſtehe [82]). Doch ſollte er, obgleich nur ein Ge-

---

2) Nach Baſilius De spir. s. c. 2. ſtellte Aëtius in einem ſeiner Briefe die Behauptung auf: τὰ ἀνόμοια κατὰ τὴν φύσιν ἀνομοίως προφέρεσθαι, καὶ ἀναπάλιν τὰ ἀνομοίως προφερόμενα ἀνόμοια εἶναι κατὰ τὴν φύσιν. Er berief ſich dafür auf die Stelle 1 Cor. 8, 6.: ὡς ἂν ἔχωσιν αἱ φωναὶ πρὸς ἀλλήλας, οὕτως ἔχουσι, φησὶ, καὶ αἱ δι' αὐτῶν σημαινόμεναι φύσεις, ἀνόμοιον δὲ τῷ ἐξ οὗ τὸ δι' οὗ, ἀνόμοιος ἄρα καὶ τῷ πατρὶ ὁ υἱός. Dem heiligen Geiſt kommt das ἐν ᾧ zu. Das ἐξ οὗ bezeichne den Schöpfer, das δι' οὗ den Diener, oder das Organ, und das ἐν ᾧ die Zeit, oder den Ort, ἵνα μηδὲν μὲν ὀργάνῳ σεμνότερος ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων νοῆται, μηδὲν δὲ τῆς ἀπὸ τόπου ἢ χρόνου συνεισφορᾶς εἰς τὰ ὄντα πλεῖον φαίνηται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παρεχόμενον. Vgl. c. 4.: Τῷ μὲν υἱῷ κατὰ τὴν ἐκείνων νομοθεσίαν τὴν τῆ ὀργάνῳ προσηγορίαν τῷ δὲ πνεύματι τὴν τῆ τόπου. Damit wollen ſie ſagen: ἄλλη φύσις αἰτίου, καὶ ἄλλη τόπου· ἀλλότριος ἄρα κατὰ τὴν φύσιν ὁ

ſchöpf des Sohns, auf den Befehl des Vaters hervorgebracht, wenigſtens das erſte der Geſchöpfe des Sohns ſeyn. Wenn ihm auch, ſagt Eunomius, die Gottheit fehle, und die ſchöpferiſche Kraft, ſo ſey er dagegen das Princip der Heiligung und der Lehre. Auch er ſey nur Einer und der Erſte und Einzige, und übertreffe alle Geſchöpfe des Sohns, dem Weſen und der weſentlichen Würde nach, als das erſte und trefflichſte, größte und ſchönſte Werk des Eingeborenen.

υἱὸς τῷ πατρὶ, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄργανον τῷ τεχνίτῃ, ἄλλότριον δὲ καὶ τὸ πνεῦμα, καθόσον κεχώρισται τόπος ἢ χρόνος τῆς τῶν ὀργάνων φύσεως, ἢ τῆς τῶν μεταχειριζομένων αὐτά. Actius wollte, wie es ſcheint, durch dieſe Beſtimmung, der heilige Geiſt ſey der Ort, nur die Unterordnung deſſelben unter den Sohn und Vater ausdrücken. Daß ſich an ſich auch ein ganz richtiger, dem nicäniſchen Dogma entſprechender Sinn damit verbinden läßt, zeigt Baſilius De spir. s. c. 26.: ὁ δὲ παράδοξον μὲν εἰπεῖν, ἀληθὲς δὲ ἐδενὸς ἔλαττον, ὅτι καὶ ὡς χώρα τῶν ἁγιαζομένων πολλάκις τὸ πνεῦμα λέγεται καὶ φανήσεται, ἅτε ἔτος ὁ τρόπος κατασμικρύνων τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ μᾶλλον δοξάζων. Unmittelbar zuvor ſagt Baſilius: καὶ ὡς μέρη δὲ ἐν ὅλῳ οἱ καθ' ἕνα ἐσμὲν ἐν τῷ πνεύματι, ὅτι οἱ πάντες ἐν ἑνὶ σώματι εἰς ἓν πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν. Der heilige Geiſt wäre demnach der Ort für die geiſtigen Subjecte, oder die Einheit derſelben. Eunomius ſagt in ſeinem Apologeticus c. 25. über den heiligen Geiſt: τρίτον ὂν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὴν τάξιν, ἐκ ἂν πρῶτον εἴη τὴν φύσιν, ὅπερ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πατήρ. Ἡ γὰρ ἂν εὐηθὲς καὶ περιττὸν, τὸν αὐτὸν πρὸ μὲν πρώτην ποτὲ δὲ τρίτην ἔχειν χώραν ἔν τε ἄμφω εἶναι τό τε προσκυνούμενον καὶ ἐν ᾧ προσκυνεῖται. Deutlich habe der Erlöſer ihn von ſich unterſchieden, wenn er ſagte, er ſolle geſendet werden zur Belehrung und Erinnerung für die Apoſtel. Οὐδέτερον μὲν ἀριθμῷ παρὰ τὸν θεὸν, ἀγεννήτου δὲ, εἷς γὰρ καὶ μόνος ἀγέννητος, ἐξ οὗ τὰ πάντα γέγονεν, ἢ ἄλλο μὲν παρὰ τὸν υἱὸν, γέννημα δὲ, εἷς γὰρ καὶ μονογενὴς ὁ κύριος ὑμῶν, δι' οὗ τὰ πάντα, ἀλλὰ τρίτον καὶ φύσει καὶ τάξει, προστάγματι τῷ πατρὸς, ἐνεργείᾳ δὲ τῷ υἱῷ γενόμενον.

Er wende alle Kraft und Lehre an, wie es dem Sohn gut ſcheine, denn er ſey von ihm geſandt, und empfange von ihm, und verkündige denen, die erzogen werden ſollen, und er ſey der Führer zur Wahrheit, heiligend die Heiligen, einweihend die zum Myſterium Hinzutretenden, mittheilend auf den Wink deſſen, welcher Gnade verleiht. Er unterſtüze die Glaubigen in der Erkenntniß und Betrachtung der Gebote, helfe den Betenden, leite zu dem, was nüzlich ſey, und ſtärke zur Frömmigkeit, erleuchte die Seele mit dem Lichte der Erkenntniß, reinige die Gedanken, vertreibe die Dämonen, heile die Kranken, ſtelle die Schwachen wieder her, führe die Irrenden zurück, tröſte die, die in Gefahr ſind, richte die Klagenden auf, erquicke die Leidenden, unterſtüze die Kämpfenden, ermuthige die Zagenden, ſorge für alle, und wende alle Sorgfalt und Vorſicht an zur Förderung der Wohlwollenden und zum Schuz der Glaubigen [33]). Auch Eunomius will demnach den heiligen Geiſt nicht zu tief unter den Vater und Sohn herabſezen. Bei aller Unterordnung unter den Sohn und bei aller Abhängigkeit von ihm ſollte er gleichwohl auch wieder ein auf eigenthümliche Weiſe wirkendes und in gewiſſem Sinne ſelbſtſtändiges Princip ſeyn. Allein es zeigt ſich uns auch hierin nur der der arianiſchen Lehre eigene Mangel an innerer Haltung. Auf der einen Seite ſollen Vater, Sohn und Geiſt mit aller Schärfe der logiſchen Unterſcheidung als weſentlich verſchiedene Naturen von einander getrennt, auf der andern als ungverbundene Glieder eines und deſſelben trinitariſchen Verhältniſſes unter der Einheit deſſelben Begriffs zuſammengefaßt werden. Während ſo die ganze Tendenz des Syſtems dahin geht, den Sohn und Geiſt in das Verhältniß der ſtrengſten Unterordnung zu dem Vater zu ſezen, ſpricht ſich doch zugleich das entgegengeſezte Intereſſe aus, dem Sohn

33) Apolog. c. 25. Expos. fidei c. 3.

und Geiſt eine eigene, von der creatürlichen Welt verſchiedene, Sphäre zu ſichern. Hiemit wird aber in Hinſicht des Verhältniſſes des Sohns und Geiſtes zum Vater ebenſowohl zu viel als zu wenig behauptet, und es fehlt der ganzen Vorſtellungsweiſe in der einen Beziehung wie in der andern die befriedigende Einheit des Begriffs. Gehört nicht blos der Sohn, ſondern auch der heilige Geiſt, als ein dem Sohne untergeordnetes Geſchöpf, gleichwohl mit dem Vater unzertrennlich zuſammen, ſo läßt ſich kein Grund davon denken, warum das Trinitätsverhältniß gerade mit dem heiligen Geiſte begrenzt, und nicht vielmehr auch auf die unbeſtimmte Vielheit der übrigen Geiſter ausgedehnt werden ſoll. Das Gottesbewußtſeyn verliert ſeinen beſtimmten weſentlichen Inhalt, ſobald der Unterſchied des Endlichen und Unendlichen, des Geſchaffenen und Ungeſchaffenen, der zahlloſen endlichen Geiſter und des Einen abſoluten Geiſtes zu einem völlig flieſſenden wird [34]). Wird dagegen von der arianiſchen und ſemiarianiſchen Lehre der weſentliche Unterſchied geltend ge-

---

34) Dieſe ganz gegründete Einwendung macht Athanaſius Ep. I. ad Serap. c. 29. gegen die arianiſche oder ſemiarianiſche Lehre: *Ποία ὑμῖν τόλμα καὶ ἀπροσεξία, ὅτι τὸν πατέρα καὶ τὸν τὸν λόγον εἰς τὰ κτίσματα κατάγετε, καὶ πάλιν τὸ κτίσμα συνεξαΐτε τῷ θεῷ; τοῦτο γὰρ ποιεῖτε φαντάζόμενοι περὶ τῶ πνεύματος ὡς κτίσματος καὶ συντάσσοντες αὐτὸ εἰς τὴν τριάδα. Τί δὲ καὶ τὸ μανιῶδες ὑμῶν, ὥστε φρονεῖν ἀδικίαν κατὰ τῶ θεῶ, ὅτι μὴ πάντα ἄγγελοι, ἢ πάντα τὰ κτίσματα, ἀλλ' εἷς ἐκ τούτων συναριθμεῖται τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ αὐτῶ; ἔδει γὰρ καθ' ὑμᾶς, ἅπαξ ἄγγελα καὶ κτίσματος ὄντος τὸ πνεύματος καὶ συντασσομένο εἰς τριάδα, μὴ ἕνα ἀλλὰ πάντας τὸς κτισθέντας ἀγγέλος συντάσσεσθαι ταύτῃ, καὶ μηκέτι τριάδα, ἀλλὰ πληθύν τινὰ θεότητος ἀναρίθμητον εἶναι, ἵνα καὶ ἡ ἐν τούτῳ πάλιν δοκοῦσα τελείωσις ὑμῶν γίνεσθαι, διαμεμὴ ὧδε κἀκεῖσε, ἀβέβαιος τῇ ποικιλίᾳ γένηται. Τοιαῦτα γὰρ τὰ τέλη ὑμῶν τε καὶ τῶν Ἀρειανῶν λογιζομένων κατὰ τῆς θεότητος καὶ τῇ κτίσει λατρευόντων παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα θεόν.*

nacht, welchen ſie zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt feſtſezt, muß man fragen, welches Intereſſe ſie überhaupt haben nun, ein Verhältniß, welchem ſie keine reelle Bedeutung zu eben im Stande iſt, gleichwohl dem Namen nach feſtzuhalm? Die im Begriffe des Trinitätsverhältniſſes liegende inheit tritt auf dieſe Weiſe nothwendig zurück, und es fällt lles Gewicht nur auf die Seite des Unterſchieds. Die arimiſche Lehre vom heiligen Geiſt hat daher nur die Bedeung, daß ſich an ihr die dem Arianismus überhaupt eigene naliſtiſche Weltanſicht noch beſtimmter herausſtellt. Der heiige Geiſt ſoll zwar als Geſchöpf des Sohns von dem Sohn unterſchieden werden, aber welches Moment hat dieſer Unterſchied, wenn doch beide, der Sohn und der Geiſt, in demſelben Begriffe des Geſchöpfs wiederum zuſammenfallen? Und wenn die ſemiarianiſche Lehre den Vater vom Schöpfer unterſcheidet, um den Sohn auf den Begriff des Vaters, den Geiſt auf den Begriff des Schöpfers zu beziehen, und den Geiſt wegen der ihm fehlenden Weſensähnlichkeit dem erſtern nachzuſezen, ſo würde dieſe Unterſcheidung nur dann von Gewicht ſeyn, wenn ſie ſpeculativ begründet wäre, aber auf dieſem Wege müßte ſich zugleich ergeben, daß der Geiſt, deßwegen darum weil er Geiſt iſt, dem Vater als dem höchſten abſoluten Geiſt, nicht als ein ihm fremder, weſentlich von ihm verſchiedener, gegenübergeſtellt werden kann. Daher kann hier nur der von Athanaſius aufgeſtellte Grundſaz gelten, daß der Trinität, wofern anders ihr Begriff nicht völlig richtig und inhaltsleer werden ſoll, nichts Fremdartiges beigemiſcht werden kann, daß ihr wahrer weſentlicher Begriff, die dem chriſtlichen Gottesbewußtſeyn allein entſprechende abſolute Idee, nur ihre weſentliche Identität mit ſich ſelbſt iſt [35]).

35) Athanaſius a. a. O. VI. 20.: Τίς οὕτω τολμηρὸς, ὡς εἰπεῖν ἀνό-

Dieſelbe innere Conſequenz der Sache, welche der nicäniſch-athanaſianiſchen Lehre von der Homouſie des Sohns zulezt nothwendig den Sieg über die in ſich ſelbſt haltungsloſe, dem abſoluten Standpunct des chriſtlichen Bewußtſeyns widerſtreitende arianiſche Lehre verleihen mußte, führte auch in Anſehung der Lehre vom heiligen Geiſte von ſelbſt das Reſultat herbei, daß ſeine Homouſie mit dem Vater und Sohn als öffentlich ausgeſprochenes Dogma der Kirche ſanctionirt wurde. Es geſchah dieß zuerſt auf der von Athanaſius nach ſeiner Rückkehr aus der Verbannung im J. 362 zu Alexandrien gehaltenen Synode. Um denjenigen, welche die arianiſche Partei verlaſſen und zur nicäniſchen übertreten wollten, ihre Vereinigung mit derſelben zu erleichtern, wurde feſtgeſezt, man ſolle von ihnen nichts weiter verlangen, als daß ſie die arianiſche Häreſe anathematiſiren und ſich zu dem von den Vätern in Nicäa bekannten Glauben bekennen, nur ſollten ſie zugleich das Anathema auch über diejenigen ausſprechen, welche ſagen, der heilige Geiſt ſey ein Geſchöpf und getrennt von dem Weſen Chriſti. Denn dann erſt ſage man ſich wahrhaft von der verabſcheuungswürdigen Häreſe der Arianer los, wenn man die heilige Trias nicht trenne, und nicht ſage, daß in ihr ein Geſchöpf ſey. Denn diejenigen, welche zwar den in Nicäa bekannten Glauben ausſprechen, aber ſich herausnehmen, vom heiligen Geiſte blasphemiſch zu reden, läugnen zwar den Worten nach die arianiſche Häreſe, halten ſie aber in ihrem Sinne feſt. Die Mitglieder jener Synode vereinigten ſich daher in der Erklärung, es ſey eine heilige Trias anzuerkennen und Eine Gottheit und Ein Princip, und der Sohn ſey gleichen Weſens mit dem Vater, wie die Väter gelehrt haben, und der heilige Geiſt ſey kein Geſchöpf und dem Weſen des Sohns

---

μοιον, καὶ ἑτεροφυῆ τὴν τριάδα πρὸς ἑαυτήν, ἢ ἀλλοτριούσιον τῶ πατρὸς τὸν υἱὸν, ἢ ξένον τὸ πνεῦμα τῶ υἱῶ;

d Vaters nicht fremd, ſondern unzertrennlich mit ihm ver-
nden [36]). Nachdem auch einige abendländiſchen Synoden
ie unter dem römiſchen Biſchof Damaſus im J. 370 in
om gehaltene und die illyriſche im J. 375) die Homouſie
s Geiſtes mit dem Vater und Sohn ausgeſprochen hatten,
irte die zweite ökumeniſche Synode zu Conſtantinopel im
. 381 die Lehre vom heiligen Geiſte durch den Zuſaz, wel-
en ſie zu den Worten des nicäniſchen Symbols: καὶ εἰς
ὸ ἅγιον πνεῦμα machte: τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ
ῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμ-
ροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν
ροφητῶν.

Sechstes Kapitel.

Die Lehre des Marcellus und Photinus.

Während die beiden Hauptparteien des arianiſchen Strei-
s, die Arianer und Athanaſianer, darüber ganz mit einan-
r einverſtanden waren, daß der Sohn nicht als bloße
raft und Eigenſchaft, ſondern nur als eigene Hypoſtaſe ge-
cht werden könne, und der Streit nur das Verhältniß des
ohns zum Vater betraf, ob es als Identität oder Unter-
ɔnung zu beſtimmen ſey, fand gleichwohl auch die früher
rch Sabellius und Paulus von Samoſata repräſentirte
ſicht neue Vertheidiger in dem Biſchof Marcellus von An-
:a und dem Biſchof Photinus von Sirmium. Aber auch
t wußte ſich dieſe Lehrweiſe, obgleich ſie aufs neue in der
:ſtalt einer wohldurchdachten Theorie auftrat, nicht mit
ſerm Erfolg geltend zu machen. Die Perſönlichkeit des

---

5) Vgl. Athanasii Epist. ad Rufinianum in der Benedict. Ausg. der Werke des Athanaſ. T. I, 2. S. 963. und den Tomus ad Antiochenos a. a. O. S. 771. c. 3. 5.

Sohns ſtund im dogmatiſchen Bewußtſeyn der Zeit ſchon zu feſt, als daß hierüber auch nur ein weiter um ſich greifender Streit entſtehen konnte.

Marcellus [1]), welcher ſich auf der Synode in Nicäa neben Athanaſius als eifriger Verfechter der Homouſie des Sohns ausgezeichnet hatte, ſchrieb bald nachher ein ausführliches Werk gegen den Arianer Aſterius, in welchem er eine Anſicht vortrug, die ihm nicht nur von Seiten der orientaliſchen Biſchöfe, die ſich im J. 336 zu Conſtantinopel verſammelten, das Abſezungsurtheil zuzog, ſondern auch von den Anhängern des nicäniſchen Symbols immer weniger als der wahre Ausdruck ihrer Lehre anerkannt wurde. In der That weicht ſie wenigſtens von dem athanaſianiſchen Lehrbegriff ſo bedeutend ab, daß ſich kaum glauben läßt, Marcellus habe blos im Eifer der Beſtreitung des Arianismus dieſe divergirende Richtung genommen. Gerade der Punct, welchen Athanaſius vor allem feſthält, um ſeine Lehre gegen die ihr vom Sabellianismus drohende Gefahr ſicher zu ſtellen, die Identität der beiden Begriffe Sohn und Logos, iſt von Marcellus völlig aufgegeben. Seine ganze Lehre beruht weſentlich darauf, daß er die beiden Begriffe Sohn und Logos trennte und für völlig verſchieden erklärte. Vor der Menſchwerdung, behauptete er, könne von keinem Sohn Gottes, ſondern nur von dem Logos die Rede ſeyn. An ſich ſey der Logos nur Logos, dieß nur iſt ſein eigentlichſter, der ſeinem ewigen Seyn allein adäquate Name [2]). So viele

1) Vgl. Kloſe, Geſchichte u. Lehre des Marcellus und Photinus. Hamb. 1837.

2) Euſebius Contra Marc. II, 1.: μήτε εἶναι, μήτε προϋφεστάναι, μήτε ὅλως πώποτε υἱὸν ὑπάρξαι τῷ θεῷ πρὸ τῆ τεχθῆναι διὰ τῆς παρθένε δοξάζων, αὐτὸν δε μόνον λόγον φάσκων u. ſ. w. II, 2.: καὶ μανθανέτω τοίνυν θεῦ λόγον ἐληλυθέναι, ἢ λόγον καταχρηστικῶς ὀνομασθέντα, ὡς αὐτοί φασιν, ἀλλ' ἀληθῶς ὄντα λόγον. De eccles.

amen auch Chriſtus nach der Annahme des Fleiſches habe, müſſe doch von allen andern als erſter Name der Name gos unterſchieden werden, wie Johannes im Eingange ſeis s Evangeliums ſage, daß im Anfang der Logos war, hts anderes alſo als Logos ſey er urſprünglich geweſen [3]). eswegen nenne ſich auch Chriſtus nicht Sohn Gottes, ſonrn Menſchen-Sohn, um durch dieſe Benennung anzuzeiu, daß der von dem Logos angenommene Menſch erſt rch dieſe Gemeinſchaft mit ihm Sohn Gottes werde [4]). n ſich iſt alſo nur der Logos, und zwar ewig und ungegt. Die Ewigkeit des Logos iſt ein Hauptpunct der Lehre s Marcellus, wofür er ſich beſonders auf den Eingang s Evangeliums des Johannes berief, welcher in ſeinen drei rallelen Säzen, daß der Logos im Anfang war, daß er i Gott war, und daß er Gott war, die Ewigkeit des Los auf ſtärkſte bezeuge [5]). Wie verhält ſich aber dieſe

---

theol. 1, 18.: ὥςε πανταχόθεν ἐστὶ δῆλον, μηδὲν ἕτερον τῇ ἀϊδιότητι τῶ λόγῳ ἁρμόττειν ὄνομα, ἢ τοῦτο.

3) Euſ. de eccl. theol. I, 18.

4) Euſ. de eccl. theol. I, 16. — ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας υἱὸν θεῦ γενέσθαι κατασκευάσῃ.

5) C. Marc. II, 2.: Οὐ μιᾷ μαρτυρίᾳ χρώμενος τὴν ἀϊδιότητα τῶ λόγῳ σημαίνει. Doch fand er in dieſen drei Säzen auch wieder verſchiedene Begriffe ausgedrückt: ἵνα ἐν μὲν τῷ φῆσαι· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, δεῖξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ τὸν λόγον (ἀρχὴ γὰρ ἁπάντων τῶν γεγονότων ὁ θεὸς, ἐξ οὗ τὰ πάντα) ἐν δὲ τῷ· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον, πάντα γὰρ δι᾽ αὐτῆ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτῆ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ἐν δὲ τῷ θεὸν εἶναι τὸν λόγον εἰρηκέναι, μὴ διαιρεῖν τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ὁ λόγος τε ἐν αὐτῷ, καὶ ἅτος ἐν τῷ λόγῳ, ἐν ἐμοὶ γὰρ, φησὶν, ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. Alſo der Logos als immanentes, als wirkendes, und inſofern von Gott unterſchiedenes und in dieſem Unterſchied mit Gott wieder identiſches Princip.

Ewigkeit oder das Anſichſeyn des Logos zu dem abſoluten Weſen Gottes? Euſebius tadelt an Marcellus, daß er die Ewigkeit des Logos in einem Sinne gelehrt habe, welcher mit der Einheit des Princips ſtreite. Er habe nicht bedacht, daß, wenn der Logos ewig oder ungezeugt ſey und doch zugleich ein anderer als Gott, zwei ewige Weſen neben einander ſeyen, der Logos und Gott [6]). Dieſe Beſchuldigung iſt inſofern nicht ganz ungegründet, ſofern Marcellus wirklich von Gott und dem Logos als zwei verſchiedenen Weſen ſpricht, und den Logos auch in ſeinem Anſichſeyn als für ſich beſtehendes Subject Gott gegenüberſtellt [7]). Allein Marcellus hielt ſtreng an der Einheit Gottes feſt und die Ewigkeit des Logos ſollte nichts anders ſeyn, als das Ineinanderſeyn Gottes und des Logos. Der Logos iſt mit Gott auf ewige Weiſe zuſammen und in der Einheit des Weſens verbunden, ſo daß der Logos im Vater und der Vater im Logos iſt [8]). Schon dieſe Stellung des Logos zum Vater erlaubt nicht wohl, der gewöhnlichen Meinung beizuſtimmen, daß Marcellus den Sohn und den Geiſt nur als göttliche Kräfte betrachtet habe, noch weniger kann er ſich das Verhältniß des Vaters, Sohns und Geiſtes ſo gedacht haben, daß ſie als drei einander durchaus coordinirte Perſonen oder Hypoſtaſen die Monas ausmachen [9]). Ohne Zweifel wollte

6) Euſ. de eccles. theol. II, 12.

7) Wie z. B. wenn er von einer eigenen Herrlichkeit des Logos ſpricht: εἶχεν ἣν τὴν οἰκείαν δόξαν ὁ λόγος, ὢν ἐν τῷ πατρί. Euſ. c. Marc. II, 2.

8) Euſ. de eccl. theol. I, 5.: θεὸν γὰρ ἕνα ὀρθῶς ὁριζόμενος τοῦτον αὐτὸν λόγον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ ἡνωμένον καὶ συνημμένον αὐτῷ φησιν. C. Marc. II, 1.: αὐτὸν δὲ μόνον εἶναι λόγον φάσκων, συμφυῆ τῷ θεῷ, ἀϊδίως αὐτῷ συνόντα καὶ ἡνωμένον — ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρὶ, ἵνα ἐν θεῷ μὲν ᾖ ὁ λόγος, ὁ τοῦτο λέγων, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ὁ πατήρ.

9) Wie Kloſe behauptet a. a. O. S. 30.

r, wenn er von einem ewigen Zuſammen- und Ineinander-eyn Gottes und des Logos ſprach, Gott und den Logos wie Seyn und Denken, oder wie Seyn und Bewußtſeyn unterſcheiden, worauf auch dieß hinweist, daß er den Logos Gottes mit dem Logos in dem Menſchen verglich. [10]). Der Logos iſt demnach eigentlich das Selbſtbewußtſeyn Gottes, womit gut zuſammenſtimmt, daß er keinen andern Namen als den weſentlichen und urſprünglichen Namen des Logos betrachtet wiſſen wollte, als eben dieſen. Es darf wohl mit Recht behauptet werden, daß die Immanenz des Seyns und Denkens, wie ſie im Begriffe des Logos und ſeines Verhältniſſes zum Vater liegt, von keinem andern Kirchenlehrer ſo beſtimmt als das ſubſtanzielle Weſen der Gottheit ausgeſprochen worden iſt, wie von Marcellus, indem ja auch Athanaſius den Logos, ſofern er der Sohn iſt, erſt gezeugt werden läßt, ſomit den Logos doch wieder, ungeachtet ſeiner Ewigkeit, in ein ſecundäres Verhältniß zum Vater ſezt. Marcellus aber hebt, indem er den Begriff des Sohns vom Begriffe des Logos trennt, ebendamit auch den Begriff der Zeugung auf. Er berief ſich in dieſer Hinſicht beſonders darauf, daß Johannes nur von der Ewigkeit des Logos ſpreche, nicht aber von der Zeugung deſſelben [11]). Von einer Zeugung des Logos iſt daher bei Marcellus auf keine Weiſe die Rede, ſondern nur von einem Hervorgehen, und auch dieſes bezieht ſich nicht auf das Verhältniß des Logos zum Vater, ſondern nur auf das Verhältniß des Logos zur Welt [12]).

10) Euſ. c. Marc. II, 1.: Der Logos iſt mit Gott Eins, ὡς ἂν εἴη ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος.

11) Euſ. de eccl. theol. II, 8. c. Marc. II, 2.

12) Euſ. de eccl. theol. II, 8.: τὸ γὰρ μὴ λόγον εἶναι φῆσαι τὸν ἐξ αὐτῆ προελθόντα (καὶ τοῦτον εἶναι τὸν τῆς γεννήσεως ἀληθῆ τρόπον), ἀλλ' ἀληθῶς υἱὸν μόνον, ἔμφασίν τινα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἴωθε. Es ſchien ihm alſo eine zu ſinnliche

Das Hervorgehen des Logos iſt der Uebergang zur Thätigkeit, ehe aber der Logos zur Thätigkeit übergeht, iſt er im Zuſtand der Ruhe. Marcellus unterſchied, wie Sabellius, einen ruhenden und thätigen oder einen ſchweigenden und redenden Logos, indem er, wie er den göttlichen Logos mit dem menſchlichen verglich, ſo auch die Thätigkeit des Logos ein Reden nannte [13]). Vor der Weltſchöpfung war der Logos im Vater, als aber der allmächtige Gott den Vorſaz hatte, alles, was im Himmel und auf Erden iſt, zu ſchaffen, war zur Entſtehung der Welt eine wirkende Thätigkeit nöthig. Deswegen nun ging, da auſſer Gott kein anderer war (ſofern ja allgemein angenommen iſt, daß alles durch ihn geſchaffen worden iſt), der Logos hervor, und wurde der Weltſchöpfer, nachdem er die Welt zuvor intellectuell gebildet hatte [14]). Dieſe, nach auſſen gehende, Thätigkeit des Logos bezeichnet Marcellus mit dem Ausdruck ἐνέργεια δραστική, um mit demſelben zu ſagen, daß durch die Weltſchöpfung in dem immanenten Verhältniß des Logos zu Gott nichts ſich ändere, und

---

menſchliche Vorſtellung, die Begriffe Logos und Sohn zu identificiren, und ſtatt von einem Hervorgehen des Logos von einer Erzeugung des Sohns zu reden.

13) Ὁποῖα μὲν ἦν, ſagt Euſebius c. Marc. II, 2., περὶ τοῦ μηδὲ εἶναι μηδὲ προϋφεστάναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ψιλὸν δὲ λόγον ἔνδιον ὑπάρχειν ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ, καὶ τοῦτον ποτὲ μὲν ἡσυχάζειν, ποτὲ δὲ ἐνεργεῖν δραστικῇ δυνάμει, διεξῆλθεν ὁ ἀνήρ, ἔγνωμεν διὰ τῶν προκειμένων. Vgl. De eccl. theol. I, 20.: μόνον λόγον αὐτὸν εἶναι φάσκων τοῦ θεοῦ τὸν λόγον σημαντικόν, ποτὲ μὲν ἡσυχάζοντα ἐν τῷ θεῷ ποτέ δὲ ἐνεργείᾳ μόνῃ λαλοῦντα ἢ πράττοντα.

14) De eccl. theol. III, 3. — πρότερον ἔνδον (in Gott, mit welchem Marcellus den Logos hier ganz identificirt, indem er zuvor ſagt, es ſey auſſer Gott kein anderer geweſen) ναοῦ ἑτοιμάζων αὐτόν (Prov. 8, 22.). Vgl. c. Marc. I, 2. II, 2.: πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἁπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκὸς, ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου ὄντος.

r Logos nicht an sich, sondern nur seiner Thätigkeit nach rincip der Weltschöpfung sey, demnach auch an ein Heraus-hen des Logos aus sich selbst nicht gedacht werden könne [15]). us derselben ἐνέργεια δραστική leitete Marcellus die Mensch-erdung ab. Daß das zur Menschwerdung herabgekommene rincip an sich Gott selbst ist, bewies Marcellus aus den iden Stellen Luc. 1, 35. und Joh. 4, 24. Nach der ersten lte der heilige Geist auf die Jungfrau herabkommen, nach r zweiten aber ist Gott selbst Geist. Es ist also wirklich, hauptet Marcellus gegen Asterius, der wahre Logos Got-s und nicht derjenige, welchen die Arianer nur uneigent-h Logos nennen, herabgekommen, aber gleichwohl kann uch diese Herabkunft des Logos nur von einer Ausdehnung r Gottheit vermöge ihrer wirkenden Thätigkeit verstanden erden, so daß die göttliche Monas schlechthin ungetrennt leibt [16]). Wenn daher auch Marcellus über die Menschwer-

---

15) Eus. c. Marc. II, 1.: μόνον εἶναι λόγον φάσκων, συμφυᾶ τῷ θεῷ, ἀϊδίως αὐτῷ συνόντα καὶ ἡνωμένον οἷος ἂν εἴη ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος, τούτῳ γὰρ αὐτὸς χρῆται τῷ παραδείγματι, λόγον εἶναι φήσας ἔνδον ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ, ποτὲ μὲν ἡσυχάζοντα, ποτὲ δὲ σημαντικῶς ἐνεργοῦντα, μόνῃ δὲ ἐνεργείᾳ προϊόντα τοῦ πατρὸς, ὡς ἂν καὶ ἡμεῖς τι προστάσσοντες ἐν τῷ λέγειν τι καὶ λαλεῖν ἐνεργήσαιμεν. Daß der Logos, auch wenn er nach aussen wirkt, mit Gott identisch bleibt, suchte Marcellus gleichfalls durch die Vergleichung mit dem menschlichen Logos zu erläutern, de eccles. theol. I, 17.: οὐδὲ γὰρ τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον δυνάμει καὶ ὑποστάσει χωρῆσαί τινι δυνατόν. Ἓν γάρ ἐστι καὶ ταὐτὸν εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος, οὐδενὶ χωριζόμενον ἑτέρῳ ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ. — Πάντα γὰρ ὅσα ἂν ὁ πατὴρ λέγῃ, ταῦτα πανταχοῦ διὰ τοῦ λόγου λέγων φαίνεται.

16) Nach Eus. c. Marc. II, 2. sagte Marcellus: μανθανέτω (Asterius) τοίνυν θεοῦ λόγον ἐληλυθέναι, οὐ λόγον καταχρηστικῶς ὀνομασθέντα, ὡς αὐτοί φασιν, ἀλλ' ἀληθῶς ὄντα λόγον — εἰ μὲν γὰρ ἡ τοῦ πνεύματος ἐξέτασις γίγνοιτο μόνη, ἓν δὲ καὶ ταὐτὸν εἰκότως εἶναι

dung ſich ſo ausdrückte, der Logos Gottes ſey durch die Jungfrau geboren und habe unſer Fleiſch angenommen, die ganze Gottheit habe körperlich im Fleiſche gewohnt, ſo iſt ihm doch das Vermittelnde der Menſchwerdung immer nur die ἐνέργεια ὁραστική, welche von ſelbſt den Begriff einer perſönlichen Vereinigung des Logos mit der menſchlichen Natur ausſchloß [17]). Vater iſt demnach Gott nur vermittelſt der ἐνέργεια ὁραστικὴ des Logos. Anders als auf dieſe Weiſe ſchien ihm die Vaterſchaft Gottes mit der abſoluten Untheilbarkeit des göttlichen Weſens nicht zuſammengedacht werden zu können, und er glaubte in der Vorſtellung einer Zeugung des Sohns aus dem Weſen Gottes nur eine Herabwürdigung der Idee Gottes zur thieriſchen Natur ſehen zu können [18]). Mit dieſer weſentlichen Beſtimmung iſt demnach hier erſt der Ort, wo in der Theorie des Marcellus der Begriff des Sohns ſeine Stelle findet. Vor noch nicht vierhundert Jahren erſt, behauptete Marcellus, wurde der Logos, als er das Fleiſch annahm, und die Offenbarung in da

τῷ θεῷ φαίνοιτο, εἰ δὲ ἡ κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τῇ συνῇ ἐξετάζοιτο, ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ, ὥστε εἰκότως μονὰς ἐστιν ἀδιαίρετος.

17) Euſ. de eccl. theol. III, 3. c. Marc. II, 4.: ὁραστικῇ γὰρ ἐνεργείᾳ μόνῃ τῇ σαρκὶ συνὼν, τὸ κενεῖν αὐτὴν καὶ πράττειν, ὅσπερ ἐν εὐαγγελίοις φέρεται, θείᾳ τῷ θεῷ ἀνῆπτο, οἷα λόγος ὑπάρχων αὐτῇ ἀχώριστος καὶ ἀδιάστατος.

18) Euſ. c. Marc. I, 4.: ὡς ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος υἱῷ γένοιτο πατὴρ, ἢ προβαλὼν αὐτὸν, ὡς οἴονταί τινες, εἰ γὰρ προβολὴ ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον. Wenn ihm die Zeugung aus dem Weſen Gottes ſchlechthin als προβολὴ galt, ſo konnte er die von Athanaſius immer wieder eingeſchärfte Cautel, daß die Zeugung ganz unkörperlich gedacht werden müſſe, nur für eine unvollziehbare Forderung halten.

Menschheit vollendete, zum Sohn Gottes, und erhielt den Namen Jesus Christus, und wurde zum König erklärt, und als das Bild des unsichtbaren Gottes, und als der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, was er zuvor noch nicht war, dargestellt [19]). Diesen Begriff des Sohns suchte Marcellus hauptsächlich dadurch zu begründen, daß er zeigte, wie die wesentlichsten Prädicate, welche in der h. Schrift Christus beigelegt werden, ihre Anwendung nicht auf den mit dem Logos identischen, sondern nur auf den von ihm unterschiedenen Sohn finden. Daß der Logos oder der Sohn das Bild des Vaters sey, nahmen sowohl die Anhänger des nicänischen Symbols, als die Arianer ohne Bedenken an, indem die einen den Begriff des Bildes auf die wesentliche Identität, die andern auf die Aehnlichkeit des Sohns mit dem Vater bezogen. Marcellus aber tadelt den Asterius auch darüber, daß er den Logos Gottes das Bild des unsichtbaren Gottes nenne. Denn Bilder stellen das in sich dar, worauf sie sich als Bilder beziehen, so daß man auch den abwesenden Gegenstand des Bildes aus dem Bilde erkennen könne. Wenn nun aber der Logos des unsichtbaren Gottes selbst auch unsichtbar sey, so könne er nicht das Bild des unsichtbaren Gottes seyn, sondern es sey klar, daß der Logos erst nach der Annahme des Fleisches das Bild des unsichtbaren Gottes geworden sey. Unmöglich sey doch, daß das nicht Sichtbare durch das Unsichtbare zur Erscheinung komme, wenn daher der Apostel Christus das Bild des unsichtbaren Gottes nenne, so könne er den Begriff des Bildes nur auf das vom Logos angenommene Fleisch beziehen, denn das Fleisch sey deßwegen zum Logos Gottes hinzugekommen, damit durch das Sichtbare auch das Unsichtbare gesehen werden könne, und hieraus erkläre sich, warum ohne dieses Bild niemand den Logos und den Vater des

19) Euſ. c. Marc. I, 1.

Logos erkennen könne. Etwas anderes ſey Gott und etwas anderes das Bild Gottes, wer Bild ſey, ſey nicht Herr oder Gott, ſondern nur das Bild Gottes und des Herrn, ſey er wahrhaft Herr und Gott, ſo könne er nicht das Bild Gottes und des Herrn ſeyn. Falſch ſey es daher, den Ausſpruch des Apoſtels auf die angebliche erſte Erſchaffung des Logos zu beziehen, während doch David (Pſ. 110.) deutlich von ſeiner Entſtehung im Fleiſch rede [20]). Auf dieſelbe Weiſe verhält es ſich mit dem Begriffe des Erſtgeborenen. Der Apoſtel nennt ihn ſo, nicht weil er, wie man meint, vor allen erſchaffen iſt, ſondern wegen ſeiner Erzeugung im Fleiſch. Der Erſtgeborene der ganzen Schöpfung heißt daher der heilige Logos, wie Marcellus behauptet, nicht vor ſeiner Menſchwerdung, denn wie kann der, der immer iſt, in irgend einer Beziehung der Erſtgeborene ſeyn, ſondern nur jener erſte neue Menſch, in welchem Gott alles wiederherſtellen wollte, wird in der heiligen Schrift der Erſtgeborene der ganzen Schöpfung genannt. Auch die vielbeſprochene Stelle Prov. 8, 22, bezog Marcellus nicht auf einen Anfang der Gottheit, ſondern nur auf die zweite Oekonomie im Fleiſche [21]).

Wie Marcellus den Logos erſt zum Sohn werden ließ, und zwar nicht ſchon bei der Weltſchöpfung, ſondern erſt bei der Annahme des Fleiſches, ſo ließ er die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen, welche den

---

20) Euſ. c. Marc. I, 4. II, 3.

21) Deswegen heiße es auch ἔκτισε. Διὰ καὶ κτίσεως μέμνηται προσφόρως τῆς ἀνθρωπίνης σαρκός. Οὐκοῦν ἡ κτίσις τῇ κατὰ ἄνθρωπον αὐτῇ διαφέρει πραγματείᾳ. Das Folgende erklärt Marcellus allegoriſch. Wenn es heiße: πρὸ τῶν αἰώνων ἐθεμελίωσέ με, ſo ſey unter dem Grunde (1 Cor. 3, 11.) die vorausbeſtimmte Oekonomie im Fleiſche zu verſtehen, und zu den Worten: πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, bemerkt Marcellus: γῆν πολλαχοῦ καλοῦσι τὴν ἡμετέραν σάρκα, τὴν μετὰ τὴν παρακοὴν γῆν αὖθις γενομένην.

Logos zum Sohn macht, in einem bestimmten Zeitpunct auch wieder ein Ende nehmen. Es ist dieß ein Hauptpunct seiner Lehre, und die Schrift, in welcher er sie vortrug, handelte ebendeswegen mit Beziehung auf die von ihm hauptsächlich benüzte Stelle 1 Cor. 15, 28. **de subjectione Domini Christi.** Aus dem Anfang des Reichs schloß er auf das Ende. Wenn am Anfange des Reichs ein Mensch steht, welcher es vor noch nicht vollen vierhundert Jahren erhielt, so ist es ganz natürlich, daß der, der es vor so kurzer Zeit erhielt, es auch wieder an Gott, von welchem er der Schrift zufolge zum König gemacht worden ist, zurückgibt. Nur der Thätigkeit nach, sagt Marcellus, und mit Rücksicht auf das Fleisch, ist er so lange vom Vater getrennt, bis der Zeitpunct des Gerichts erscheint, damit, wenn die, die ihn durchstochen, ihn, nach dem Ausspruch der Propheten, als den Durchstochenen gesehen haben, das, was noch übrig ist, zu seinem Ende komme. Wenn alles nach dem Gericht Christus unterworfen ist, wird Christus selbst dem sich unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, und wie der Logos das menschliche Fleisch um unserer willen vor noch nicht vollen vierhundert Jahren angenommen hat, so wird er es nicht über die Zeit des Gerichts hinaus haben. Nicht seinetwegen nahm der Logos Fleisch an, sondern, damit das Fleisch durch die Gemeinschaft mit dem Logos die Unsterblichkeit erlange, was selbst aus dem Ausspruche des Erlösers erhelle (Joh. 6, 61. f.). Wenn er bekennt, daß das Fleisch ihnen nichts nüze, wie sollte er denn einräumen, daß das aus der Erde Abstammende und nichts Nüzende auch in der zukünftigen Zeit als Nüzendes mit dem Logos vereinigt sey? Deßwegen scheint der Allmächtige zu ihm zu sprechen: seze dich zu meiner Rechten, bis ich dir deine Feinde unter deine Füße gebe. Der Thätigkeit nach, des menschlichen Fleisches wegen, scheint er ihn von sich zu trennen, und ihm eine bestimmte Zeit zum Sizen zur Rechten zu geben. — Deßwegen sagt auch

die Apoſtelgeſchichte über dieſen Menſchen, welchen der Logos Gottes annahm, und welchen annehmend er zur Rechten des Vaters ſizt (3, 21.): welchen Menſchen der Himmel aufnimmt bis zur Zeit der Wiederbringung. Es iſt alſo auch hier eine beſtimmte Zeit für die Vereinigung der menſchlichen Oekonomie mit dem Logos feſtgeſezt. Und, wie ſollte denn auch die Geſtalt des Knechts, welche der Logos annahm, mit dem Logos vereinigt ſeyn können? Es iſt klar, daß die irdiſche Oekonomie des Logos in Vergleichung mit der ihr vorangehenden und ihr nachfolgenden Zeit nur kurz um unſerer willen dauern wird. Nicht um ſeiner, ſondern um unſerer willen hat er das Fleiſch angenommen. Wenn er es aber um unſerer willen angenommen hat, und wenn alles, was ſich auf uns bezieht, durch ſeine Fürſorge und Thätigkeit in der Zeit des Gerichts ein Ende nehmen wird, ſo iſt dann dieſes Reich des Stückwerks nicht mehr nöthig [22]). Sagt aber nun jemand, deßhalb ſey das menſchliche Fleiſch des Logos würdig, weil es durch die Auferſtehung unſterblich gemacht ſey, ſo wiſſe er, daß nicht alles, was unſterblich iſt, deßhalb Gottes würdig iſt, denn Gott iſt größer, als die Unſterblichkeit, er, der durch ſeinen Willen das, was es nicht iſt, unſterblich machen kann. Denn nicht alles Unſterbliche iſt würdig, mit Gott vereinigt zu ſeyn, auch die Herrſchaften, Mächte und Engel, obgleich ſie unſterblich ſind, ſind nicht mit Gott vereinigt. Wenn mich aber Jemand fragt, über jenes Fleiſch in dem Logos, das unſterblich geworden iſt, ſo antworte ich ihm, daß ich mir nicht getraue, über das zu dogmatiſiren, was wir aus der heiligen Schrift nicht genau wiſſen. Deßhalb kann ich über jenes göttliche und mit dem göttlichen Logos vereinigte Fleiſch nicht beſtimmt reden, ich glaube aber der heiligen Schrift, daß Ein Gott iſt, und ſein Logos aus dem Vater hervorging, damit alles

22) *Οὐκέτι δὲ ταύτης τῆς ἐν μέρει βασιλείας ἐστὶ χρεία.*

rch ihn werde, nach der Zeit des Gerichts aber, wenn les wiederhergeſtellt iſt, und alle feindliche Thätigkeit ver= chtet, dann wird auch er unterworfen dem, der ihm alles nterworfen hat, dem Gott und Vater, ſo daß der Logos Gott iſt, wie er es zuvor war [23]). Marcellus näherte h, wie wir hieraus erſehen, auch darin dem Lehrbegriff s Sabellius, daß er ein endliches Zurückgehen des Logos die Gottheit annahm, oder vielmehr, da das immanente erhältniß des Logos zu Gott ſtets daſſelbe iſt, der ἐνέργεια ρατικὴ, welche das Vermittelnde zwiſchen dem Logos und m Sohn iſt. Das Characteriſtiſche ſeiner Lehre iſt daher, ß er die ganze, durch die Menſchwerdung des Logos be= ründete, menſchliche Oekonomie des Sohns zu einer vor= ergehenden Erſcheinung macht, indem er die Sohnſchaft s Logos, wie ſie zu einer beſtimmten Zeit ihren Anfang mmt, ſo auch zu einer beſtimmten Zeit wieder aufhören ßt. Allein gerade über dieſe beiden Hauptpuncte erklärte ſich in der Folge anders als früher. In ſeinem Schrei= n an den römiſchen Biſchof Julius und in dem in demſel= n enthaltenen Glaubensbekenntniß [24]) bekennt ſich Marcel= s, der Schrift zufolge, zu dem Glauben, daß Ein Gott ſey, nd deſſen eingeborener Sohn, der Logos, der immer mit ott iſt, und niemals einen Anfang des Seyns hatte, der Wahrheit aus Gott iſt, nicht geſchaffen und nicht ge=

23) Euſ. c. Marc. II, 4. Vgl. II, 1., wo Euſebius ſich über dieſe Lehre ſo ausſpricht: τὸ παράδοξον τῆ λόγῳ, ἄρξασθαί γε ἀπὸ τετρακοσίων ἀδὲ ὅλων ἐτῶν τῶτων ἁπάντων, καὶ πάλιν τῶτον ἀθρόως παυθήσεσθαι μετὰ τὸν τῆς κρίσεως καιρὸν, τῆ μὲν λόγῳ ἡνωμένη τῷ θεῷ, ὡς μηδὲν ἕτερον εἶναι πλὴν τῆ θεῆ, τῆς δὲ σαρκὸς, ἣν ἀνείληφεν, ἐρήμη καταλειφθησομένης ὑπὸ τῆ λόγῳ, ὡς μήτε τὸν υἱὸν τῆ θεῆ ποτε ὑφεσάναι, μήτε τὸν υἱὸν τῆ ἀνθρώπῳ, ὃν ἀνείληφεν.

24) Epiphanius Haer. LXXII, 2. Das Schreiben iſt vom J. 341. Vgl. Athanaſius Apolog. c. Arianos c. 21. f.

macht, ſondern der immer iſt, und immer herrſcht mit Gott, dem Vater, deſſen Reich nach dem Zeugniß der Apoſtel kein Ende haben wird. Dieſer Sohn, dieſer Menſch, dieſe Weisheit, dieſer eigene und wahre Logos Gottes, unſer Herr Jeſus Chriſtus, iſt die untheilbare Macht Gottes, durch welchen alles geſchaffen iſt, wie der Evangeliſt bezeugt (Joh. 1, 3.). Daß die Gottheit des Vaters und Sohns untheilbar ſey, ſagt Marcellus weiter, habe ich aus der Schrift gelernt, denn wenn einer den Sohn, d. h. den Logos, von dem allmächtigen Gott trennt, ſo muß er nothwendig entweder zwei Götter glauben, was der heiligen Lehre widerſpricht, oder er muß bekennen, der Logos ſey nicht Gott, was gleichfalls von dem heiligen Glauben abweicht. Ich habe genau gelernt, daß die untheilbare, untrennbare Macht des Vaters der Sohn iſt. So erklärte ſich Marcellus in dieſem Bekenntniſſe, das jedoch ſowohl nach den Verhältniſſen, in welchen ſich Marcellus damals befand, als auch nach der ganzen Faſſung ſeiner Worte, kaum einen Zweifel darüber zurücklaſſen kann, daß er das Characteriſtiſche ſeiner Lehre hier abſichtlich ſo viel möglich zu verbergen ſuchte. Es iſt nicht zu überſehen, wie er das Verhältniß des Sohns zum Vater immer nur durch den mit Gott identiſchen Logos vermittelt, und auch hier Bedenken trägt, die Ewigkeit des Reichs unmittelbar dem Sohn zuzuſchreiben. Ein ſo zweideutig gehaltenes Glaubensbekenntniß darf uns daher gewiß nicht beſtimmen, etwas anderes, als das zuvor Angegebene, für die wahre Lehre des Marcellus zu halten, ſondern es möchte vielmehr das hier ſich verrathende abſichtliche Bemühen, ſich dem nicäniſchen Lehrbegriff anzuſchließen, als ein Beweis davon anzuſehen ſeyn, daß Marcellus ſelbſt ſich ſeiner Differenz von demſelben gar wohl bewußt war. Nachdem er in der von Euſebius widerlegten Schrift den Sohn von dem Logos und dem Vater durch einen ſo großen Unterſchied getrennt hatte, kann das völlige Hinweggehen über

denſelben in dem Schreiben an Julius nur als eine abſichtliche Accommodation erſcheinen.

Ueber den heiligen Geiſt hat ſich Marcellus, ſoweit wir ſeine Lehre kennen, nicht näher erklärt, doch iſt das Wenige, was hierüber ſich findet, für die Kenntniß ſeiner Trinitätslehre nicht unwichtig. Wie er das Hervorgehen des Logos aus dem Vater eine Erweiterung der Monas nannte, ſo betrachtete er den heiligen Geiſt als die Erweiterung der Monas zur Trias, aber als eine ſolche, welche die unzertrennliche Einheit der Monas mit ſich ſelbſt auf keine Weiſe aufhebt [25]). Der Geſichtspunct, aus welchem er das Verhältniß des heiligen Geiſtes zum Vater und Sohn auffaßt, iſt ihm nur die Einheit des Logos mit dem Vater. In dieſer Beziehung argumentirte er ſo: Wenn der Logos vom Vater ausgeht, und der Geiſt gleichfalls, wie angenommen wird, vom Vater ausgeht, auf der andern Seite aber auch wieder der Erlöſer vom Geiſt ſagt, was er Joh. 16, 13. 14. ſagt, ſo iſt klar, daß ſich hier ein verborgenes Geheimniß enthüllt. Denn wie kann der Geiſt, wenn er vom Vater ausgeht, vom Sohn verheißen und geſandt werden? Wären Vater und Sohn, wie Aſterius behauptet, zwei getrennte Perſonen, ſo würde entweder der Geiſt, wenn er vom Vater ausgeht, nicht nöthig haben, der Diener des Sohns zu ſeyn, weil alles, was vom Vater ausgeht, vollkommen ſeyn muß, ohne der Hülfe von einem andern zu bedürfen, oder, wenn er vom Sohn ſeine Beſtimmung erhält, und von der Macht deſſelben abhängt, hat er nicht nöthig, vom Vater auszugehen. Wie kann alſo der Geiſt, da er dem Evangelium zufolge (Joh. 20, 22.) vom Logos ausgeht, ſowohl vom Logos als vom Vater ausgehen? Marcellus will hieraus die Folgerung ziehen, daß dieſes gemeinſame Ausgehen des Gei-

25) Euſ. de eccles. theol. III, 4.: ἀκουέτω λόγῳ ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα.

ſtes vom Vater und Logos nur unter der Vorausſetzung der Einheit des Logos mit dem Vater ſich denken laſſe, und ſieht daher in dieſer Lehre vom heiligen Geiſt ein ſehr wichtiges Moment zur Widerlegung der arianiſchen Lehre, daß Vater, Sohn und Geiſt drei Hypoſtaſen ſeyen. Iſt der Logos in ſeinem Unterſchied vom Vater ſowohl als dem Sohn nur eine ἐνέργεια δραστική, ſo kann der vom Vater und Logos ausgehende heilige Geiſt noch weniger eine ſelbſtſtändige Realität haben, und nur eine Modification derſelben ἐνέργεια δραστική ſeyn, durch welche das Seyn des Logos auſſerhalb der Gottheit beſtimmt wird, was Theodoret [26]) anzudeuten ſcheint, wenn er, vielleicht nicht gerade mit dem von Marcellus ſelbſt gebrauchten Ausdrucke, unſtreitig aber ſeiner Lehre gemäß, von einer παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως ſpricht, von einer Ausdehnung der Ausdehnung. Erweitert ſich die Monas zuerſt durch den nach auſſen wirkenden Logos zu der ἐνέργεια des Sohns, ſo geht ſodann dieſelbe ἐνέργεια, deren Gegenſtand und Träger der Sohn iſt, vom Sohn weiter zu den einzelnen Subjecten fort, in welchen der heilige Geiſt mit ſeinen Gnadengaben wirkt. Was alſo in der ἐνέργεια des Sohns noch als Einheit geſezt iſt, geht in der des heiligen Geiſtes in eine unendliche Vielheit von Wirkungen auseinander. An ſich iſt aber der heilige Geiſt mit dem ſubſtanziellen Weſen Gottes ebenſo identiſch, wie der Logos. Wie Marcellus ſich auf die Stelle Luc. 1, 35. zum Beweiſe dafür berief, daß das zur Menſchwerdung herabgekommene Princip, ſomit eben jene das Daſeyn des Sohns conſtituirende ἐνέργεια δραστική, vor der Menſchwerdung oder an ſich Geiſt ſey, ſo bewies er zugleich die Identität des Geiſtes mit Gott durch die Stelle Joh. 4, 24. [27]).

26) Haer. fab. II, 10.

27) Vgl. oben S. 531. De eccles. theol. I, 17.: Εἰ μὲν ἡ τοῦ πνεύματος ἔξέτασις γίγνοιτο μόνη, ἓν καὶ ταὐτὸν εἰκότως

πνεῦμα und λόγος sind nur verschiedene Ausdrücke, um das bstanzielle Wesen Gottes zu bezeichnen. An sich also ist immer dieselbe mit sich identische Monas, mag man das, as Gott oder der Vater seinem substanziellen Wesen nach , nach dem eigentlichen Begriff seines Wesens [28]), Logos er Geist nennen. Denn unmöglich ist, behauptete Marllus den Arianern, aber auch allen denen gegenüber, welche n drei Hypostasen sprechen und doch die Einheit Gottes halten wollten, daß die drei Hypostasen in der Monas reinigt sind, wenn nicht zuvor die Trias von der Monas s ihrem Princip ausgeht [29]).

ἂν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο. Contra Marc. II, 2.: Τὴν μὲν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν τῷ ἀνθρώπῳ διαφέρειν γινώσκομεν, τὴν δὲ κατὰ πνεῦμα ἀϊδιότητα ἡνῶσθαι τῷ πατρὶ πεπιστεύκαμεν. Das Ewige, Göttliche in Christus, das, worin er Eins ist mit Gott, ist das πνεῦμα.

8) Nur in diesem Sinne kann Marcellus den λόγος die δύναμις des Vaters nennen, wenn er bei Euſ. c. Marc. II, 2. sagt: ἐν τῷ λόγῳ ὁ πατὴρ, ὅτι δύναμις τῆ πατρὸς ὁ λόγος.

9) Dies scheint mir der Sinn der etwas dunkeln Stelle De eccles. theol. III, 4. zu seyn. Euſebius sagt, sabellianisch sey, zu sagen, τὰ τρία εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, und fährt fort: ὃ δὴ καὶ αὐτὸ Μάρκελλος ᾠδε δὴ ἀπεφαίνετο γράφων· ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις ἅσας ἡνῶσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι. Diese lezteren Worte können nur Worte des Marcellus seyn. Die Einwendung Möhlers (Athanaſ. II. S. 31.), daß dann Marcellus geradezu sagen würde, es seyen drey Hypostasen, was er doch nach Euſebius immer läugnete, fällt hinweg, wenn wir annehmen, daß Marcellus nur im Sinne seiner Gegner von Hypostasen rede. Es heißt dann in derselben Stelle weiter: ἐκεῖνα γὰρ ἀνακεφαλαιῶσθαι ἔφησε μονάδι ὁ ἱερὸς Παῦλος, ἃ μηδὲν τῇ ἑνότητι τῷ θεῷ διαφέρει, ἑνότητι γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ διαφέρει μόνα. Auch dieß sind Worte des Marcellus. Gemeint ist die Stelle Eph. 1, 10., aber wie kann Marcellus in ihr

Zwiſchen der Lehre des Marcellus und der ſeines Schülers, des Biſchofs Photinus von Sirmium [30]), iſt kein weſentlicher Unterſchied. Wie Marcellus, ging auch Photinus von der ſtrengen Unterſcheidung der beiden Begriffe Logos und Sohn aus. Daß der Logos von Anfang an war, behauptete er, daß er aber der von Gott gezeugte Sohn ſey, läugnete er [31]). Die Stelle der Geneſis 1, 2. nahm er als Rede Gottes zu dem Logos, ſofern der Logos im Vater, aber nicht Sohn war [32]). Die Stelle Dan. 7, 13., in welcher der Prophet von einem als Menſchenſohn von den Wolken Herabkommenden ſpricht, galt ihm nur als eine prophetiſche Ankündigung, aus welcher nicht geſchloſſen werden

einen Beweis für ſeine Trinitätslehre finden? Der Apoſtel ſagt, in Chriſtus ſey alles im Himmel und auf Erden zu ſeiner Einheit zurückgebracht worden. Nun ſagt Marcellus, was in Chriſtus mit Gott, als der Monas, wahrhaft Eins ſey, ſey der mit Chriſtus durch die ἐνέργεια δραστική vereinigte Logos und das πνεῦμα, welche auf keine Weiſe in Hinſicht der Einheit mit Gott ſich von einander unterſcheiden, denn in Hinſicht der Einheit mit Gott unterſcheiden ſich nur der Logos und der Geiſt, nämlich von allem andern. Nur für den Logos und den Geiſt iſt das Charakteriſtiſche die Einheit mit Gott, nur ſie ſind alſo das wahre Princip des ἀνακεφαλαιοῦσθαι. Anders glaube ich die Stelle nicht nehmen zu können. So wie die beiden Sätze μηδὲν — διαφέρει und — διαφέρει μόνα lauten, widerſprechen ſie ſich eigentlich. Wenn daher nicht etwa in μηδὲν διαφέρει die Lesart verdorben iſt, ſo bleibt nichts übrig, als das doppelte διαφέρει in verſchiedenen Beziehungen zu nehmen.

30) Ueber die Geſchichte des Photinus vgl. Kloſe a. a. O. S. 53 f.

31) Φησὶ, ſagt er bei Epiph. Haer. LXXI, 4., εἶναι τὸν λόγον ἀπαρχῆς, ἀλλ' οὐχ υἱὸν θεοῦ γεγεννημένον.

32) Epiph. a. a. O. c. 2. Eben darauf beziehen ſich die Anathematismen der Synode zu Sirmium im J. 351. bei Athanaſius de synodis Ar. et Sel. c. 27. XIV—XVII. Hilar. de synodis 39. XIII—XVI.

dürfe, daß der Sohn ſchon damals geweſen ſey, ſondern ſie gehe nur auf den, welcher nach ſeiner Geburt aus der Maria Sohn genannt werden ſollte. Es werde daher nur dem Künftigen vorgegriffen [33]), wenn von Anfang an alles auf den von dem heiligen Geiſt und der Jungfrau gebornen Chriſtus bezogen werde. Mit dem Begriffe des, dem Logos gleich ewigen Sohns mußte er auch den Begriff der Zeugung verwerfen, und zwar verwarf er jene Zeugung Gottes, weil, wie Vigilius von Tapſus [34]) ihn ſagen läßt, der unverletzliche und unermeßliche Gott ebenſowenig einen andern aus ſich gezeugt hat, als er ſelbſt je gezeugt worden iſt, ſo daß er mit Recht einen Sohn von ſich haben könnte, oder als ſein eigener Sohn anzuſehen wäre; als der ſchlechthin Eine ſey er weder durch Zeugen dem Leiden unterworfen, noch vervielfältige er ſich ſelbſt durch Ausdehnung, noch komme ihm dadurch, daß er einen Theil von ſich in die Jungfrau ſende, eine Theilung ſeines Weſens zu. Die ſich äuſſernde Thätigkeit des Logos nannte jedoch auch er eine Ausdehnung der Gottheit. Der ausgedehnte Gott iſt der thätige, der Logos, durch welchen der Vater alles ebenſo ausführt, wie der Menſch durch ſeinen Logos ausführt, was er will [35]). Der ruhende, ſich in ſich ſelbſt ſammelnde und zurückziehende

---

33) Προχρησικῶς, φησὶ, τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτὸν ἀπαρχῆς. Epiph. a. a. O. c. 4. Vgl. Athanaſius de syn. 27. Der fünfte Anathematismus der ſirmiſchen Synode: Εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν πρὸ Μαρίας λέγει τὸν υἱὸν εἶναι, καὶ μὴ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν θεὸν εἶναι u. ſ. w. bezieht ſich darauf.

34) Dialogus adv. Arianos Sabell. et Photin. Bibl. PP. Lugd. T. VIII. S. 754. Libr. I. c. 4.

35) Epiph. a. a. O. c. 4. Auch Photinus verglich den Logos in Gott mit dem menſchlichen. Λόγος ἦν, ſagte er c. 3., καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.

iſt der Logos in Gott. Dieſe Einheit des ruhenden und thätigen Gottes, oder Gottes und des Logos, die ihm im Eingang des Evangeliums des Johannes dadurch ausgedrückt zu ſeyn ſchien, daß der mit Gott identiſche Logos bald Gott, bald Logos genannt wird, ſoll er mit dem nach der Analogie des ſabellianiſchen *υἱοπάτωρ* gebildeten Namen *λογοπάτωρ* bezeichnet haben [36]). Er drückt das völlige Ineinanderſeyn des Logos und des Vaters aus, eine an ſich ſeyende, nicht erſt durch den Begriff der Zeugung vermittelte Einheit, wovon die Gegner auch Veranlaſſung zu dem entgegengeſezten Vorwurf nahmen, daß Photinus zwei ungezeugte Weſen lehre, den ungezeugten Vater und den ebenſo ungezeugten Logos [37]). So weit ſcheint Photinus mit Marcellus ganz übereingeſtimmt zu haben, allein der Hauptvorwurf, der ihm gemacht wird, betrifft nicht ſowohl die Trinitätslehre, als vielmehr die Chriſtologie, in Anſehung welcher er ganz mit Paulus von Samoſata zuſammengeſtellt wird. In der That ſcheint auch zwiſchen der Chriſtologie beider kein weſentlicher Unterſchied zu ſeyn und in dieſer Hinſicht zwiſchen Marcellus und Pho-

36) Dieß behauptet wenigſtens Neſtorius bei Marius Mercator (Ausg. von Baluze, Paris 1684.) Nestorii sermo IV. S. 80.: *Dicit verbum istud aliquando quidem patris nomine vocitari, aliquando autem verbi nomine nuncupari. Unde etiam hoc appellat* λογοπάτορα, *hoc est, verbum et pater, sive, si dici posset, verbipater, accipiens ad hoc illud in evangelio Joh.* 1, 1. — *vides, inquiens, quia deum verbum aliquando deum, aliquando verbum appellat, tanquam extentum atque collectum.* Vgl. Athanaſius de synodis c. 27. V.: *Εἴ τις τῆς οὐσίαν τοῦ θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συγκέλλεσθαι φάσκοι κ. τ. λ.*

37) Athanaſius de synodis c. 27., wo der 26ſte Anathematismus der ſirmiſchen Synode heißt: *Εἴ τις ἀγέννητον καὶ ἄναρχον λέγοι τὸν υἱὸν, ὡς δύο ἄναρχα καὶ δύο ἀγέννητα λέγων, καὶ δύο ποιῶν θεούς κ. τ. λ.*

us dasselbe Verhältniß stattzufinden, wie zwischen Sabellius
d Paulus von Samosata. Während nämlich Marcellus
m sabellianischen Standpunct aus den Sohn mit dem Lo-
s, mit welchem er durch die Vermittlung der ἐνέργεια
ραςικὴ zur Einheit verbunden war, so sehr als ein und
sselbe Subject betrachtete, daß er die an sich nur dem
gos zukommenden göttlichen Prädikate auch auf den Sohn
ertragen konnte [38]), ließ dagegen Photinus, wie Paulus

---

8) Es erhellt dieß aus seiner Erklärung der Stelle Col. 1, 15. Es ist nicht ganz richtig, was Neander (Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 842.) sagt, Marcellus sey der Erste gewesen, welcher diese Stelle auf Jesus, als Menschen, bezog. Unter dem πρωτότοκος verstund er allerdings den im Fleische geborenen Sohn, aber den weitern Inhalt der Stelle bezog er auf den mit dem Sohn zur Einheit des Subjects verbundenen Logos. Εἰκότως, sagt Marcellus bei Eusebius c. Marc. II, 3., πρὸ τῆς κάθόδου, ὅπερ καὶ πολλάκις, λόγος, μετὰ δὲ τὴν κάθοδον καὶ τὴν τῆς σαρκὸς ἀνάληψιν διαφόρως καὶ τῶν ἐπηγορίων τετύχηκεν. — Καὶ μὴ τοῦτο ἀπίθανον εἶναι νομιζέτω ὁ Ἀςέριος, εἰ νεώτερον ὂν αὐτοῦ σώματος αὐτῆς τυχεῖν ἀρχαιότητος ἐδυνήθη (wenn der erst durch die menschliche Geburt in's Daseyn Gekommene gleichwohl das Subject von Prädicaten ist, welche sich auf das vorzeitliche Seyn des Logos beziehen), ἀλλ' ἐννοείτω, καὶ ὅτι μάλιςα τὴν ἀνθρωπίνην σάρκα νεωτέραν εἶναι συμβαίνει, ὅμως ὁ ταύτην ἀναλαβεῖν δι' ἁγνῆς ἀξιώσας παρθένου λόγος, ταύτῃ τὸ ἑαυτοῦ ἀξιώσας, οὐ μόνον πρωτότοκον πάσης κτίσεως τὸν ἐν ἑαυτῷ ἄνθρωπον κτισθέντα ἀπειργάσατο, ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἁπάντων αὐτὸν εἶναι βούλεται, οὐ τῶν ἐπὶ γῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς. Was also vom Logos gilt, daß er das höchste Princip ist, gilt auch von dem, zur Einheit des Subjects mit ihm verbundenen, Menschen Jesus. Nun sagt Eusebius, unmittelbar nach jenen Worten führe Marcellus die Stelle Col. 1, 16. an, in welcher der Apostel τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεολογεῖ. Alles dieß beziehe Marcellus auf das Fleisch, ἐκ ἐρυθρῶν τὰς τοιαύτας τοῦ Ἀποςόλου φωνὰς ἐκλαμβάνειν ἐπὶ τὴν σάρκα, während er

von Samoſata, Jeſum erſt von der Grundlage ſeiner menſchlichen Natur aus [39]), auf dem Wege der ſittlichen Vollkommenheit und des ſittlichen Verdienſtes, zur göttlichen Würde ſich erheben [40]). Jeſus iſt zwar auf übernatürliche Weiſe

---

doch ſelbſt auf die σάρξ das Wort des Erlöſers Joh. 6, 63. anwende, derſelbe, welcher von dem Fleiſch ſo rede, nenne es jezt das Bild Gottes, das vor allem geweſen und in welchem alles geſchaffen worden ſey; es iſt jedoch klar, daß Marcellus dieß nicht von dem Fleiſch, als ſolchem, oder dem Menſchen Jeſus in ſeinem reinen Fürſichſeyn ſagt, ſondern nur von dem Subject, das als der Geborene und der Erſtgeborene mit dem Logos Eins iſt. Er dachte ſich alſo eine ſo enge und unmittelbare Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen in Jeſus, daß der Menſch Jeſus ebenſo mit Gott Eins iſt, wie der Logos mit Gott, was offenbar auf die ſabellianiſche Theorie führt, nach welcher das Göttliche das Subſtanzielle iſt.

39) Deswegen wurden, wie Marius Mercator Diss. de XII anath. Nest. a. a. O. S. 166. ſagt, *Photinus et ejus priores hujusmodi pravitatis Homuncionitae* genannt.

40) Bei Vigilius in dem Dial. adv. Ar. u. ſ. w. a. a. O. S. 754. beſtreitet Photinus den Sabellius: *impie Sabellius professus est Deum patrem per virginem natum, nescio quod protensionis vitium tantae ingerens majestati, ut per id, quod extensus est in virgine, ipse sibi pater ipse sit filius, quod nullus Christianorum et concesserit.* Gott ſey als der *unicus et singularis nec generando passioni obnoxius, nec se ipsum protendendo cumulatus, nec suam in virgine portionem derivando divisioni subjectus.* Gleichwohl ſprach ja auch Photinus von einer Ausdehnung der Gottheit. Wie ſtimmt er alſo hierin mit ſich ſelbſt zuſammen, und wie verhält er ſich zu Marcellus, welcher ja gleichfalls ein πλατύνεσθαι der Gottheit vermittelſt der ἐνέργεια δεσμή annahm? Wahrſcheinlich bezog Photinus, wie auch aus der oben angeführten Stelle ſelbſt zu erſehen iſt, die Ausdehnung der Gottheit nur auf das Verhältniß Gottes und des Logos. In dem Unterſchiede des Logos von Gott dehnt ſich die Gott-

boren und vor andern Menſchen durch das eigenthümliche Verhältniß, in welchem er zum göttlichen Logos ſtund,

heit gleichſam aus, ſie theilt ſich, obgleich das immanente Verhältniß Gottes und des Logos nur nach zwei verſchiedenen Seiten betrachtet wird, gleichſam in ſich ſelbſt, eine aus ſich herausgehende Erweiterung der Gottheit aber, wahrſcheinlich auch ſchon ein πλατύνεσθαι vermittelſt der ἐνέργεια ὁραστική, wie Marcellus annahm, ſofern er auch von einem Zurückgehen derſelben ſprach, ſchien ihm eine der Gottheit unwürdige Vorſtellung. *Unde*, behauptet er nun dagegen, *magis ego dico, Deum patrem filium habere dominum Jesum Christum ex Maria virgine initium sumentem* (ebenſo ſagt Caſſianus De incarn. I, 2. von Photinus, daß er, *quamvis Jesum, qui ex virgine natus est, Deum dixerit, male tamen cum principio hominis principium esse Dei confinxit), qui per sanctae conversationis excellentissimum et inimitabile beatitudinis meritum a Deo patre in filium est adoptatus et eximio divinitatis honore est donatus.* Nach Marius Mercator Dissert. de XII anath. Nest. S. 164. läugnete Photinus nicht, *verbum Dei esse in substantia*, behauptete aber, *hoc extrinsecus in isto, qui ex Maria more communi conjugum natus est, Jesu inhabitasse peculialiter, et omnia illa per hunc egisse in terris miracula, quae in evangeliis legimus, — verbum — habitasse sane peculiariter vel adhaesisse Christo Jesu, de Joseph et Maria nato, nec quicquam tum plus fuisse, quam hominem — qui omnes omnino homines vitae merito anteverterit.* Dafür berief er ſich auf Stellen, wie Phil. 2, 8. Matth. 28, 18. Apg. 2, 33. 3, 13. 4, 10. Hebr. 1, 4. Daß, wie Epiphanius behauptet (a. a. O. c. 5.), Photinus eine Verwandlung des Logos in das Fleiſch annahm, iſt durchaus undenkbar. Zwar ſprach auch die, den Photinus verdammende, ſirmiſche Synode das Anathema darüber aus, εἴ τις τὸ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ἀκούων τὸν λόγον εἰς σάρκα μεταβεβλῆσθαι νομίζοι, ἢ τροπὴν ὑπομεμενηκότα ἀνειληφέναι τὴν σάρκα (Sokrates H. E. II, 29. Hilarius de syn. 38. XI.), allein es kann ſich dieß, wie Kloſe richtig bemerkt (a. a. O. S. 78.), nur auf einen von

ausgezeichnet[41]), was er aber Göttliches in ſich hat, hat er nicht von Natur, ſondern es iſt erſt, als etwas Erworbenes, zu ſeiner Natur hinzugekommen. Wegen dieſer göttlichen Würde iſt Chriſtus, ob er gleich von Natur nur Menſch iſt, auf göttliche Weiſe zu verehren[42]). Ob auch Photinus, wie Marcellus, die Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Jeſu als eine ſich wieder auflöſende und das Reich Chriſti als ein endliches ſich dachte, wiſſen wir nicht beſtimmt, es iſt aber doch wohl aus dem Stillſchweigen der Schriftſteller eher zu ſchließen, daß er nicht ebenſo dachte, und wir ſind daher berechtigt, auch dieß auf die Verſchiedenheit des beiderſeitigen Standpuncts zu beziehen. Nur wenn man das Göttliche durch den Logos, ſey es auch nur durch Vermittlung einer ἐνέργεια δραστική auf den Menſchen Jeſus herabkommen ließ, entſteht ſehr natürlich der Gedanke, es auf demſelben Wege, auf welchem es gekommen iſt, in Gott wieder zurückkehren zu laſſen, iſt aber die göttliche Würde auf dem Wege des ſittlichen Strebens erworben, welches Intereſſe könnte ſeyn, ſie nur als eine für eine beſtimmte Zeit fortdauernde anzuſehen?

Ueber die Lehre des Photinus konnte man nicht im Zweifel ſeyn, daß ſie ebenſo verwerflich ſey, wie die des

---

Photinus der katholiſchen Lehre gemachten Vorwurf beziehen. Ebenſo verhält es ſich mit dem Anathematismus bei Hilarius VII.: *si quis dilatatam substantiam Dei filium dicat facere, aut latitudinem substantiae ejus, sicut sibi videtur, filium nominat, a. s.* Das Anathema ſoll auch hier nur den, der katholiſchen Lehre gemachten, Vorwurf zurückweiſen.

41) Nach Marius Mercator in der zuvor angeführten Stelle hätte Photinus die natürliche Entſtehung Jeſu behauptet, allein nach Epiph. a. a. O. c. 3. kann dieſe Angabe nicht richtig ſeyn.

42) Vincentius ſagt in ſeinem Commonit. c. 17. von Photinus: *omnimodis dogmatizat, solam nos personam Dei patris et solum Christum hominem colere debere.*

ulus von Samosata, in dessen Fußstapfen er trat. Deswegen fand auch das auf der sirmischen Synode im J. 356 er ihn ausgesprochene Verdammungsurtheil von keiner Seite iderspruch. Anders verhält es sich mit Marcellus, über sen Rechtglaubigkeit man von Anfang an sehr verschiedener einung war, wie auch jezt noch das Urtheil über ihn wankt. Die Arianer und die orientalischen Bischöfe, deren ße Mehrheit insbesondere Eusebius von Cäsarea repräsirt, sahen auch in ihm nur eine Erneuerung der samoenischen oder wenigstens sabellianischen Irrlehre, oder sogar e Vermischung verschiedener häretischer Meinungen [43]). s Auftrage der Synode zu Constantinopel, welche im 336 das Absezungsurtheil über Marcellus ausgesprochen tte, schrieb Eusebius von Cäsarea seine beiden Schriften r Widerlegung der Irrlehre des Marcellus [44]). Diese

---

43) Die Orientales apud Serdicam episcopi a parte Arianorum bei Hilarius in den Fragm. ex opere histor. fragm. 3. (d. h. die im J. 347. zu Philippopolis versammelten orientalischen Bischöfe) sagen von Marcellus c. 2.: *aperte manifesteque constitit haereticus. Affectiones suas quibusdam squaloribus miscens nunc falsitatibus Sabellii, nunc malitiae Pauli Samosatensis nunc blasphemiis Montani, haereticorum omnium ducis, aperte permiscens* (die Vergleichung mit Montanus bezieht sich wahrscheinlich auf die besonders anstößige Lehre des Marcellus, daß das Reich Christi ein Ende nehme) *unamque confusionem de supradictis faciens, ut imprudens Galata in aliud evangelium declinavit.* C. 4.: *mixta enim est omnium haereticorum sectis Marcelli extranea traditio.*

44) Die zwei Bücher: Contra Marcellum, und die drei Bücher: De ecclesiastica theologia. Ueber das Verhältniß der beiden Schriften zu einander sagt Eusebius im Vorwort zu der leztern: *ἐν δυσὶ τοῖς πρώτοις μόνῃ τῇ παραθέσει τῶν τὰ ἀνδρὸς ἐκμάτων χρησάμενος, δίχα πάσης ἀντιῤῥήσεως ἐξ αὐτῶν τὸν κατ' αὐτῶν ἔλεγχον ἐποιμην. Νυνὶ δὲ πρὸς ἑκάστῃ τῇ φορᾷ καὶ τὴν ἀνατρο-*

Ansicht hatte man im Orient allgemein von der Lehre des Marcellus, und die orientalischen Bischöfe sprachen sie wiederholt aus. Im Occident aber dachte man günstiger über Marcellus, und seitdem er sich nach Rom begeben und an den römischen Bischof Julius gewandt hatte, war seine Absezung, wie die des Athanasius, einer der Differenzpuncte, über welche sich der Orient und Occident nicht vereinigen konnten. Die zu Sardica im J. 347 versammelten occidentalischen Bischöfe sagten in ihrem Synodalschreiben über ihn, es sey auch das Buch des Marcellus gelesen und die Bosheit des Eusebius (des Bischofs von Nicomedien) und derer, die mit ihm waren, erkannt worden, denn was Marcellus nur fragend aufgestellt habe, haben sie, als ob er es billigte, dargestellt. Es sey daher gelesen worden, was der Frage vorausgeht und ihr folgt, und sein Glaube als der rechte erfunden worden. Denn nicht von der heiligen Jungfrau, wie sie erdichten, habe er dem Gott Logos den Anfang gegeben, noch geschrieben, daß sein Reich ein Ende haben werde, sondern behauptet, daß es ohne Anfang und Ende sey [45]). Es ist schon gezeigt, wie wir diese günstige Meinung von der Lehre des Marcellus anzusehen haben. Mehr muß man sich wundern, daß auch Athanasius durch die zweideutigen Erklärungen des Marcellus sich von einer ernstern und entschiedenern Misbilligung seiner Lehre zurückhalten ließ. Er soll zwar, als die der Lehre des Marcellus verwandte Irrlehre des Photinus Aufmerksamkeit erregte, sich von der

---

πὴν τῶν αὐτῶν διὰ τριῶν τῶν μετὰ χεῖρας προσήγαγον, und zwar in drei Büchern zur Ehre der heiligen Trias, wie dagegen Marcellus sein weitläufiges Werk in Einem Buche verfaßt hatte, um, wie er selbst sagte, ἕνα γνωρίζειν θεὸν, μὴ πῃ λάθῃ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ χώραν διδοὺς ὑποστάσεως, διελῶν τὴν γραφήν.

45) Hilarius a. a. O. fragm. VII. c. 6. Athanasius Apol. c. Arian. c. 47.

meinſchaft mit Marcellus zurückgezogen und auch ſonſt
n Urtheil über ihn nicht geheim gehalten haben [46]), in
nen Schriften jedoch ſpricht Athanaſius immer mit Aner-
nung von Marcellus. Ganz anders ſprach ſich dagegen
er den zur nicäniſchen Partei gehörenden orientaliſchen
ſchöfen namentlich der Biſchof Baſilius von Cäſarea über
arcellus aus. In einem Schreiben an Athanaſius ſelbſt [47]),
welchem er denſelben bat, dazu mitzuwirken, daß die Ge-
inſchaft zwiſchen der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche
eder hergeſtellt werde, erklärte er nach ſeiner und mehrerer
derer Meinung für nothwendig, auch die gefährliche, vom
inden Glauben ſo ſehr abweichende, Häreſe des Mar-
lus zu verdammen. Bis jezt habe man ohne Aufhören
b nach allen Richtungen hin nur den Arius anathematiſi-
t, den Marcellus aber, welcher in die gerade entgegenge-
te Kezerei verfallen ſey, gegen das Fürſichſeyn der Gott-
it des Eingebornen frevle und den Namen des Logos ſchlecht
ffaſſe, treffe kein Tadel, ihn, der den Eingeborenen zwar Logos
me, aber behaupte, daß er nach Bedürfniß und auf einige Zeit
vorgehe, und dann wieder zurückkehre, woher er gekom-
n, und weder vor ſeinem Hervortreten, noch nach ſeiner
ückkehr für ſich beſtehe. Den Beweis dafür enthalte ſeine
chrift, dennoch aber ſcheine man ihn nicht zu tadeln, und
ar aus dem Grunde, weil man ihn anfangs aus Unkunde
r Wahrheit in die kirchliche Gemeinſchaft aufgenommen

---

46) Epiphanius erzählt Haer. LXXII, 4., er habe einmal den Athanaſius über Marcellus befragt, wie es ſich mit ihm verhalte. Athanaſius habe ihn weder ſehr in Schuz genommen, noch auch ihm viel zur Laſt gelegt, ſondern nur lächelnd ihn als einen ſolchen bezeichnet, der von Verkehrtheit nicht weit entfernt geweſen ſey, ihn jedoch als gerechtfertigt angeſehen (ὡς ἀπολογησάμενον εἰχε).

47) Ep. LXIX.

habe. Daß ſeiner alſo auch Erwähnung geſchehe, fordern die gegenwärtigen Umſtände, damit die, welche Gelegenheit ſuchen, ſie finden, und der geſunde Theil der Kirche ſich an Athanaſius anſchließe. Unter den Neueren haben Möhler und Neander gleichfalls den Marcellus von der gegen ihn erhobenen Anklage freiſprechen zu müſſen geglaubt. Nur Euſebius, behauptet Möhler [48]), habe die Lehre des Marcellus ſo gedeutet, daß der Logos eine unperſönliche Kraft des Vaters ſey. Die Monas ſey dem Marcellus der Eine in Vater, Sohn und Geiſt beſtehende Gott, aber keineswegs ſtehe nach ihm über den Dreien eine Monas, da er ja ausdrücklich ſage, vom Vater gehe der Logos und von beiden der Geiſt aus. Marcellus habe alſo drei Perſonen, der katholiſchen Lehre zufolge, gelehrt, doch habe er bedeutende Schwächen gehabt. Er hätte die traditionelle Lehre von der Identität der Ausdrücke Sohn Gottes und Logos nicht aufgeben ſollen. Dann wäre es nicht ſo leicht geweſen, ihm nachzuſagen, er halte dieſen für eine unperſönliche Kraft Gottes und hebe die Zeugung auf. Ohnedieß ſcheine es ſeltſam, daß er den Logos als ſolchen nicht Sohn habe nennen wollen, obſchon er vom Logos ſage, daß er gezeugt ſey, was doch nichts anderes heiße, als er ſey Sohn. Wahrſcheinlich habe er aber durch dieſe Unterſcheidung den Vorwürfen begegnen wollen, daß der Annahme der Zeugung des Sohns aus dem Weſen des Vaters etwas Materielles zu Grunde liege, blos von der Zeugung des Logos ſprechend habe er eine ſolche Einwendung nicht für möglich gehalten. Hätte Marcellus wirklich von einer Zeugung des Logos geſprochen, ſo könnte wenigſtens eher noch ein Zweifel darüber ſeyn, welchen Begriff Marcellus mit dem Sohn verband, dieß iſt jedoch keineswegs der Fall, ſondern die hier verſuchte Rechtfertigung beruht nur auf der falſchen Auffaſſung einer Stelle,

48) Athanaſius der Gr. II. S. 30. f.

welcher Marcellus nur im Sinne der Gegner den Logos
Herr und Gott gezeugt nennt [49]). Was hätte ihn denn
ch bestimmen können, die beiden Begriffe Sohn Gottes und
gos wenigstens für den dogmatischen Sprachgebrauch so
eng zu scheiden, wenn diese Unterscheidung bei ihm nicht
gleich auch einen dogmatischen Grund gehabt hätte, dieser
rund selbst aber kann nur in der Voraussezung gelegen
n, daß der Logos, sobald er als Sohn und als gezeugt
dacht wird, der reinen Idee Gottes widerstreitet und die

---

49) Möhler beruft sich auf die Stelle bei Eusebius c. Marc. I, 4., in welcher Marcellus sagt: ἄλλος μέν γάρ, φησὶν (nämlich Asterius), ἐστὶν ὁ πατὴρ ὁ γεννήσας ἐξ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ λόγον καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως, μόνος μόνον, τέλειος τέλειον, βασιλεὺς βασιλέα, κύριος κύριον, θεὸς θεὸν, ὡσίας τε καὶ βηλῆς καὶ δόξης καὶ δυνάμεως ἀπαράλλακτον εἰκόνα. Ταῦτα τὰ ῥητὰ σαφῶς τὴν φαύλην αὐτοῦ περὶ θεότητος ἐλέγχει δόξαν· πῶς γὰρ ὁ κύριος γεννηθεὶς καὶ ὁ θεὸς, ὡς αὐτὸς προλαβὼν ἔφη, δύναται εἰκὼν θεοῦ εἶναι; Es ist klar, daß hier Marcellus nur den Widerspruch hervorhebt, der darin liege, daß Asterius von dem κύριος γεννηθεὶς καὶ θεὸς zugleich sage, er sey das Bild Gottes, der κύριος γεννηθεὶς καὶ θεὸς somit nicht seiner eigenen Lehre, sondern nur der seines Gegners angehört. Andere Beweise hat Möhler selbst nicht vorzubringen vermocht. Seine gute Meinung von der Rechtglaubigkeit des Marcellus beruht eigentlich nur auf dem Vorurtheil, das Möhler überall gegen Eusebius von Cäsarea an den Tag legt. Auf die Berichte des Eusebius in den Angelegenheiten der Kirche, den Arianern gegenüber, behauptet Möhler, sey überhaupt kein Gewicht zu legen. Welch einen elenden Bericht von der Synode von Nicäa gebe er nicht in seiner Vita Constantini! Möhler kann es dem Vater der Kirchengeschichte nicht verzeihen, daß er in seiner Darstellung des Gangs der Verhandlungen zu Nicäa, besonders in Betreff des Wortes ὁμοούσιος, mit Athanasius nicht ganz zusammenstimmt. Darum also ist auch seine Darstellung der Lehre des Marcellus nur eine Entstellung derselben.

Identität der Gottheit mit ſich ſelbſt dadurch aufhebt, daß in das abſolute Weſen derſelben zugleich auch das Moment des Endlichen geſezt wird. Indem er nun aber, um in dem als Sohn gezeugten Logos ein ſolches Moment ſeines Unterſchieds vom abſoluten Gott nicht vorausſezen zu müſſen, die Zeugung und Sohnſchaft des Logos beſtritt und läugnete, mußte ihm auch der Unterſchied Gottes und des Logos ein rein ideeller werden. Mag nun auch Marcellus, wie Neander meint [50]), nur um in ſeinem Werke gegen Aſterius den Gegenſaz gegen den Arianismus recht auf die Spize zu treiben, wie es leicht bei antithetiſchen Uebertreibungen zu geſchehen pflege, der monarchiſchen Läugnung des perſönlichen Unterſchieds in der Trias ſich verdächtig gemacht, mag er, um das ihm theure Homouſion auf die höchſte Spize zu treiben, ſich gegen ſein Wiſſen und Wollen zur ſabellianiſchen oder ſamoſateniſchen Theorie ſich hingeneigt haben, ſo iſt dieß für die Frage, um die es ſich hier handelt, völlig gleichgültig, indem die eigentliche Frage nur dieſe ſeyn kann, was Marcellus wirklich lehrte, ob zwiſchen ſeiner Lehre und der nicäniſch-athanaſianiſchen ein weſentlicher Unterſchied iſt oder nicht. Daß kein Unterſchied war, ſcheint auch Neander nicht behaupten zu wollen. Denn wenn Marcellus, wie Neander ſagt, jede Art von Subordinatianismus, die ſich dem Homouſion entgegenſtellte, für Arianismus hielt, das ihm theure Homouſion auf die höchſte Spize trieb, ſo iſt damit nichts anders geſagt, als daß er über das Homouſion im nicäniſchen Sinne hinausging, und es iſt daher auch nicht einzuſehen, warum dem Marcellus ſeine Liebe zum Homouſion [51])

50) Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 841 f.

51) Genau betrachtet iſt uns ſelbſt über dieſe Liebe des Marcellus zum Homouſion nichts Näheres bekannt. Was wir wiſſen, iſt nur, daß Marcellus in Nicäa die Arianer ſehr eifrig bekämpfte, ob aber gerade im athanaſianiſchen Sinn des Homouſion, iſt eine bloße Vorausſezung.

ſo hoch angerechnet werden ſoll, daß er, wenn auch als Häretiker, doch nur als ein Häretiker beſſerer Art zu betrachten wäre, indem doch auch von Andern, welche ohne Bedenken in die Claſſe der Häretiker geſezt werden, nicht ſchlechthin vorauszuſezen iſt, daß ſie nur aus Liebe zum Falſchen und Irrigen in ihre Häreſen verfallen ſind. Soll der wahre geſchichtliche Stand der Sache nicht verrückt und ins Unklare und Zweideutige gezogen werden, was an ſich klar genug vor Augen liegt, ſo kann kein Zweifel darüber ſeyn, daß Marcellus auf der Seite der ſabellianiſchen Theorie ſteht, nur iſt ſeine Trinitätslehre jene ſchlechte Form des Sabellianismus, bei welcher die Monas nicht, wie von Sabellius ſelbſt geſchah, vom Vater unterſchieden, ſondern mit dem Vater identificirt wird. Was nun aber das ſpeculative Moment der Lehre des Marcellus betrifft, ſo iſt in der That bemerkenswerth, wie Marcellus bei allem Eifer, mit welchem er die Arianer bekämpfte und ihre Lehre zu widerlegen ſuchte, doch auf der andern Seite ganz daſſelbe ſpeculative Intereſſe mit ihnen theilte. Denn was iſt die eigentliche ſpeculative Tendenz der Lehre des Marcellus? Unläugbar dieſelbe Trennung Gottes und der Welt, derſelbe abſtracte Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen, worin wir das Characteriſtiſche des Arianismus finden müſſen. Um den Vater, als den abſoluten Gott, rein in ſich abzuſchließen und in ſeiner reinen Identität mit ſich ſelbſt feſtzuhalten, darf der mit dem abſoluten Gott gleich ewige und mit ihm identiſche Logos nicht als der vom Vater gezeugte Sohn betrachtet werden, ſondern alles, was ſich auf das Verhältniß des Sohns zum Vater und auf den Begriff der Zeugung bezieht, gehört einer ganz andern Sphäre an, es fällt nur auf die Seite der endlichen Welt. Der Sohn, wie die Welt, iſt nur auſſerhalb Gottes, weil zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen kein weſentliches Band der Einheit beſtehen kann, und wie beide, Gott und Welt, Vater und Sohn nur äuſſerlich zuſammenhängen, das

Vermittelnde zwiſchen ihnen nur die nach auſſen gehende Thätigkeit des Logos iſt, durch welche ebendeswegen auch nur eine äuſſere Gemeinſchaft angeknüpft werden kann, ſo iſt dieſe äuſſere Gemeinſchaft auch nur eine zeitliche und vorübergehende. Denn ſobald die ἐνέργεια δραστικὴ, durch welche der Logos die Welt und den Menſchen zum Gegenſtand ſeiner Thätigkeit macht, in den an ſich ſeyenden Logos und das mit ihm identiſche Weſen Gottes wieder zurückgeht, bleibt auch wieder beides reell für ſich, wie es von Anfang an war, Gott und die Welt, der Logos und das mit ihm auf kurze Zeit verbundene Fleiſch, und es iſt ſchwer zu ſagen, welches bleibende Reſultat durch dieſe momentane Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen bewirkt werden ſoll. Iſt der Logos, wie Marcellus ſagt, dazu herabgekommen und durch die Annahme des Fleiſches Menſch geworden, damit das Fleiſch durch die Gemeinſchaft mit dem Logos Unſterblichkeit erlange, ſo kann doch dieſer Zweck nur dadurch erreicht werden, daß die Gemeinſchaft des Fleiſches mit dem Logos eine bleibende iſt. Die Fortdauer dieſer Gemeinſchaft iſt es ja aber gerade, welche Marcellus läugnet, wenn er den mit dem Fleiſche verbundenen Logos nach einer beſtimmten Zeit ſich wieder in ſich ſelbſt zurückziehen läßt. So betrachtet erſcheint die Lehre des Marcellus für das ſpeculative Intereſſe noch unbefriedigender, als der Arianismus, welcher doch wenigſtens die durch die Menſchwerdung des Logos geknüpfte Einheit des Göttlichen und Menſchlichen nicht durch einen beſtimmten Zeitpunct begrenzt und der an ſich ſeyenden natürlichen Abſolutheit des göttlichen Weſens die Unendlichkeit des ſittlichen Strebens gegenüber ſtellt. Mit Recht ſehen wir gewiß die Lehre des Marcellus von der Endlichkeit des Reiches Chriſti oder, was daſſelbe iſt, von dem endlichen Zurückgehen des Logos in ſich ſelbſt, nicht blos als einen Nebenpunct ſeiner Theorie an. Je mehr wir dieſelbe in ihrem innern Zuſammenhange aufzufaſſen ſuchen, deſto mehr werden wir uns auch davon über-

zeugen müſſen, wie hierin die eigentlichſte Tendenz ſeiner Lehre nur vollends zu ihrem unmittelbaren Ausdruck kommt, das Streben, Gott und Welt ſo ſehr als möglich auseinander zu halten und in ihrem reinen Fürſichſeyn einander gegenüber zu ſtellen. Stellen wir uns daher auf den Standpunct des athanaſianiſchen Syſtems, um von dieſem aus die verſchiedenen hier in Betracht kommenden Theorien zu claſſificiren, ſo müſſen wir die Lehre des Marcellus noch unter den Arianismus ſtellen. Der Einheit des Endlichen und Unendlichen gegenüber, welche das Weſentliche der athanaſianiſchen Lehre iſt, hält Marcellus mit den Arianern den abſtracten Gegenſaz des Endlichen und Unendlichen feſt, und der eigentliche Differenzpunct zwiſchen beiden kann daher nur noch die Frage über die perſönliche Subſiſtenz des Logos ſeyn. Dieſe Frage für ſich jedoch hat durchaus kein ſpeculatives Intereſſe, ſondern ſie erhält ein ſolches erſt durch die Beziehung auf das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, wie es ſpeculativ zu beſtimmen iſt. Stehen Gott und Welt, oder Endliches und Unendliches, in einem ſo abſtracten Gegenſaz zu einander, wie Marcellus und die Arianer annehmen, ſo iſt es an ſich völlig gleichgültig, ob dieſer Gegenſaz dadurch bewirkt wird, daß der Logos aus ſeinem immanenten Verhältniß zu Gott nicht heraustritt, um in eine reelle Gemeinſchaft zur Welt und zum Menſchen zu treten, oder, wenn er als perſönliches Weſen auſſerhalb Gott ſubſiſtirt, von dem abſoluten Gott ſchlechthin getrennt iſt. Nur iſt freilich der als perſönliches Weſen auſſer Gott gedachte göttliche Logos ſchon der Anfangspunct, um die Idee der Einheit des Endlichen und Unendlichen vom Endlichen aus, d. h. auf dem Wege des ſittlichen Strebens zu realiſiren. Allein auch die Lehre des Marcellus kann ſich in jenem abſtracten Gegenſaz nicht abſchlieſſen, und es liegt daher ganz in der Natur der Sache, daß eine Theorie, wie die des Marcellus iſt, zu jener andern Form fortſchreitet, die ſich uns in der Lehre des Photinus

darſtellte. Dieſe leztere ſteht zu der Lehre des Marcellus in demſelben Verhältniß, in welchem der Arianismus in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, als die Lehre des Arius ſelbſt, zu dem Lehrbegriff der ſpätern Arianer ſteht, ſofern bei den leztern die von Arius ſelbſt mit ſichtbarem Intereſſe aufgefaßte Idee der ſittlichen Vergöttlichung des endlichen Subjects völlig wieder zurücktritt, und der Streit nur um die an ſich bedeutungsloſe Frage ſich bewegt, ob der in jedem Fall vom Vater abſolut verſchiedene Sohn zu ihm in dem Verhältniß der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ſtehe.

Dritter Abſchnitt.

Von der zweiten ökumeniſchen Synode in Conſtantinopel im J. 381 bis zur ökumeniſchen Synode in Chalcedon im J. 451.

Erſtes Kapitel.

Erſte Bewegung des Dogma von der Homouſie des Sohns mit der Menſchheit. Zuſammenhang mit dem arianiſchen Streit.

Die Homouſie des Sohns mit dem Vater, oder dem abſoluten Gott, iſt das große Reſultat, das durch den arianiſchen Streit, nachdem die Lehre der Arianer in allen ihren Formen und Wendungen in ihrer Unhaltbarkeit und ihrem Widerſpruch gegen den abſoluten Standpunct des chriſtlichen Bewußtſeyns erſchienen war, für die chriſtlich theologiſche Speculation gewonnen wurde. Der vom Vater gezeugte Sohn iſt, ſpeculativ betrachtet, die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Sofern er gezeugt iſt, hat der Sohn auch das Moment der Endlichkeit in ſich, dieſes Moment der Endlichkeit iſt aber ſogleich dadurch wieder aufgehoben, daß der Sohn von Ewigkeit gezeugt wird, und ungeachtet ſeines Unterſchieds vom Vater mit ihm weſentlich Eins iſt. So lange der Sohn aber nur von Ewigkeit gezeugt, alſo ebenſowohl gezeugt als nicht gezeugt iſt, hat das im Begriffe

der Zeugung enthaltene Moment der Endlichkeit auch nur erſt eine ideelle Bedeutung, und der Begriff des Sohns muß erſt noch zu ſeiner wahren Realität gelangen, was nur dadurch geſchehen kann, daß die ewige Zeugung auch eine zeitliche wird, und der vom Vater Gezeugte ein menſchlich Geborener. Die Homouſie des Sohns mit dem Vater oder der Gottheit iſt daher nur die eine Seite ſeines Weſens, zu welcher nothwendig noch die andere, die Homouſie des Sohns mit der Menſchheit hinzukommen muß, wenn der Sohn den wahren Begriff ſeines Weſens, die Einheit des Endlichen und Unendlichen, auf die adäquate Weiſe in ſich darſtellen ſoll. Dadurch entſteht nun aber eine neue ebenſo wichtige als ſchwierige Aufgabe für die Speculation. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie ſie der weſentliche Inhalt der Trinitäts-Idee iſt, wird zur Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, und die Frage iſt daher nicht blos, wie ſich Gott als Vater zum Vater des Sohns beſtimmt, ſondern wie Gott Menſch wird, oder wie er als Gottmenſch wahrer wirklicher Menſch und doch zugleich Gott iſt. Sobald in der erwachenden chriſtlichen Speculation die ſpeculative Bedeutung dieſer Frage zum Bewußtſeyn zu kommen begann, handelte es ſich der Reihe nach um die verſchiedenen zum ſubſtanziellen Weſen des Menſchen gehörenden Elemente, um das eine nach dem andern als weſentliche Beſtimmung des Sohns oder des Gottmenſchen zu begreifen. Gegen die Gnoſtiker, welche den höhern Aeon, der in ihren Syſtemen an der Stelle des Sohns ſtand, als Chriſtus zwar in die Welt der ſinnlichen Erſcheinung herabkommen ließen, aber die Annahme eines natürlichen menſchlichen Leibs mit ihrem Dualismus nicht vereinigen konnten, und den Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Materie nicht reell, ſondern nur doketiſch durch die Vorſtellung eines das menſchliche Daſeyn nur bildlich in ſich reflectirenden Phantasma vermittelten, mußte vor allem die Realität der menſchlichen Natur durch das

ſache ſich von ſelbſt darbietende Moment feſtgeſtellt werden, i der Erlöſer ohne einen wahren und wirklichen Men- nleib auch kein wahrhaft menſchliches Daſeyn hätte, und ndeßwegen auch der ganze Inhalt des chriſtlichen Bewußt- us ſich in leeren täuſchenden Schein verwandeln müßte [1]. n der Realität des menſchlichen Leibs mußte man auf iche Weiſe zur Realität der menſchlichen Seele fortgehen. ch dazu gab die Polemik gegen die Gnoſtiker die erſte Ver- aſſung. Durch den gnoſtiſchen Doketismus wurde man ſich rſt bewußt, daß Chriſtus, wie er ohne einen menſchlichen b als Erlöſer keine objective menſchliche Realität hätte, dieſelbe Weiſe auch eine wahrhaft menſchliche Seele ha- müſſe. Die Valentinianer ſchrieben zwar Chriſtus eine ele zu, verſtunden aber unter der Seele, oder dem pſy- hen Element, mit welchem ſie Chriſtus in der Sinnen- lt erſcheinen ließen, eine feine ätheriſche Subſtanz, welche in die Geſtalt eines ſinnlich wahrnehmbaren Körpers ver- ndeln konnte, was ſie alſo Seele nannten, vertrat bei ien vielmehr die Stelle des Fleiſches, weßwegen ihnen rtullian zum Vorwurf macht, daß ſie, wenn ſie eine **caro imalis** in Chriſtus annehmen, die Seele ſelbſt zum Flei- e machen, und die beiden Begriffe Seele und Fleiſch völlig rmengen, indem es, wie eine **caro animalis**, ſo auch eine **ima carnalis** geben müſſe [2]. Dagegen zeigt nun Tertul-

1) Vgl. die chr. Gnoſis S. 495. f.

2) *Convertor*, ſagt Tertullian in der ganz hieher gehörenden Schrift de carne Christi c. 10., nachdem er zuvor den marcionitiſchen Doketismus widerlegt hat, *ad illos aeque sibi prudentes* (d. h. die Anhänger Valentins, *qui carnem Christi putativam introduxit* c. 1.), *qui carnem Christi animalem affirmant, quod anima caro sit facta, ergo et caro anima. Et sicut caro animalis, ita et anima carnalis.*

tian, daß Chriſtus, wenn er als Erlöſer der Menſchen die menſchliche Seele erlöſen ſollte, auch eine menſchliche Seele derſelben Natur haben mußte, wie die Menſchen, weil er, wenn er eine fleiſchliche Seele hatte, unſere Seelen nicht erlöst hätte, und wenn er unſere Seelen nicht erlöst hätte, auch nicht unſer Erlöſer wäre [3]), wie wir denn auch wirklich in Chriſtus dieſelben beiden Subſtanzen, welche das

3) *Et hic itaque*, fährt Tertullian a. a. O. fort, *causae requiro, si ut animam salvam faceret, in semetipso suscepit animam Christus: quia salva non esset nisi per ipsum, dum in ipso, non video, cur eam carnem fecerit animalem, induendo carnem, quasi aliter animam salvam facere non posset, nisi carneam factam. Cum enim nostras animas non tantum non carneas, sed etiam in carne defunctas salvas praestet; quanto magis illam, quam ipse suscepit, etiam non carneam redigere potuit in salutem. Item cum praesumant non carnis, sed animae nostrae solius liberandae causa praecepisse Christum, primo quam absurdum est, ut animam solam liberaturus, id genus corporis eam fecerit, quod non erat liberaturus. Deinde si animas nostras per illam, quam gestavit, liberare susceperat, illam quoque, quam gestavit, nostram gestasse debuerat, id est nostrae formae, cujuscunque formae est in occulto anima nostra, non tamen carneae. Caeterum non nostram animam liberavit, si carneam habuit, nostra enim carnea non est. Porro si non nostram liberavit, quia carneam liberavit, nihil ad nos: quae non nostram liberavit. Sed nec liberanda erat, quae non erat nostra, ut scilicet carnea; non enim periclitabatur, si non erat nostra, id est, non* (dieſes non kann dem Sinn nach nicht in den Text gehören) *carnea, sed liberatam constat illam. Ergo non fuit carnea, et fuit nostra, si ea fuit, quae liberaretur, quoniam periclitabatur. Jam ergo si anima non fuit carnalis in Christo, nec caro potest animalis fuisse.*

ſeſen des Menſchen ausmachen, Seele und Leib, in ihrem ſtimmten Unterſchied, der evangeliſchen Geſchichte zufolge, nden. Auch Chriſtus beſteht demnach, wie der Menſch, s denſelben beiden Subſtanzen [4]). Auf die weitere unittelbar daran ſich anſchlieſſende Frage, wie Chriſtus als n aus Seele und Leib beſtehender, ſomit wahrer und wirkcher Menſch, zugleich auch Gott ſeyn könne, hat ſich Terullian nicht eingelaſſen, ja er ſcheint ſogar ſeine eigene Beuptung, daß Chriſtus nicht blos einen menſchlichen Leib, ndern auch eine menſchliche Seele gehabt habe, dadurch löſt wieder zurückzunehmen, daß er das Menſchliche und öttliche in Chriſtus auch wieder als Fleiſch und Geiſt unſcheidet, und ohne einer menſchlichen Seele zu erwähnen, en mit dem Fleiſch verbundenen Geiſt, den Geiſt Gottes, s das Göttliche in ihm betrachtet [5]). Doch iſt dieß viel-

4) Tert. a. a. O. c. 13. *In Christo invenimus animam et carnem simplicibus et nudis vocabulis editus, id est, animam animam et carnem carnem, nusquam animam carnem, aut carnem animam, quando ita nominari debuissent, si ita fuissent; sed etiam sibi quamque substantiam divise pronuntiatas ab ipso, utique pro duarum qualitatum distinctione seorsum animam et seorsum carnem.* Tertullian führt die beiden Stellen Matth. 26, 38. Joh. 6, 51. an. *Cum divisit species, carnem et animam, duo ostendit. Si duo, jam non unus, et non unum, jam nec anima carnalis, nec ego animalis. — Salvus est numerus duarum substantiarum, in suo genere distantium, excludens carneae animae unicam speciem.* Vgl. c. Prax. c. 16. De resurr. carnis c. 34.

5) *Aliter*, ſagt Tertullian de carne Chr. c. 5., *non diceretur homo Christus sine carne, nec hominis filius sine aliquo parente homine, sicut nec Deus sine spiritu Dei, nec Dei filius sine Deo patre. Ita utriusque substantiae sonus hominem et Deum exhibuit, hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infir-*

leicht nur ſo zu verſtehen, daß er, wie er ja Seele und Geiſt nicht als zwei verſchiedene Principien, ſondern den Geiſt nur als die höhere Potenz der Seele betrachtete [6]), ſo auch in Chriſtus eben dieſe, der Seele immanente, geiſtige Potenz als den Anknüpfungspunct und das receptive Organ für das höhere göttliche Princip, das ſich mit dem von ihm

---

mum, inde praefortem, hinc morientem, inde viventem. Quae proprietas conditionum divinae et humanae aequa utique naturae veritate disjuncta est, eadem fide spiritus et caro, virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt. Si virtutes non sine spiritu, proinde et passiones non sine carne. Vgl. c. Prax. c. 27.: *Inventimus illum directo et Deum et hominem expositum — utriusque filium Dei et filium hominis, eum Deum et hominem, sine dubio secundum utramque substantiam, in sua proprietate distantem, quia neque sermo aliud, quam Deus, neque caro aliud, quam homo. — Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem dissero. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est, virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. — Substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant. — Neque caro spiritus fit, neque spiritus caro, in uno plane esse possunt. Ex his Jesus constitit, ex carne homo, ex spiritu Deus.* Es iſt dieß daſſelbe Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen, wie bei Praxeas, und den apoſtoliſchen Vätern, Hermas, Barnabas (ſ. oben S. 246.), auch dem römiſchen Clemens in dem zweiten Brief an die Cor. c. 8. (ὁ κύριος ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ).

6) De anima c. 10.: *Cum de anima et spiritu agitur, ipsa erit anima spiritus, sicut ipsa dies lux. Ipsum est enim quid, per quod est quid.*

genommenen Fleiſche verband, angeſehen wiſſen wollte [7]). le menſchliche Seele würde demnach durch die natürliche ceptivität, die ſie vermöge ihres geiſtigen Elements für s Göttliche hat, der in Chriſtus verwirklichten Einheit des ttlichen und Menſchlichen auf die gleiche Weiſe entgegen- eben, wie nach einer andern Idee Tertullians Chriſtus, ange er nur Logos, noch nicht der menſchgewordene Logos iſt, ch eine bloße, ihrer Realiſirung erſt entgegegehende, Idee , durch deren Realiſirung in der Menſchwerdung das elle Bild, nach welchem der Menſch urſprünglich geſchaf- wurde, ſelbſt erſt ſeine Realität erhielt, in der durch die enſchwerdung des Logos oder des Sohns gleichſam erſt llendeten Schöpfung des Menſchen [8]). Dieß ſind Keime ier Theorie, welche bei Tertullian noch zerſtreut und un- wickelt umherliegen, aber gleichwohl als Andeutungen und nungen der Möglichkeit, Göttliches und Menſchliches ſich s weſentlich Eins zu denken, ſchon hier bemerkt zu werden rdienen. Wie Tertullian durch den Gegenſaz gegen die

---

7) Vgl. De resurr. carnis c. 53.: *ex substantia pariant inter se Christus et Adam scilicet ex carne, licet et ex anima* (die Seele wäre demnach nicht ausgeſchloſſen, wenn Tertullian ſie auch nicht ausdrücklich neben der *caro* nennt). *Sed carnis nomine homo uterque sunt. Prior enim caro homo, ex illa et ordinem admittere potuerunt, ut alter primus, alter novissimus homo, id est, Adam deputarentur. — De substantia carnis primus et novissimus dicti sunt, sicut et rursus primus homo de terra, et secundus de coelo. Quia etsi de coelo secundum spiritum, sed homo secundum carnem. Itaque cum carni conveniat ordo in utroque Adam non animae, ut primus homo in animam vivam, novissimus in spiritum vivificantem distincti sint etc.*

8) Vgl. die chr. Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſch. Entw. S. 40.

Gnoſtiker beſtimmt wurde, Seele und Leib als die weſentlichen Elemente der menſchlichen Natur Chriſti genauer zu unterſcheiden, ſo lag bei Origenes der Grund der Bedeutung, welche er der Seele Chriſti gab, in dem eigenthümlichen Character ſeines Syſtems. Ein Syſtem, das die Freiheit des Subjects ſo hoch ſtellt und ſie im Grunde zum Mittelpunct macht, um welchen es ſich bewegt, mußte auch Chriſtus, ſofern er Menſch ſeyn ſollte, als freies ſich ſelbſt beſtimmendes Subject auffaſſen. Das Band, durch welches das Göttliche und das Menſchliche zur Einheit verknüpft werden, kann nur die Freiheit ſeyn, die freie, durch die Kraft des ſittlichen Willens ſich ſelbſt beſtimmende, Seele. Eine vernünftige Seele derſelben Art, wie ſie der Menſch als freies vernünftiges Weſen hat, muß daher der Erlöſer haben, weil ſich unter dieſer Vorausſezung allein die Möglichkeit der zum Begriff des Erlöſers gehörenden gottmenſchlichen Natur denken läßt. Nur aus der ſittlichen Freiheit des Willens, aus der Receptivität der Seele für das Göttliche und ihrer Spontaneität, dem ihr weſentlich zukommenden Vermögen, ſich ſelbſt zu beſtimmen, ſomit auch dem Göttlichen ſich rein und unbedingt hinzugeben, läßt es ſich erklären, wie der Menſch mit Gott Eins ſeyn kann. Ebendamit iſt aber die Erſcheinung des Gottmenſchen in die ſittliche Freiheit des Subjects geſtellt, ſie iſt nur als eine gegebene Thatſache anzuſehen, und auf einen tiefer liegenden Grund der Nothwendigkeit des gottmenſchlichen Daſeyns des Erlöſers kann man nicht zurückgehen, ohne den Grund, auf welchen dieſe Theorie beruht, die ſittliche Willensfreiheit, ſelbſt wieder aufzuheben. Hieraus erhellt, wie eng die Lehre von einer menſchlichen Seele des Erlöſers mit der ganzen Eigenthümlichkeit des Syſtems des Origenes zuſammenhängt, weswegen auch nur hierin der Grund liegen kann, warum ungeachtet des Gewichts, das Origenes auf dieſe Lehre gelegt hatte, die auf ihn folgenden Lehrer die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in der

Person des Erlösers sich ohne die Vermittlung einer menschlichen Seele dachten. Es ist auffallend, wie wenig selbst noch im arianischen Streit das dogmatische Moment dieser Lehre hervortritt, obgleich die Arianer durch ihre mit so großem Eifer bestrittene Lehre vom Logos, oder Sohn Gottes, Veranlassung genug gaben, sich desselben bestimmter bewußt zu werden. Je mehr man den Sohn dem Vater unterordnete, und je geringer die Vorstellung war, die man von der Gottheit des Sohns hatte, desto geneigter mußte man seyn, sich das Göttliche in der Person Christi in demselben Verhältniß zu dem Menschlichen zu denken, in welchem in dem Menschen Seele und Leib zu einander stehen. Wie der Logos, oder Sohn Gottes, selbst nur in die Classe der Geschöpfe gehört, ein geschaffener Geist derselben Art ist, wie die Seelen der Menschen, so findet bei der Person Christi nur der Unterschied statt, daß der, den von Christus angenommenen menschlichen Leib beseelende, Logos auf einer höhern Stufe steht, als die Seelen der Menschen. Dieß ist der Gesichtspunct, aus welchem die arianische Theorie von der Person Christi zu betrachten ist, und wir sehen demnach hier sogleich wie die Arianer auf die Seite derer zu stehen kommen, welche das Menschliche in der Person Christi zur substanziellen Grundlage derselben machen. Der göttliche Logos tritt in ihm von selbst an die Stelle der menschlichen Seele, und das Menschliche ist so wenig in Gefahr, zu einem doketischen Scheinbild, zu einem verschwindenden Moment des Göttlichen zu werden, daß vielmehr das Göttliche selbst nur als eine Modification des Menschlichen, als ein Accidens desselben, betrachtet werden kann. So geschah es, daß die Arianer alle jene Stellen der evangelischen Geschichte, in welchen Christus als ein menschlichen Affectionen unterworfenes Wesen erscheint, geradezu als Beweise dafür nahmen, daß der Logos in ihm nicht den absoluten Character der an sich seyenden Gottheit an sich trage, sondern nur ein von dem Vater völlig

verſchiedenes, weſentlich geringeres Weſen ſeyn könne. Dieſer Argumentationsweiſe hätten ſie ſich auf keine Weiſe bedienen können, wenn ſie die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus durch eine vom Logos verſchiedene menſchliche Seele vermittelt gedacht hätten, allein die Vorausſezung einer Seele war durch ihre ganze Vorſtellung vom Logos, oder Sohn Gottes, ſoſehr von ſelbſt ausgeſchloſſen, daß ſie ſich kein anderes Subject aller jener mit dem abſoluten Begriffe Gottes unvereinbarer Zuſtände denken konnten, als den göttlichen Logos ſelbſt, welchem ſie ja nicht die unwandelbare und unveränderliche Natur der Gottheit, ſondern nur die wandelbare und veränderliche eines Geſchöpfs zuſchrieben. Die Läugnung einer menſchlichen Seele des Erlöſers iſt daher ein Hauptpunct der arianiſchen Lehre. Ohne Bedenken ſchreiben ſie ihm alles Menſchliche zu, nur keine menſchliche Seele, um, wie die alten Schriftſteller ſelbſt richtig bemerken [9]), aus ſeinen menſchlichen Zuſtänden und Bedürfniſſen

9) Epiphanius Haer. LXIX, 19.: Ἀρνῆνται ψυχὴν αὐτὸν ἀνθρωπείαν εἰληφέναι, αὐτὸ τοῦτο προκατασκευάζοντες· σάρκα γὰρ ὁμολογοῦσαν ἀληθινὴν ἀπὸ Μαρίας αὐτὸν ἐσχηκότα, καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, χωρὶς ψυχῆς, ἵνα ὅταν ἀκούσῃς περὶ πείνης ἢ δίψης, ἢ καμάτου, ἢ ὀδυνηρίας, ἢ ὑπνου, ἢ ἐμβριμήσεως, καὶ εἴπῃς, ὅτι διὰ τὴν ἐναν θρώπησιν τούτων ἐπεδέετο, λέξασί σοι ὕστερον, ὅτι σάρξ καθ' ἑαυτὴν ταῦτα οὐκ ἐνεργεῖ, ἐὰν μὴ ἔχῃ τὴν ψυχήν· καὶ γὰρ τῷ μὲν ὄντι οὕτως ἐστί. Τί οὖν ἐστι, φασὶν, ἄλλο τι ἢ θεότης αὐτῷ ἐπεδέετο, ἵνα ὅτι εἴπωσι τὴν θεότητα αὐτῷ ἐπιδεομένην, ξένον ἀποφάνωσιν αὐτὸν, καὶ ἀλλότριον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἢ καὶ φύσεως ἀληθινῆς. Daſſelbe ſagt Euſtathius von Antiochien in einem bei Theodoret Dial. III. ed. Schulz. IV. S. 233. erhaltenen Fragment: διατί δὲ περὶ πολλοῦ ποιῆται δεικνύναι τὸν Χριστὸν ἄψυχον ἀνειληφέναι σῶμα, γεώδεις πλάττοντες ἀπάτας; ἵνα εἰ δυνηθεῖεν ὑποφθεῖραί τινας, ταῦθ' ὅτως ἔχειν ὁρίζεσθαι, τηνικαῦτα τὰς τῶν παθῶν ἀλλοιώσεις τῷ θείῳ περάψαντες πνεύματι, ῥᾳδίως ἀναπείσωσιν αὐτὸς, ὡς ἐκ ἔστι τὸ τρεπτὸν ἐκ τῆς ἀτρέπτου φύσεως γενηθέν. Selbſt in ſein Glaubensbekenntniß hat Eunomius

ſ das Mangelhafte ſeiner Gottheit zu ſchließen. In der
ihe der neuteſtamentlichen Stellen, aus welchen ſie die
nferiorität des Sohns zu beweiſen ſuchten, waren nicht
r ſolche, in welchen von dem Vater als dem Gebenden,
d von dem Sohn als dem Empfangenden, die Rede iſt,
ie Matth. 28, 18. Joh. 5, 22. 3, 35. 6, 37. Luc. 10, 22.),
dern insbeſondere auch Stellen, wie Joh. 12, 27. Matth.
, 39., Joh. 13, 31. Wäre er die abſolute Macht geweſen,
gumentirten ſie, hätte er ſich nicht gefürchtet, ſondern viel-
hr andern Macht verliehen, und wie kann, wenn er von
ntur die wahre und eigene Weisheit des Vaters war, in
r Schrift (Luc. 2, 52.) geſagt werden, daß Jeſus an Weis-
it zugenommen habe [10])? Wir können hierin nur die

---

dieſe Beſtimmung aufgenommen c. 2.: ὁμολογῶμεν — τὸν γενόμενον — ἐν σαρκὶ — γενόμενον ἄνθρωπον — ἐκ ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον (daß ἐκ in den Text gehört, hat Rettberg Marcelliana S. 157. nachgewieſen, beſonders aus Gregors von Nyſſa zweitem Buch gegen Eunomius, in welchem auch dieſe Behauptung der Arianer widerlegt wird). Welches Gewicht die Arianer darauf legten, iſt auch daraus zu erſehen, daß der Arianer Eudoxius eine Oratio de incarnatione dei verbi ſchrieb, deren Hauptſaz war, ὅτι οἱ Ἀρειανοὶ σαρκωθῆναι λέγουσι τὸν θεὸν λόγον, ἀλλ' οὐκ ἐνανθρωπῆσαι, ἀδὲ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνειληφέναι φασὶ, καὶ ὅτι ἃ δύο φύσεις (vgl. die Excerpte bei Cave Hist. scr. eccl. lit. I. S. 138.). Athanaſius c. Apollin. II, 4. ſchreibt dieſe Behauptung dem Arius ſelbſt zu: Ἄρειος σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ, ἀντὶ δὲ τῶ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπε, τετέστι τῆς ψυχῆς, τὸν λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τῶ πάθες νόησιν, καὶ τὴν ἐξ ἄδε ἀνάζασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμῶν, und nach Epiph. Ancor. c. 33. iſt ſie auf Lucian zurückzuführen: Λουκιανὸς γὰρ καὶ πάντες Λουκιανιζαὶ ἀρνῶνται τὸν υἱὸν τῶ θεῶ ψυχὴν εἰληφέναι, σάρκα μὲν μόνον φάσιν ἐσχηκέναι, ἵνα δῆθεν προσάψωσι τῷ θεῷ λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος. Vgl. oben S. 348.

10) Athanaſius Or. c. Ar. III, 26. f.

innere Conſequenz des Arianismus erblicken, welcher, wie er von Anfang an aus einer der Lehre des Paulus von Samoſata verwandten Richtung hervorging, ſo auch in der Chriſtologie beſonders mit ihr ſehr nahe zuſammentreffen mußte. Denn welcher Unterſchied iſt zwiſchen einer durch die Einwirkung des Logos höher gehobenen menſchlichen Seele und einem Logos, der als Geſchöpf tief genug ſteht, die Stelle der menſchlichen Seele einnehmen zu können? Je mehr ſich uns nun aber in der Läugnung einer menſchlichen Seele des Erlöſers und der damit zuſammenhängenden Chriſtologie überhaupt ein ſehr weſentliches Moment des Arianismus zu erkennen gibt, deſto mehr ſollte man bei den Gegnern des Arianismus auch hierin die gerade entgegengeſezte Behauptung erwarten. Glaubten die Arianer in allen jenen Zuſtänden in dem Leben des Erlöſers, die nur aus der Vorausſezung einer menſchlichen Seele erklärt werden zu können ſcheinen, den ſprechendſten Beweis für ihre Vorſtellung von dem Verhältniß des Logos zum Vater zu finden, wie konnten alle dieſe Argumente einfacher und unmittelbarer beſeitigt werden, als durch die Widerlegung des Hauptſazes, von welchem die Arianer ausgingen, daß Chriſtus keine menſchliche Seele gehabt habe? Allein dieß war auch den Vertheidigern der nicäniſchen Lehre noch keineswegs klar geworden, und ſelbſt Athanaſius ſpricht, ſoſehr er durch ſeine ganze Polemik von ſelbſt darauf hingedrängt wurde, nie von einer menſchlichen Seele, ſondern nur einem menſchlichen Leibe, welchen der Erlöſer angenommen habe, um nicht blos Gott, ſondern auch Menſch zu ſeyn [11]). Wie er als Logos von Ewigkeit Gott und Sohn iſt, ſo iſt er durch Annahme

11) Dieß iſt durchaus die Lehrweiſe des Athanaſius in ſeinen Streitſchriften gegen die Arianer. Man vgl. Or. c. Ar. I, 45. 47. II, 61. III, 26. f. 51. 54. 56. 57.

Fleiſches aus der Jungfrau, der Gottesgebärerin Maria [12]), ch Menſch geworden. Er wurde Menſch dadurch, daß er mit einem eigenen Leibe verband, deſſen er ſich als ſei- Organs bediente [13]). Daher wird ihm nun das Eigen- mliche des Fleiſches zugeſchrieben, weil er im Fleiſch war, es kommt ihm zu, zu hungern, zu dürſten, zu leiden, e zu werden, und was ſonſt noch Eigenſchaft des Flei- es iſt, und die eigenthümlichen Werke des Logos, wie te zu erwecken, Blinde wieder ſehend zu machen, Kranke heilen, verrichtete er durch ſeinen eigenen Leib. Die wachheiten des Fleiſches trug der Logos als ſeine eige- , weil es ſein Fleiſch war, und das Fleiſch hinwiederum tete ſeinen Dienſt zu den Werken der Gottheit, weil ſie ihm war, denn es war der Leib Gottes. Dieß iſt die ſache, daß auch das Leiden das Leiden des Logos iſt, il, als das Fleiſch litt, der Logos nicht auſſerhalb des iſches war. Und ebenſo war, als er die Werke des Va- s auf göttliche Weiſe verrichtete, das Fleiſch nicht auſſer n, ſondern er verrichtete ſie im Leibe. Dieſer Leib iſt ht blos ein ſcheinbarer, ſondern ein wahrer wirklicher. ie er menſchliches Fleiſch annahm, ſo mußte er daſſelbe ch mit allen Affectionen des Fleiſches annehmen, ſo daß, e der Leib ſein eigener Leib iſt, auch alle Affectionen des ibes ſeine Affectionen ſind, wenn er auch gleich in An- nung ſeiner Gottheit davon nicht berührt wurde. Daß nicht anders ſeyn konnte, daß der Logos auf dieſelbe

---

12) Θεοτόκος nennt Athanaſius die Maria öfters, wie z. B. Or. c. Ar. III, 14. 29.

13) Or. c. Ar. III, 31.: γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ σωματικῶς, ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος (Col. 2, 9.) κατοίκησεν ἡ θεότης ἐν τῇ σαρκὶ, ἴσον τῷ φάναι, θεὸς ὢν, ἴδιον ἔσχε σῶμα, καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ γέγονεν ἄνθρωπος. Man vgl. über das Folgende eben dieſe Hauptſtelle Or. c. Ar. III, 29—44.

Weiſe, wie er das Fleiſch angenommen hat, auch das wahre und eigentliche Subject aller Affectionen des Fleiſches ſeyn mußte, weist Athanaſius aus dem Zwecke der Menſchwerdung oder dem Begriffe der Erlöſung nach. Wären nicht die Werke der Gottheit des Logos durch den Leib geſchehen, ſo wäre der Menſch nicht göttlich geworden, und ebenſo hinwiederum, wenn nicht das Eigenthümliche des Fleiſches vom Logos prädicirt würde, wäre der Menſch nicht vollkommen davon befreit worden, ſondern, wenn hierin auch nur etwas gefehlt hätte, wäre Sünde und Vergänglichkeit, wie zuvor, im Menſchen geblieben. Heilige, von allen Sünden reine, Menſchen hat es ja auch ſchon vor Chriſtus gegeben (Jerem. 1, 3., Luc. 1, 44.), und doch blieben die Menſchen ſterblich und vergänglich, und Affectionen ihrer Natur unterworfen. Seitdem aber der Logos Menſch geworden, und alles, was dem Fleiſch gehört, ſich angeeignet hat, berührt alles dieß den Leib nicht mehr, weil ſich der Logos mit ihm verbunden hat, ſondern es iſt in ihm aufgehoben, und die Menſchen bleiben nun nicht mehr, was ſie für ſich ſelbſt ſind, ſündlich und todt; durch die Kraft des Logos ſtehen ſie auf und ſind ſtets unſterblich und unvergänglich. Durch die Geburt des Fleiſches aus der Gottesgebärerin Maria iſt er ſelbſt geboren, um allen andern die Geburt zum Seyn zu geben, damit er unſer Werden auf ſich übertrage und wir nicht mehr als bloße Erde zur Erde zurückkehren, ſondern durch unſere Verbindung mit dem Logos vom Himmel in den Himmel erhoben werden. Darum hat er nun ebenſo auch alle Affectionen des Leibes auf ſich übergetragen, damit wir als ſolche, die nicht mehr bloße Menſchen ſind, ſondern dem Logos Angehörende, das ewige Leben erlangen. Unſere ſterbliche Geburt in Adam, alle Schwachheit des Fleiſches, der Fluch der Sünde iſt aufgehoben, und wie wir unſerm irdiſchen Urſprung nach in Adam ſterben, ſo werden wir von oben herab aus Waſſer und Geiſt wiedergeboren und leben alle in Chriſtus,

indem das Fleiſch nicht mehr irdiſch, ſondern logiſch geworden iſt [14]), durch den Logos Gottes, der um unſerer willen Fleiſch wurde. So eng hängt alſo die Wahrheit der Erlöſung mit der Wahrheit der Menſchwerdung des Logos zuſammen, aber nur um ſo größeres Bedenken müſſen ebendeswegen die Schwierigkeiten erregen, die ſich ſchon hier nicht verbergen. Obgleich die Menſchwerdung des Logos nur in der Annahme des Fleiſches beſteht, ſo ſoll doch der von dem Logos angenommene Leib ein wirklicher, menſchlicher Leib geweſen ſeyn, wie äuſſerlich bleibt aber dem Logos alles Menſchliche, wenn er bei aller Aneignung deſſelben gleichwohl in Anſehung ſeiner Gottheit, wie Athanaſius ausdrücklich ſagt [15]), davon nicht berührt wird? Wird der Logos in Anſehung der Gottheit nicht davon berührt, ſo wird er gar nicht davon berührt, da er an ſich, ſeinem Weſen nach, nur Gott iſt, und er iſt demnach auch nicht das wahre und eigentliche Subject der von dem Fleiſche auf ihn übergehenden menſchlichen Affectionen, und doch iſt auf der andern Seite ebenſo wenig zu begreifen, welchem andern Subject ſie zugeſchrieben werden ſollen, da das mit keiner menſchlichen Seele verbundene Fleiſch auch nicht als das Subject derſelben betrachtet werden kann. Es fehlt alſo noch das eigentliche Subject für ſie, wenn der Logos, von ihnen nicht berührt, ſie auch nur äuſſerlich ſich gegenüber halten kann. Dieſe Aeuſſerlichkeit des Menſchlichen ſtellt ſich bei Athanaſius noch von einer andern Seite dar. Um noch genauer darzuthun, daß der Logos ſeiner Natur nach nicht leiden könne, und die Schwachheiten des Fleiſches nur des Fleiſches wegen von ihm ausgeſagt werden, geht er von der Stelle 1. Petr. 4, 1. aus. Was hier der Apoſtel von Chriſtus ſage,

14) λογωθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τῦ θεῦ λόγον.

15) Τὰ τῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτῦ λέγεται, εἰ καὶ μὴ ἦπτετο κατὰ τὴν θεότητα αὐτῦ. Or. c. Ar. III, 32.

daß er im Fleiſche für uns gelitten habe, gelte von allen andern. Wenn alſo Chriſtus Hunger und Durſt hatte, wenn er ſchlief, weinte, müde wurde, Schläge erduldete, um Abwendung des Kelches bat, ebenſo, wenn er erhöht, geboren wurde, wuchs, oder wenn er ſich fürchtete, verbarg, ſeine Unwiſſenheit bekannte u. ſ. w., ſo muß man ſich bei allem dieſem hinzudenken, daß es im Fleiſche um unſerer willen geſchehen ſey, und es kann daher niemand an allem dieſen Menſchlichen, das dem Logos nicht an ſich zukommt, ſondern nur wegen des Fleiſches, das er angenommen hat, Anſtoß nehmen. Wie er an ſich leidenslos iſt, ſo wird er von allen mit dem menſchlichen Leibe verbundenen Affectionen ſo wenig berührt, daß er ſie vielmehr aufhebt und vernichtet, und die Menſchen ebendadurch, daß ihre Affectionen die ſeinigen werden, von ihnen befreit, und es gibt daher einen einſtigen Zuſtand, in welchem das an ſich irdiſche und ſterbliche Fleiſch, wenn es wieder auflebt, nicht mehr hungert und dürſtet, nicht mehr leidet und ſterblich iſt, ſondern alles Natürliche dieſer Art abgelegt hat. Iſt dieſer künftige Zuſtand der Menſchen eine Folge und Wirkung der Menſchwerdung des Logos, ſo muß der Logos, ſchon als er Menſch wurde, das Fleiſch in dieſes Verhältniß zu ſich verſezt haben. Iſt aber das Fleiſch ſchon dadurch, daß er Menſch wurde und im Fleiſche war, vergöttlicht und ſeiner natürlichen Eigenſchaften enthoben [16], ſo iſt der Logos nicht wahrhaft Menſch geworden, er iſt nur ſcheinbar ein Menſch, wie andere Menſchen. Noch auffallender tritt der Doketismus, welcher ſchon hier ſich nicht verkennen läßt, in ſolchen Fällen hervor, in welchen die Aneignung des Menſchlichen in Chriſtus ſo erſcheint, daß er zugleich ſelbſt der Behauptung, er ſey davon nicht berührt worden, widerſpricht, d. h. in allen jenen Fällen, in welchen er ſelbſt eine Unwiſſenheit von ſich ausſagte. Athanaſius

16) Ἐν σαρκὶ ὢν ἐθεοποίει τὴν σάρκα. A. a. O. c. 38.

ließt aus der Stelle Joh. 6, 6., daß Jeſus in ſolchen
llen, in welchen er aus Unwiſſenheit zu fragen ſcheine,
ht wirklich unwiſſend, ſondern wiſſend gefragt habe, wie
derjenige, welcher frage, das, worüber er frage, nicht
thwendig nicht wiſſen müſſe. Wenn man aber darauf be-
he, daß Jeſus ſo oft gefragt habe (wie Joh. 11, 34.
atth. 16, 13. 20, 32. Marc. 6, 38.), ſo ſey zu bedenken,
ß Unwiſſenheit in keinem Falle der Gottheit zukommen
nne, ſondern nur Sache des Fleiſches ſey. Iſt nun aber
n ſelbſt klar, daß das Fleiſch für ſich, ohne eine menſch-
he Seele, nicht das Subject der Unwiſſenheit ſeyn kann,
fragt ſich, ob alle jene Fälle einer von Jeſus ſelbſt aus-
ſprochenen Unwiſſenheit in die Kategorie einer auf erlaubte
eiſe vorgegebenen Unwiſſenheit gehören. Darüber muß die
elle Marc. 13, 32. entſcheiden, nach welcher Jeſus be-
nte, daß Tag und Stunde des Gerichts ſelbſt der Sohn
ht wiſſe. Während die Arianer in dieſer Stelle den ſpre-
ndſten Beweis für ihre Lehre fanden, erklärte es Athana-
s für den größten Widerſpruch, anzunehmen, daß der
rr des Himmels und der Erde, der Logos, welcher, wie
erhaupt alles, ſo auch Zeiten und Tage geſchaffen habe,
Anſehung ſeines eigenen Werks unwiſſend geweſen ſey.
ch widerlege ja dieſe Vorausſezung die Sache ſelbſt. Habe
ſus alles jenem Tage Vorangehende gewußt (Matth. 24, 3.),
habe ihm auch Tag und Stunde ſelbſt nicht unbekannt
n können. Um nun aber zu erklären, wie Chriſtus gleich-
hl ſagen konnte, daß nicht einmal der Sohn Tag und
nde wiſſe, ſagt Athanaſius, nur des Fleiſches wegen, als
enſch, habe er ſo geſprochen. Man dürfe nicht überſehen,
ß er nicht vor ſeiner Menſchwerdung, ſondern als das
ſchgewordene Wort jenen Ausſpruch gethan habe. Als
enſch habe er wegen der Unwiſſenheit des Fleiſches ſich
ht geſchämt, jene Unwiſſenheit von ſich auszuſprechen, um
zeigen, daß er als wiſſender Gott fleiſchlich unwiſſend ſey.

In dieſer Hinſicht findet es Athanaſius ſogar bemerkenswerth daß er nicht geſagt habe, der Sohn Gottes wiſſe es nicht ſondern nur ſchlechthin, der Sohn, damit die Unwiſſenheit nur dem aus dem Menſchen geborenen Sohn zufalle. Möhler [17]) nennt dieß eine meiſterhafte Beſeitigung des arianiſchen Einwurfs, ſezt aber, was im offenbarſten Widerſpruch mit den ſchon angeführten, keinen Zweifel übrig laſſenden, Erklärungen des Athanaſius ſteht, voraus, daß er unter dem von dem Logos angenommenen, Fleiſch eine vollſtändige menſchliche Natur verſtanden habe. Iſt nun dieß keineswegs und kann daher auch das Subject jener Unwiſſenheit nicht das Fleiſch für ſich, ſondern nur der Logos ſeyn, welcher ungeachtet ſeiner göttlichen Allwiſſenheit, jene Unwiſſenheit von ſich ausſagte, ſo kann ſie auch nur eine ſcheinbare geweſen ſeyn. Athanaſius ſelbſt ſieht ſich daher zulezt zu der Annahme genöthigt, nur um ſeiner Jünger willen habe Jeſus wegen der Unwiſſenheit des Fleiſches geſagt, er wiſſe es nicht, um weitere Fragen abzuſchneiden, damit er ſeine Jünger nicht betrübe, wenn er es ihnen nicht ſage, oder, wenn er ſage, nicht ihrem und unſerm Beſten zuwider handle. Nicht unſerer willen habe er alſo geſagt, nicht einmal der Sohn wiſſe es [18]). Das ſey aber, meint Athanaſius, keineswegs denn nur auf menſchliche Weiſe, als Menſch, habe er geſagt, er wiſſe es nicht. Dem wahren Sinne ſeiner Worte nach habe er nur dieß ſagen wollen; ich weiß es, aber es iſt für euch und für alle nicht gut, es zu wiſſen. Athanaſius ſelbſt kann daher, ob er gleich immer wieder den bereits geblichen Verſuch macht, jenes σαρκικῶς εἰπεῖν nur auf die Rechnung der σάρξ, als eines von dem Logos verſchiedenen Subjects, zu bringen, nicht in Abrede ziehen, daß jene Unwiſſenheit nur eine, aus Accommodation angenommene, blos

17) Athanaſius der Gr. I. S. 293.
18) Or. c. Ar. III, 48. f.

ſcheinbare war. Wie nahe aber eine ſolche Accommodation mit dem Doketismus zuſammengrenzt, fällt von ſelbſt in die Augen. Hat Chriſtus auch nur in einem einzelnen Fall dieſer Art blos accommodationsweiſe ſich als Menſchen gezeigt, ohne eine wirkliche menſchliche Natur an ſich zu tragen, was ſteht der Vorausſezung entgegen, daß ſeine ganze Menſchwerdung überhaupt nur Accommodation geweſen ſey, nicht die wahre Realität eines menſchlichen Daſeyns, ſondern nur Schein und Täuſchung, indem ja der Zweck, welchen er bei ſeiner Menſchwerdung hatte, um der Menſchen willen Menſch zu ſeyn, oder als Menſch zu erſcheinen, auch ſchon durch eine ſolche Accommodation erreicht werden konnte? Dieſer, der Chriſtologie des Athanaſius nothwendig anhängende, Doketismus ſtellt ſich unvermeidlich immer wieder heraus, ſo oft es ſich darum handelt, die menſchliche Seite der Perſon Chriſti nach ihrem wahrhaft menſchlichen Character aufzufaſſen. Ich führe hier nur noch die Erklärung an, die Athanaſius von der Stelle Luc. 2, 52. gibt. Er hebt hier im Gegenſaz gegen die Arianer, welche dieſe Stelle gleichfalls für ihre Anſicht ſehr geltend machten und in der Auffaſſung derſelben ganz mit Paulus von Samoſata zuſammentrafen, ſehr richtig den Widerſpruch hervor, der darin liege, ſich Chriſtus als Logos, als die abſolute Weisheit, die göttliche Vollkommenheit ſelbſt, in dem Zuſtande eines allmäligen Fortſchrittes zu denken. Nicht der Logos alſo, ſofern er der Logos ſey, ſey der Fortſchreitende, da er, als der Vollkommene aus dem vollkommenen Vater, keinen Mangel in ſich habe, und für alle andern das Princip des Fortſchritts ſey, ſondern nur auf menſchliche Weiſe werde ein Fortſchreiten von ihm geſagt, und dieſes Fortſchreiten beziehe ſich nur auf den Leib; in demſelben Verhältniß, in welchem der Leib fortſchritt, ſey auch die Offenbarung der Gottheit in ihm für die, die ihn ſahen, fortgeſchritten, und je ſichtbarer ſeine Gottheit ſich entwickelte, um ſo mehr habe er als Menſch an Wohlgefallen

bei allen Menſchen gewonnen. Wenn es alſo von ihm heiße, daß er an Weisheit zugenommen habe, ſo ſey dieß nicht ſo zu verſtehen, wie wenn die Weisheit ſelbſt in ihm zugenommen, ſondern nur das Menſchliche ſchreite in ihr weiter fort, d. h. je mehr der Leib an Alter zunahm, deſto mehr nahm die Offenbarung der Gottheit in ihm zu, und es zeigte ſich allgemein, daß er ein Tempel Gottes ſey und Gott in ihm war. Nicht der Logos ſchritt fort, noch war das Fleiſch die Weisheit, ſondern der Leib der Weisheit wurde das Fleiſch, und nur das Menſchliche ſchritt in der Weisheit fort, indem es allmälig über die menſchliche Natur hinausging und vergöttlicht wurde, und als Organ der Weisheit die Gottheit immer wirkſamer und ſichtbarer aus ſich hervorleuchten ließ [19]). Der Fortſchritt Jeſu in der Weisheit, von welchem das Evangelium ſpricht, beſtund demnach nur darin, daß das Fleiſch als die Hülle der Gottheit gleichſam von den Strahlen der Gottheit immer mehr durchdrungen und in die Gottheit ſelbſt verklärt wurde. Das Menſchliche an Chriſtus iſt ſomit eigentlich nur eine Folie der Gottheit, ein bloßes Accidens, das, wie es an ſich in einem blos äuſſerlichen Verhältniß zu dem in ihm erſcheinenden Logos ſteht, ſo immer mehr zu einem verſchwindenden Moment an ihm wird. Wie wenig kann nun aber auch ein Zweifel darüber ſeyn, daß dieſe Anſicht, wenn ſie das Menſchliche in Chriſtus zuletzt nur in einen ſelbſtloſen Reflex der Gottheit des Logos verwandelt, in den eigentlichen Doketismus übergeht, und bei allem Beſtreben, ihm zu entgehen, es doch nicht vermeiden kann, ihm völlig anheimzufallen. Die ſichtbare Mühe, die es dem Athanaſius macht, dieſer Gefahr auszuweichen, und die Conſequenz, mit welcher er Zuſtände und Erſcheinungen, welche das Daſeyn einer menſchlichen Seele in Chriſtus zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung zu haben ſcheinen, aus dem

19) Or. c. Ar. III, 51. f.

ſen Zuſammenſeyn des Logos mit einem menſchlichen Leibe erklären ſucht, zeigt am deutlichſten, wie fern es ihm lag, Chriſtus eine wirkliche menſchliche Seele zuzuſchreiben. Daß nun aber dieſer Gedanke ſo ferne lag, ungeachtet es ihm doch auf dieſem Wege weit leichter hätte werden müſſen, die von den Arianern gegen die Gottheit des Logos gemachten Einwürfe zu widerlegen, woraus anders ſollen wir uns dieß erklären, als aus dem Uebergewicht der Beſorgniß, daß die perſönliche Einheit des Erlöſers nicht feſtgehalten werden könne, wenn dem eigentlichen Subject, dem Logos, in einer menſchlichen Seele noch ein anderes Subject zur Seite ſtehen würde? Ausgeſprochen iſt dieß zwar bei Athanaſius nirgends, aber ſein ganze Betrachtung iſt ſo ſehr nur auf den mit dem Vater identiſchen Logos gerichtet, daß neben dem Logos, als dem Einen überall vorauszuſezenden Subject, die menſchliche Seite der Perſon des Erlöſers noch nicht zu ihrem Rechte kommen kann. Das Menſchliche iſt daher nur die das Göttliche umgebende äuſſere Hülle, nur ein menſchlicher Leib, als ein Organ, das der Logos nöthig hat, um auf menſchliche Weiſe zu wirken [20]). Indem ſo beide Theile, Athanaſius

---

[20]) Wie man von der Idee des göttlichen Logos aus ſich die Frage nicht beantworten konnte, wie der Logos als der Sohn Gottes zugleich wahrer Menſch iſt, ſo konnte man auf die entgegengeſezte Weiſe von der Realität der menſchlichen Natur ausgehen, und die Frage war ſodann, wie der Logos in der Menſchheit zugleich der Logos im abſoluten Sinne iſt. Auf dieſen leztern Standpunct ſtellte ſich Athanaſius in der Schrift De incarnatione Verbi Dei, in welcher er den Logos als das der Menſchheit inwohnende vernünftige Princip betrachtet. Urſprünglich hatte der nach dem Bilde Gottes geſchaffene Menſch den Logos in ſich. Das Bild Gottes, das der Logos iſt, war im Menſchen, wie in der ganzen Schöpfung, ausgedrückt. Adv. gentes c. 2. Der Logos, oder das Bild Gottes, war das vollkommenſte Gottesbewußtſeyn. Dieſe αὐτόϑεος

und die Arianer, nur vom Begriffe des Logos ausgingen, und nur entweder die Identität des Logos mit dem Vater,

---

ſollte der Menſch ſich erhalten. Durch die Sünde ging aber der logiſche ebenbildliche Menſch zu Grunde und das Werk Gottes wurde geſtört. (De incarn. c. 6.) Dieß widerſtritt der Güte Gottes. Aber der Menſch konnte ſich ſelbſt des Seyns nicht theilhaftig machen und ſich über ſeine Natur erheben. Nur der Logos des Vaters konnte alles wiederherſtellen. Deswegen nahm er einen menſchlichen Körper an, welcher ſowohl für alle ſterben könnte, als auch wegen der Gegenwart des Logos in ihm unvergänglich bliebe, um durch die Auferſtehung alle von Vergänglichkeit zu befreien. Dieß ſcheint ſo zunächſt nur dieſelbe Anſicht zu ſeyn, von welcher bisher im Obigen die Rede war, und die Frage wäre daher auch hier wieder, ob der vom Logos angenommene Leib wahrhaft menſchliche Realität habe. Allein man beachte nun, wie Athanaſius den menſchgewordenen Logos mit dem Logos identificirt, welcher als vernünftiges Princip, als die göttliche Vernunft, dem Menſchen, wie der ganzen geſchaffenen Natur, inwohnt. Dieß liegt unſtreitig in der Art und Weiſe, wie Athanaſius (c. 41.) die Einwendung der Heiden widerlegt, daß die Menſchwerdung des Logos nur etwas Ungereimtes ſey. Wie denn dieß ungereimt ſey, wenn doch die Heiden ſelbſt anerkennen, daß der Logos das Princip des Ganzen ſey, daß in ihm der Vater die Welt geſchaffen, und daß durch ſeine Vorſehung alles erleuchtet und belebt werde, und beſtehe? Die heidniſchen Philoſophen halten nicht mit Unrecht die Welt für einen großen Körper. Wenn nun der Logos in dem Körper der Welt, in Allem und Jedem iſt, warum ſollte er nicht auch im Menſchen ſeyn? Denn wenn es ungereimt wäre, daß überhaupt der Logos in einem Körper iſt, ſo wäre es auch ungereimt, daß er in dem Ganzen iſt, und alles durch ſeine Vorſehung erleuchtet und bewegt, da ja auch das Ganze ein Körper iſt. Hier wird demnach der Logos als die Weltſeele betrachtet (vgl. auch c. 17.), welche als das immanente geiſtige Princip in demſelben Verhältniß zum Univerſum ſteht, in welchem in jedem einzelnen Menſchen Seele

der ſeine Inferiorität zum Princip ihrer ganzen Vorſtellung
on der Perſon des Erlöſers machten (nicht, wie Origenes,
m Begriff des freien Subjects ſelbſt), lag für beide die
orausſezung einer menſchlichen Seele in Chriſtus auſſerhalb
res Geſichtskreiſes. Auf dem Standpunct des Athanaſius
loß der abſolute Subjectsbegriff des Logos die Realität
nes andern Subjects aus, auf dem Standpunct der Aria-
r aber war der Logos an ſich ſchon niedrig genug geſtellt,
n eines unter dem Logos ſtehenden Subjects nicht zu be-
rfen. Erſt in der Folge nahm Athanaſius auch die Lehre
n einer menſchlichen Seele des Erlöſers in ſeine Chriſto-
gie auf. In dem Schreiben, das Athanaſius im Namen
r im J. 362 in Alexandrien verſammelten Synode an die
ntiochener erließ, wird auch dieß als beſonderer Punct
rvorgehoben [21]). Da auch über die Erſcheinung des Er-
ſers im Fleiſch, wird geſagt, ein Streit entſtanden ſey,
habe man auch dieſe Frage in Erwägung gezogen, und
h darüber vereinigt, daß der Logos des Herrn nicht ſo,
e er zu den Propheten kam, in der lezten Weltperiode in
nem heiligen Menſchen erſchienen ſey, ſondern der Logos
bſt Fleiſch wurde. In der Geſtalt Gottes nahm er Knechts-
ſtalt an, er wurde aus der Maria dem Fleiſche nach Menſch
t unſerer willen, und ſo erſt wird das ganz und vollkom-
n in ihm von den Sünden befreite und vom Tode zum

---

und Leib zu einander ſtehen. Wie nun aber von dieſem Allgemeinen aus das ſpecifiſche Verhältniß zu begreifen iſt, in welchem der für den Zweck der Erlöſung menſchgewordene Logos zu der von ihm angenommenen menſchlichen Natur ſteht, wird nicht weiter erklärt, und doch kommt es gerade darauf an, indem zwar leicht zu ſehen iſt, wie Chriſtus ein Menſch wie andere iſt, nicht aber ebenſo, wie er als Menſch zugleich von allen andern abſolut verſchieden iſt.

1) Tomus Athanasii ad Antiochenos c. 7. (in der Benedict. Ausg. T. I. S. 770.).

Leben erweckte Menſchengeſchlecht in das Himmelreich eingeführt. Auch darin war man einverſtanden, daß der Erlöſer keinen Leib ohne Seele, Empfindung und Geiſt hatte, weil es nicht möglich war, daß, wenn der Erlöſer um unſerer willen Menſch geworden, ſein Leib ohne Geiſt war, und nicht blos der Leib, ſondern auch die Seele in dem Logos ſelbſt erlöst worden iſt. Als wahrer Sohn Gottes iſt er auch Sohn des Menſchen geworden, und als der eingeborene Sohn Gottes auch der Erſtgeborene unter vielen Brüdern. Deswegen iſt der Sohn Gottes vor Abraham kein anderer, als der nach Abraham, und der den Lazarus auferweckte, iſt kein anderer, als der, der nach Lazarus fragte u. ſ. w. Der hier erwähnte Streit iſt der durch den Biſchof Apollinaris von Laodicea in Bewegung gekommene [22]). Der beſtimmte

22) Dieß glaube ich annehmen zu müſſen, ungeachtet es noch immer bezweifelt wird. Man ſagt, nicht gegen Apollinaris, ſondern gegen die Vorſtellung der Arianer, daß der Logos nur einen Körper angenommen habe, habe ſich die Synode zu Alexandrien ausgeſprochen (vgl. Meier Lehrb. der Dogmengeſch. S. 91.). Allein woher kam es, daß man dieß damals erſt nöthig fand, während doch die Arianer dieſelbe Vorſtellung von Anfang an hatten? Dieß läßt doch eine, damals erſt von einer andern Seite gegebene, Veranlaſſung mit aller Wahrſcheinlichkeit vermuthen, und da die Arianer überhaupt nur den Logos die Stelle der Seele vertreten ließen, ohne zwiſchen ψυχὴ und νοῦς zu unterſcheiden, hier aber ausdrücklich Chriſtus nicht blos das ἄψυχον, ſondern auch das ἀνόητον σῶμα abgeſprochen wird, und von der Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur des Erlöſers für den Zweck der Erlöſung und der Identität und Einheit ſeiner Perſon ganz ſo die Rede iſt, wie es der Gegenſaz gegen Apollinaris erfordert, ſo ſcheint mir jene Annahme um ſo weniger einem gegründeten Zweifel zu unterliegen. Auch ſcheint ja ſchon der ganze Ton, in welchem in dem Synodalſchreiben auch dieſer neue Punct als ein zur Sprache gebrachter erwähnt wird, nicht an eine Streitfrage denken

Widerſpruch gegen die Annahme einer menſchlichen Seele in Chriſtus mußte erſt vorangehen, ehe man ſich zu der poſiti-

---

zu laſſen, die mit der verhaßten arianiſchen Kezerei in ſo naher Verwandtſchaft ſtund. Ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τῦ σωτῆρος, ἐπειδὴ καὶ περὶ τύτε ἐδόκην φιλονεικεῖν τινες πρὸς ἀλλήλης, ἀνεκρίναμεν καὶ τύτης κἀκείνης u. ſ. w. heißt es, offenbar ganz ſo, wie wenn damals erſt von ſolchen, welche der nicäniſchen Lehre ihre Zuſtimmung gaben, aber durch die arianiſche Vorſtellung vom Logos auf die Frage wegen der menſchlichen Seele Chriſti erſt aufmerkſam gemacht worden waren, dieſes neue Bedenken erhoben worden wäre, wie wenn ſie gleichſam bei ihrem völligen Uebertritt vom Arianismus zur nicäniſchen Lehre ſich hätten vorbehalten wollen, die organiſche Einheit der Perſon Chriſti, welche der Arianismus von ſelbſt feſtſtellte, ſich nun auf dieſe neue Weiſe zu denken. Dieß iſt ja auch der eigentliche Urſprung des Apollinarismus. Ohne daß wir den Apollinaris ſelbſt zu einem Arianer machen müſſen, konnte doch in einer Zeit, in welcher der entſchiedene Uebergang des Arianismus in die nicäniſche Lehre ſich ſchon vorbereitete, bei einem denkenden, die beiden Lehrbegriffe unbefangener vergleichenden, Manne ſehr leicht das Nachdenken ſich darauf richten, daß bei der arianiſchen Vorſtellung die verſchiedenen Elemente ſich weit beſſer zur perſönlichen Einheit zuſammenſchließen, als bei der nicäniſchen Lehre, welche hier noch eine Lücke zu haben ſchien, indem ſie entweder den abſoluten Logos mit einem menſchlichen Leib ohne weitere Vermittlung ſich verbinden ließ, oder wenn ſie, wie es unmittelbar darauf gewöhnlich wurde, noch eine menſchliche Seele einſchob, auf die Einheit ganz Verzicht leiſten mußte. Ich glaube daher, wir haben in dem alexandriniſchen Synodalſchreiben ganz den Moment vor uns, in welchem der Apollinarismus mit ſeiner dogmatiſchen Bedeutung zuerſt aufzutreten begann. Daß Apollinaris ſelbſt nicht genannt iſt, kann nicht befremden, wenn ſeine Lehre nur im Zuſammenhang mit den Verhandlungen über den Arianismus und das nicäniſche Dogma zur Sprache kam. Ebenſowenig kann ich den Umſtand, daß Abge-

ven Behauptung veranlaßt ſah, daß Chriſtus als Erlöſer auch eine menſchliche Seele gehabt habe, und der Grund,

ordnete des Apollinaris den Synodalbeſchluß unterſchrieben haben ſollen, für ein Hinderniß jener Annahme halten. Wollen wir auch nicht premiren, daß es bei Athanaſius a. a. O. c. 9. blos heißt: παρῆσαν καί τινες Ἀπολιναρίου τῶ ἐπισκόπῳ μονάζοντες, παρ' αὐτῶ εἰς τοῦτο (zu dieſen Verhandlungen) πεμφθέντες, ſo läßt ſich doch gar wohl denken, daß dieſe von Apollinaris geſchickten Mönche zwar im Sinne deſſelben jenes Moment geltend machten, ſodann aber doch, weil ſie dieſen Punct nicht als den Hauptpunct betrachteten, dem gemeinſamen Beſchluß beiſtimmten. Noch weniger kann ich darauf Gewicht legen, daß Apollinaris ſelbſt in einem von Leontius von Byzanz in J. Basnage's Thes. monum. eccles. Vol. I. S. 608. mitgetheilten Schreiben an die Biſchöfe in Diocäſarea, beinahe wörtlich übereinſtimmend mit den alexandriniſchen Synodalſchreiben, ſagt: *Dico haec de divina incarnatione, quandoquidem de his multus tumultus non a nobis, sed ab aliis, quos taceo, excitatus est. Confitemur non ad hominem sanctum venisse verbum Dei, quod erat in prophetis, sed ipsum verbum carnem factum esse, non assumta mente humana, mente mutabili, quae turpibus cogitationibus captiva ducitur, sed divina mente immutabili et coelesti. Quamobrem non corpus inanimatum, neque sensu et intelligentia vacuum habuit Salvator. Nec enim fieri poterat, ut cum Dominus propter nos factus esset homo, corpus ejus esset sine intelligentia.* Man kann allerdings mit Walch (Hiſt. der Ket. Th. III. S. 170.) ſagen, wenn Apollinaris die Schlüſſe jener Synode als ſolche angeſehen hätte, die ihm entgegengeſetzt wurden, ſo hätte er ſie nicht auf dieſe Weiſe genehmigen und wörtlich wiederholen können, nur folgt daraus nicht, daß ſie nicht gleichwohl urſprünglich eine Beziehung auf ſeine Lehre hatten. Eine ſolche hatten ſie, allein er hielt ſich nun daran, daß der Erlöſer, nach dem Ausdruck der Synode, kein σῶμα ἀνόητον hatte. Dieß konnte er auch ſagen, nahm es aber anders, als die Synode. Er verſtund unter dem νοῦς die divina

warum man nun auch an der Realität einer menſchlichen Seele in der Perſon des Erlöſers nicht mehr zweifeln zu dürfen glaubte, iſt das ſchon in dem Synodalſchreiben hervorgehobene Moment, daß der Erlöſer, wenn er nicht auch eine wirkliche menſchliche Seele gehabt hätte, auch nicht Erlöſer des ganzen aus Seele und Leib beſtehenden Menſchen ſeyn könnte. Dieſes, vom Begriffe der Erlöſung aus durch den Streit mit Apollinaris zum Bewußtſeyn gekommene, Moment war entſcheidend, um die Chriſtologie aus einem neuen Geſichtspunct aufzufaſſen. Daher iſt nun hier der Ort, wo die Lehre des Apollinaris, und der Widerſpruch, welchen ſie fand, in die Geſchichte des Dogma eingreift.

Zweites Kapitel.

Apollinaris und deſſen Gegner.

Apollinaris, der Biſchof von Laodicea, welcher überhaupt in die Reihe der Männer gehört, in welchen die Frage über das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens und das Bedürfniß einer chriſtlichen Speculation zum beſtimmten Bewußtſeyn kam, iſt der Erſte, welcher die Lehre von der Perſon Chriſti und dem Verhältniß der beiden Naturen in ihm zum Gegenſtand einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung machte [1]).

---

mens, von welcher er auch hier ſpricht, die Synode konnte nur den menſchlichen νοῦς meinen. Es iſt ſogar wahrſcheinlich, daß wir es uns eben aus dieſer Verſchiedenheit der Deutung, welche der Saz: ἃ σῶμα ἀνόητον εἶχε, zuließ, zu erklären haben, wie die Abgeordneten des Apollinaris in Alexandrien, ungeachtet ſie über den νοῦς Chriſti eigentlich anders dachten, doch dem Beſchluß der Synode beiſtimmen konnten.

1) Die wichtigſte Schrift zur Kenntniß der Lehre des Apollinaris iſt Gregor's von Nyſſa Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου (welche Schrift Gregor's ſich in der neueſten Ausgabe ſeiner Werke,

Der Punct, von welchem er bei der Auffaſſung dieſer Lehre ausging, iſt der weſentliche Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns ſelbſt, die Einheit Gottes und des Menſchen. Die Heiden und Juden unterſcheiden ſich dadurch von den Chriſten, daß ſie eine menſchliche Geburt und ein menſchliches Leiden der Gottheit für ſchlechthin unmöglich halten. Iſt nun aber dieſes Gottmenſchliche, die durch die Menſchwerdung Gottes begründete Einheit Gottes und des Menſchen, das Unterſcheidende, Subſtanzielle des chriſtlichen Glaubens, ſo muß dieſe Einheit auch als eine wahre und wirkliche gedacht werden, und es können daher alle diejenigen, welche ſich unter dem Gottmenſchen Chriſtus nur einen göttlichen Menſchen vorſtellen, nur als Häretiker angeſehen werden, welche eben jenen heidniſchen und jüdiſchen Irrthum unter dem

---

der Morelliſchen, Paris 1638, noch nicht findet, ſondern erſt von Zacagni aus den Schäzen der Bibliothek des Vatikan in den Collectanea monum. veterum eccles. graec. ac lat. T. I. Romae 1698. S. 123. f. herausgegeben wurde, wiederabgedruckt iſt ſie in Gallandii Bibl. PP. T. VI. S. 517.). Die von Gregor von Nyſſa widerlegte Schrift des Apollinaris, aus welcher Gregor ſehr ſchäzbare Excerpte mit den eigenen Worten des Apollinaris gibt, hatte den Titel: Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου, Gr. v. Nyſſa a. a. O. S. 126. Im Eingang dieſer Schrift ſprach ſich Apollinaris über das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens ſo aus: Nur der fromme Glaube ſey für etwas Gutes zu halten, auch die Eva habe ja ihr ungeprüfter Glaube nichts genüzt, ſo müſſe nun auch der Glaube der Chriſten ein geprüfter ſeyn, damit man nicht unbewußt in die Meinungen der Heiden und Juden gerathe. Der fromme Glaube war ihm auch der geprüfte, weil das Streben, den Glauben zu prüfen oder mit dem Wiſſen auszugleichen, nur dahin führen kann, dem Intereſſe des chriſtlichen Bewußtſeyns dadurch zu entſprechen, daß der eigenthümliche Inhalt des Chriſtenthums auf ſeinen beſtimmten adäquaten Ausdruck gebracht wird.

Scheine des wahren Glaubens in die christliche Kirche einführen [2]). Als eine Häreſe dieſer Art betrachtete Apollinaris die gewöhnliche Vorſtellung von der Perſon Chriſti, daß ſich ein vollkommener, ein aus den drei Beſtandtheilen Geiſt, Seele und Leib beſtehender Menſch mit der Gottheit verbunden habe [3]). Es ſchien ihm nichts klarer, als daß das Eine mit dem Andern nicht wahrhaft Eins werden könne, ein vollkommener Gott und ein vollkommener Menſch. Zu ei-

2) Bei Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 4. S. 130. ſagt Apollinaris: παρὰ τοῖς ἀπίστοις καὶ ταῖς αἱρέσεσιν προτεθρύλληται τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι, καὶ πάθεσιν ὁμιλῆσαι, ὃ καὶ παρὰ ταῖς αἱρέσεσιν ἐπὶ σχήματι πίστεως εἰσάγεται, ἄνθρωπον ἔνθεον διὰ τὴν ἐκ γυναικὸς γέννησιν καὶ διὰ τὰ πάθη λεγόσαις τὸν Χριστόν.

3) Es war alſo, da Apollinaris dieß als die gewöhnliche Vorſtellung vorausſezt, ſchon gewöhnlich geworden, Chriſtus auch eine menſchliche Seele zuzuſchreiben. Wie dieß geſchah, da doch Athanaſius in ſeinen Hauptſchriften gegen die Arianer noch von keiner Seele Chriſti ſpricht, läßt ſich nicht näher verfolgen. Wahrſcheinlich wirkte die Unbeſtimmtheit des Begriffs der σάρξ von ſelbſt dazu mit. In der unter den Schriften des Athanaſius befindlichen, aber wohl nicht von Athanaſius herrührenden Schrift: De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos (Bened. Ausg. T. I. S. 871.), wird das Menſchliche in Chriſtus auch noch durch σάρξ und σῶμα bezeichnet, Chriſtus aber doch zugleich ein vollkommener Menſch genannt (c. 8.: ὁ λόγος καὶ υἱὸς τῦ πατρὸς ἑνωθεὶς σαρκὶ γέγονε σάρξ, ἄνθρωπος τέλειος), in der Stelle Marc. 10, 18. ſollte Chriſtus ἀνθρωπίνως λέγειν c. 7., und in Beziehung auf die Stellen Matth. 26, 39. 41. Marc. 14, 38. werden Chriſtus θελήματα δύο zugeſchrieben, τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκὸς, τὸ δὲ θεῖκὸν, ὅπερ θεῦ. Τὸ γὰρ ἀνθρώπινον διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς παραιτεῖται τὸ πάθος, τὸ δὲ θεῖκὸν αὐτῦ πρόθυμον. Bei Athanaſius ſelbſt aber kann, wie gezeigt worden iſt, die σάρξ noch nicht in dieſem Sinne genommen werden.

nem vollkommenen Menſchen gehört, wie Apollinaris ausführlich zu beweiſen ſuchte, neben dem Fleiſch oder dem Leib und der Seele auch der Geiſt [4]). Das Eigenthümliche des Geiſtes aber iſt, daß er ſich ſelbſt bewegt und ſelbſt beſtimmt. Wenn daher, argumentirte Apollinaris, mit Gott, der an ſich Geiſt iſt, in Chriſtus auch ein menſchlicher Geiſt iſt, ſo kann in ihm das Werk der Fleiſchwerdung nicht vollzogen werden [5]). Der menſchliche Geiſt bleibt neben dem göttlichen in ſeinem freien Fürſichſeyn, und es ſind daher zwei Perſonen: ein vollkommener Gott mit einem vollkommenen Menſchen verbunden ſind zwei, nicht Einer [6]). Dieß iſt die

4) Von dieſer Vorausſezung ging Apollinaris bei ſeiner Chriſtologie aus. Um den Menſchen in der ganzen Vollkommenheit ſeiner Natur aufzufaſſen, machte er das, was den Menſchen zu einem für ſich beſtehenden Weſen macht, das Vermögen der Selbſtbeſtimmung, der Freiheit, den νοῦς, das Princip, durch welches der Menſch Geiſt iſt, zu einem eigenen Princip. Dieſe τριμερὴς τῶν ἀνθρώπων τομὴ ſuchte er beſonders auch durch Stellen der Schrift zu begründen. Vgl. Gregor a. a. O. c. 7. f. Ueber ihren platoniſchen Urſprung und ihre Wichtigkeit für Apollinaris bemerkt Nemeſius De natura hominis c. 1.: Τινὲς μὲν, ὧν ἐστι καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν, καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεςάναι βέλονται, σώματος καὶ ψυχῆς, καὶ νοῦ, οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολινάριος, ὃ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος· τοῦτον γὰρ πηξάμενος τὸν θεμέλιον τῆς ἰδίας δόξης καὶ τὰ λοιπὰ προσῳκοδόμησε κατὰ τὸ οἰκεῖον δόγμα.

5) Εἰ μετὰ θεοῦ, ſagt Apollinaris bei Greg. a. a. O. c. 38. S. 220., νοῦ ὄντος, καὶ ἀνθρώπινος ἦν ἐν Χριςῷ νοῦς, οὐκ ἄρα ἐπιτελεῖται ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον· εἰ δὲ μὴ ἐπιτελεῖται τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ καὶ μὴ ἀναγκάζῳ νοΐ u. ſ. w. Warum es im νοῦς nicht vollzogen werden kann, iſt, daß der νοῦς ſich ſelbſt bewegt, und keinem Zwang unterworfen ſeyn kann.

6) Καὶ τί τούτων σαφέςερον, ſind die eigenen Worte des Apollinaris bei Greg. a. a. O. c. 22. S. 173., εἰς τὸ μὴ ἕτερον μετ' ἄνθρ-

gewöhnliche Lehre, aber ebendeswegen ſteht nach der Anſicht des Apollinaris der Glaube der Chriſten noch auf der Stufe des unglaubigen Heidenthums und Judenthums [7]). Die unglaubigen Chriſten, wie Apollinaris die Gegner ſeiner Lehre nannte, glauben nicht an einen geborenen und gekreuzigten Gott, denn ihr gekreuzigter Chriſtus hatte nichts Göttliches in ſeiner eigenen Natur, ſofern der menſchliche Geiſt (wenn er frei für ſich beſtehen ſollte, und wenn man nicht annehmen will, was ſich nicht denken läßt, daß Gott als Schöpfer ſein eigenes Werk zerſtört habe) den göttlichen Geiſt nur äuſſerlich ſich gegenüber ſtellen konnte. Es iſt daher nur ein äuſſerliches Verhältniß zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus, in Folge deſſen das Höchſte, was von Chriſtus geſagt werden kann, nur dieß iſt, daß er ein göttlicher Menſch war [8]). Gott iſt nicht wahrhaft Menſch ge-

---

εἶναι, θεὸν τέλειον μετὰ τελείου ἀνθρώπου. C. 39. S. 223.: Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν. Vgl. c. 50. S. 259.: εἰ ἐκ δύο τελείων, ἅτε ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν, ἅτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός. Ἀλλ' ἡμᾶς, sagt daher Gregor c. 35. S. 209. von Apollinaris, φησὶ, δύο πρόσωπα λέγειν, τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ προσληφθέντα ἄνθρωπον.

7) Gregor a. a. O. c. 24. S. 179.: Πολλαῖς καθ' ἡμῶν λοιδορίαις χρησάμενος, καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι τὸ καθ' ἡμᾶς παρισώσας u. ſ. w. C. 25. S. 183.: Ἕλληνες γὰρ, φησὶ, καὶ Ἰουδαῖοι προφανῶς ἀπιστοῦσι, μὴ καταδεχόμενοι θεὸν ἀνεῖναι τὸν ἐκ γυναικὸς τεχθέντα. C. 26. S. 185.: οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται· διὸ καὶ αὐτὸς ἐπαισχυνθήσεται αὐτούς. — Ἐδέξαντο ἄν, ſagte er c. 25. S. 184., um den Unterſchied ſeiner Lehre von dem Glauben der gewöhnlichen Chriſten ſowohl, als vom Heidenthum und Judenthum, zu bezeichnen, Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἠλίαν.

8) Man vgl. die ſchon angeführten Stellen, in welchen er Chri-

worden, ſondern es iſt in Chriſtus nur eine den Geiſt des Menſchen erleuchtende Weisheit, wie ſie auch in allen andern Menſchen ſeyn kann, und man kann nicht ſagen, daß die Gegenwart Chriſti in der Menſchheit die Menſchwerdung

---

ſtus im Sinne der gewöhnlichen Anſichten der Chriſten nur einen ἄνθρωπος ἔνθεος nennt, einen göttlichen, göttlich begeiſterten Menſchen, in welchem das Göttliche nur als Accidens war, nicht aber wahrhaft und ſubſtanziell. Ἀλλὰ φησι, ſagt Gregor c. 27. S. 188. von Apollinaris, λέγειν ἡμᾶς, ὅτι ὁ σαρωθεὶς ἀδὲς εἶχε θεϊκὸν ἐν τῇ ἑαυτῦ φύσει. Deswegen konnte er auch zwiſchen der gewöhnlichen Lehre der Chriſten und der Lehre eines Paulus von Samoſata und Photinus keinen weſentlichen Unterſchied finden. Τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον, ſagt er bei Gregor c. 6. S. 135, τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν, ἐναντίον εἶναι ταῖς ἀποσταλικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων, Παῦλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι. Neander II. S. 915. ſieht hierin nur eine Conſequenzmacherei und merkwürdig falſche Auffaſſung der Lehre des Marcellus. Wie unrichtig Neander ſelbſt auch die Lehre des Apollinaris aufgefaßt hat, wird ſich aus der folgenden Entwicklung ergeben. Es kommt auf daſſelbe hinaus, wenn Apollinaris die gewöhnliche Lehre beſchuldigte, ſie mache aus Chriſtus einen ἀνθρωπόθεος. Εἰ δὲ ἡμεῖς, ſagte er nach Gregor a. a. O. c. 49. S. 257., ἐκ τριῶν, αὐτὰς δὲ ἐκ τεσσάρων, ἐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀνθρωπόθεος. Wie man, ſagt Gregor von ἱππέλαφοι, τραγέλαφοι und ähnlichen Phantaſie-Compoſitionen rede, ἵνας καὶ ὁ νέος μυθοποιὸς κατὰ τὰς διδασκάλους αὐτῆ τῆς παιδιᾶς κατεχλευάζει τὸ θεῖον μυστήριον. Die Haupteinwendung iſt immer, nach der gewöhnlichen Vorſtellung ſtehe das Menſchliche zum Göttlichen in einem blos äuſſerlichen Verhältniß, was er auch ſo ausdrückte, Chriſtus ſey als Menſch ein bloßes Behältniß Gottes, ein das Göttliche nur äuſſerlich in ſich aufnehmendes, nicht aber innerlich mit ihm Eins werdendes Gefäß: Εἰ ἐκ πάντων τῶν ἴσων ἡμῖν ἐστι τοῖς χοϊκοῖς ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος (ὥστε καὶ τὸ πνεῦμα ἴσον ἔχειν τοῖς χοϊκοῖς) ἐκ ἐπουράνιος, ἀλλ' ἐπουρανίῳ θεῷ δοχεῖον a. a. O. c. 48. S. 255.

Gottes selbst sey; sondern sie ist nur die Geburt eines Menschen, nicht Gott, nur ein Mensch ist zu uns gekommen [9]). Da ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch nie zur wahren Einheit des Wesens zusammengehen können, und die Zweiheit immer bleibt, so erhält man zwei Söhne Gottes, einen, der es von Natur ist, und einen Adoptivsohn [10]), und wenn schon dieses äusserliche Verhältniß des Menschen zu Gott, in welchem der Mensch Gott in sich aufnimmt, zum wahren Gott gemacht haben soll, so gibt es viele Götter, weil Viele Gott auf diese äusserliche Weise in sich aufnehmen [11]). Alles dieß schien dem Apollinaris nur die consequente Folgerung aus der gewöhnlichen Lehre von der Person Christi zu seyn, deren Aeusserlichkeit er auch schon daraus erkennen zu müssen glaubte, daß sie die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur als eine erst zeitlich entstandene betrachtete. Wenn man seine Lehre nicht annehme, sagte Apollinaris, könne man von Christus weder sagen, daß er schon vor seiner irdischen Geburt und vor jeder Creatur gewesen sey, noch auch, daß er mit Gott ein zur Einheit des Lebens zusammengewachsenes Wesen sey [12]). Nur daß den

9) Gregor. c. 36. S. 215.: *σοφίαν ἂν εἴη φωτίζουσα νῦν ἀνθρώπου· αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις (πᾶσι δηλαδὴ δεχομένοις τὴν χάριν S. 216.), εἰ δὲ ταῦτα, οὐκ ἦν ἐπιδημία θεᾶ ἡ Χριστοῦ παρουσία, ἀλλ' ἀνθρώπου γέννησις.*

10) Greg. a. a. O. c. 42. S. 232.: *δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.* Vgl. Athanasius contra Apollin. I, 21.: *συκοφαντοῦντες λέγουσιν, ἡμᾶς δύο λέγειν υἱούς.*

11) Gr. c. 43. S. 237.: *Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος, θεός ἐστιν ἀληθινός, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοί, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν.* Solche *θεοὶ* wären *πάντες οἱ νοερῶς ὁμοιούμενοι Χριστῷ, καὶ μὴ σαρκικῶς ἀνομοιούμενοι*, wie Apollinaris bei Greg. c. 42. S. 232. sich ausdrückt.

12) *Φησὶ γὰρ ἡμᾶς*, sagt Gregor a. a. O. c. 28. S. 191., *εἰ μὴ ἐκεῖνο λέγομεν, μήτε προϋπάρχειν τῆς ἐν τῇ σαρκὶ γεννήσεως, μήτε πρὸ*

Logos Gott ſey, könne nach der gewöhnlichen Lehre der Chriſten geſagt werden, nicht aber, daß Chriſtus von Anfang an ſey [13]).

Hiemit ſind wir auf den Punct geſtellt, von welchem aus wir die Lehre des Apollinaris nach dem innern Zuſammenhang ihrer Momente ſich entwickeln ſehen. Ihre Hauptidee iſt der Begriff einer durchaus immanenten Einheit Gottes und des Menſchen, einer ſolchen, welche eine blos äuſſerliche, erſt in der Zeit erfolgende, Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen ausſchließt, und ihre Wahrheit nur darin hat, daß Gott und Menſch an ſich, ihrem innern Weſen nach, Eins ſind. Dies ſezt auf der einen Seite voraus, daß Chriſtus, wie er ſeinem Begriff nach ſowohl Gott als Menſch iſt, auch ſchon vor ſeiner menſchlichen Geburt nicht blos Gott, ſondern auch Menſch iſt, und auf der andern, daß alles, was in ſeiner menſchlichen Erſcheinung nur ſeiner menſchlichen Seite oder Natur anzugehören ſcheint, eine weſentliche Beſtimmung Gottes ſelbſt iſt. Soll die Einheit Gottes und des Menſchen eine an ſich ſeyende, innerlich unzertrennliche ſeyn, ſo muß der Menſch ebenſo in das Weſen Gottes ſelbſt hinaufgerückt werden, wie es dagegen für Gott nothwendig iſt, in das Weſen der menſchlichen Natur ſo einzugehen, daß er ſelbſt wahrer und wirklicher Menſch iſt. Beides gehört gleich weſentlich zum eigenthümlichen Inhalt der Lehre des Apollinaris.

Was das Erſte betrifft, ſo mußte es die Einheit, von welcher Apollinaris ausgeht, von ſelbſt mit ſich bringen, daß die Menſchwerdung Chriſti in Folge ſeiner menſchlichen Geburt

---

πάντων εἶναι λέγειν, μήτε σύμφυλον εἶναι θεῷ. Daß er mit dem σύμφυλος nicht den Begriff der Homouſie ausdrücken wollte, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

13) Greg. c. 52. S. 264.: λέγει γὰρ μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῶν λέγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεόν.

gegen die an sich seyende Einheit Gottes und des Menschen mehr oder minder zurücktrat. Sind Gott und Mensch an sich Eins, so ist Christus nur insofern Mensch geworden, sofern er an sich schon sowohl Gott als Mensch ist. Gregorius von Nyssa schreibt dem Apollinaris geradezu die Behauptung zu, die Geburt Christi sey nur scheinbar gewesen, der Sohn sey als der fleischgewordene Geist von einem Weibe geboren worden, nicht so, daß er in der Jungfrau Fleisch wurde, sondern sofern er durch sie wie durch einen Canal hindurchging, was er von Ewigkeit war, sey damals nur zu seiner Erscheinung gekommen, daß Gott eine fleischliche Natur habe, oder, wie Apollinaris selbst sich ausdrücke, der fleischgewordene Geist sey [14]). Wenn die Fleischwerdung Gottes, wie Apollinaris sage, ihren Anfang nicht erst aus der Jungfrau genommen, sondern schon vor Abraham und vor der ganzen Schöpfung gewesen sey, so sey Christus nicht in die Niedrigkeit herabgekommen, sondern es sey zur Zeit seiner Menschwerdung nur offenbar geworden, was das Göttliche im Verborgenen seiner Natur nach war [15]). Man sehe hierin keineswegs nur eine Entstellung der wahren Lehre des Apollinaris. Wie er auch die Geburt Christi selbst erklärt haben mag (hierüber findet sich nichts näheres), gewiß ist doch, daß er über die erst in einem bestimmten Zeitpunct erfolgte Geburt Gottes in der Menschheit eine ewige Fleischwerdung Gottes stellte [16]), und sein ganzes Bestreben dahin ging, Christus, sofern er Mensch ist, nicht als einen erst auf der Erde menschgewordenen, sondern in der Natur des Fleisches schon vom Himmel gekommenen Menschen aufzufassen. Wie

14) A. a. O. c. 24. S. 180.

15) A. a. O. c. 15. S. 153. f.

16) In diesem Sinne spricht Gregorius a. a. O. c. 15. S. 153. von einem δογματίζειν θείαν σάρκωσιν προαιώνιον.

kann man, ſagt Apollinaris [17]), einen irdiſchen Menſchen den nennen, von welchem die Schrift bezeugt, daß er als Menſch vom Himmel herabgekommen ſey, und der als Menſchenſohn Gott und Gottesſohn genannt wird [18]). Kein irdiſcher Menſch iſt der vom Himmel herabgekommene Menſch, Menſch aber iſt er gleichwohl, wenn er auch vom Himmel herabkam, wie ſich ja auch der Herr in den Evangelien gegen dieſe Benennung nicht erklärt. Für dieſen, vom Himmel herabgekommenen Menſchenſohn berief er ſich, wie Gregorius ausdrücklich bemerkt, hauptſächlich auf die Stelle Joh. 3, 13., und es ſchien ihm ſo aus den beiden Säzen, daß des Menſchenſohn vom Himmel iſt und der Sohn Gottes vom Weibe, mit nothwendiger Conſequenz der Hauptſaz ſeiner Theorie hervorzugehen, daß derſelbe Gott und Menſch iſt [19]). Auch in der Stelle Hebr. 1, 1., deren er ſich gleichfalls beſonders bediente, ſchien ihm klar zu liegen, daß eben jener Menſch, welcher, was vom Vater iſt, zu uns geredet hat, Gott iſt, der Schöpfer der Aeonen, der Abglanz ſeiner Herrlichkeit, der Character ſeiner Hypoſtaſe, ſofern er durch ſeinen eigenen Geiſt Gott iſt, und keinen andern von ſich verſchiedenen Gott in ſich hat, und ſelbſt durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Fleiſch, die Welt von Sünden gereinigt hat [20]). An ſich iſt

17) Greg. a. a. O. c. 6. S. 135.

18) Im Texte ſelbſt heißt es blos: πῶς ἐρεῖς – τὸν – μαρτυρούμενον ἄνθρωπον, καὶ υἱὸν ἀνθρώπε ἀναγορευόμενον, es muß hier aber wohl der andern, von Zacagni bemerkten, Lesart: υἱὸν ἀνθρώπε τοῦ, θεοῦ καὶ θεῦ υἱὸν ἀναγορευόμενον, der Vorzug gegeben werden.

19) Greg. a. a. O. c. 6. S. 187.: Εἰ δὲ καὶ ἐξ οὐρανῦ υἱὸς ἀνθρώπε καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεῦ, πῶς οὐχ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος;

20) Greg. a. a. O. c. 18. S. 161. — ἅτε δὲ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὤν, καὶ ὁ θεὸς ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτὸν, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκὸς, καθαρίσας κόσμον ἁμαρτιῶν.

arum man nun auch an der Realität einer menſchlichen eele in der Perſon des Erlöſers nicht mehr zweifeln zu dür- n glaubte, iſt das ſchon in dem Synodalſchreiben hervor- hobene Moment, daß der Erlöſer, wenn er nicht auch eine rkliche menſchliche Seele gehabt hätte, auch nicht Erlöſer s ganzen aus Seele und Leib beſtehenden Menſchen ſeyn nte. Dieſes, vom Begriffe der Erlöſung aus durch den treit mit Apollinaris zum Bewußtſeyn gekommene, Moment ir entſcheidend, um die Chriſtologie aus einem neuen Ge- htspunct aufzufaſſen. Daher iſt nun hier der Ort, wo die hre des Apollinaris, und der Widerſpruch, welchen ſie fand, die Geſchichte des Dogma eingreift.

Zweites Kapitel.

Apollinaris und deſſen Gegner.

Apollinaris, der Biſchof von Laodicea, welcher überhaupt die Reihe der Männer gehört, in welchen die Frage über s Verhältniß des Glaubens und Wiſſens und das Bedürf- ß einer chriſtlichen Speculation zum beſtimmten Bewußt- m kam, iſt der Erſte, welcher die Lehre von der Perſon hriſti und dem Verhältniß der beiden Naturen in ihm zum genſtand einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung machte [1]).

mens, von welcher er auch hier ſpricht, die Synode konnte nur den menſchlichen νοῦς meinen. Es iſt ſogar wahrſcheinlich, daß wir es uns eben aus dieſer Verſchiedenheit der Deutung, welche der Saz: ὃ σῶμα ἀνόητον εἶχε, zuließ, zu erklären ha- ben, wie die Abgeordneten des Apollinaris in Alexandrien, ungeachtet ſie über den νοῦς Chriſti eigentlich anders dachten, doch dem Beſchluß der Synode beiſtimmen konnten.

1) Die wichtigſte Schrift zur Kenntniß der Lehre des Apollinaris iſt Gregor's von Nyſſa Ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου (welche Schrift Gregor's ſich in der neueſten Ausgabe ſeiner Werke,

Der Punct, von welchem er bei der Auffaſſung dieſer Lehre ausging, iſt der weſentliche Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns ſelbſt, die Einheit Gottes und des Menſchen. Die Heiden und Juden unterſcheiden ſich dadurch von den Chriſten, daß ſie eine menſchliche Geburt und ein menſchliches Leiden der Gottheit für ſchlechthin unmöglich halten. Iſt nun aber dieſes Gottmenſchliche, die durch die Menſchwerdung Gottes begründete Einheit Gottes und des Menſchen, das Unterſcheidende, Subſtanzielle des chriſtlichen Glaubens, ſo muß dieſe Einheit auch als eine wahre und wirkliche gedacht werden, und es können daher alle diejenigen, welche ſich unter dem Gottmenſchen Chriſtus nur einen göttlichen Menſchen vorſtellen, nur als Häretiker angeſehen werden, welche eben jenen heidniſchen und jüdiſchen Irrthum unter dem

---

der Morelliſchen, Paris 1638., noch nicht findet, ſondern erſt von Zacagni aus den Schäzen der Bibliothek des Vatikan in den Collectanea monum. veterum eccles. graec. ac lat. T. I. Romae 1698. S. 123. f. herausgegeben wurde, wiederabgedruckt iſt ſie in Gallandii Bibl. PP. T. VI. S. 517.). Die von Gregor von Nyſſa widerlegte Schrift des Apollinaris, aus welcher Gregor ſehr ſchäzbare Excerpte mit den eigenen Worten des Apollinaris gibt, hatte den Titel: Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου, Gr. v. Nyſſa a. a. O. S. 126. Im Eingang dieſer Schrift ſprach ſich Apollinaris über das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens ſo aus: Nur der fromme Glaube ſey für etwas Gutes zu halten, auch die Eva habe ja ihr ungeprüfter Glaube nichts genüzt, ſo müſſe nun auch der Glaube der Chriſten ein geprüfter ſeyn, damit man nicht unbewußt in die Meinungen der Heiden und Juden gerathe. Der fromme Glaube war ihm auch der geprüfte, weil das Streben, den Glauben zu prüfen oder mit dem Wiſſen auszugleichen, nur dahin führen kann, dem Intereſſe des chriſtlichen Bewußtſeyns dadurch zu entſprechen, daß der eigenthümliche Inhalt des Chriſtenthums auf ſeinen beſtimmten adäquaten Ausdruck gebracht wird.

cheine des wahren Glaubens in die christliche Kirche ein-
ren [2]). Als eine Häreſe dieſer Art betrachtete Apollinaris
: gewöhnliche Vorſtellung von der Perſon Chriſti, daß ſich
t vollkommener, ein aus den drei Beſtandtheilen Geiſt,
ele und Leib beſtehender Menſch mit der Gottheit verbun-
n habe [3]). Es ſchien ihm nichts klarer, als daß das Eine
t dem Andern nicht wahrhaft Eins werden könne, ein
llkommener Gott und ein vollkommener Menſch. Zu ei-

---

2) Bei Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 4. S. 130. ſagt Apollinaris: παρὰ τοῖς ἀπίστοις καὶ ταῖς αἱρέσεσιν προτεθρύλληται τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι, καὶ πάθεσιν ὁμιλῆσαι, ὃ καὶ παρὰ ταῖς αἱρέσεσιν ἐπὶ σχήματι πίστεως εἰσάγεται, ἄνθρωπον ἔνθεον διὰ τὴν ἐκ γυναικὸς γέννησιν καὶ διὰ τὰ πάθη λεγόσαις τὸν Χριστόν.

3) Es war alſo, da Apollinaris dieß als die gewöhnliche Vorſtellung vorausſezt, ſchon gewöhnlich geworden, Chriſtus auch eine menſchliche Seele zuzuſchreiben. Wie dieß geſchah, da doch Athanaſius in ſeinen Hauptſchriften gegen die Arianer noch von keiner Seele Chriſti ſpricht, läßt ſich nicht näher verfolgen. Wahrſcheinlich wirkte die Unbeſtimmtheit des Begriffs der σάρξ von ſelbſt dazu mit. In der unter den Schriften des Athanaſius befindlichen, aber wohl nicht von Athanaſius herrührenden Schrift: De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos (Bened. Ausg. T. I. S. 871.), wird das Menſchliche in Chriſtus auch noch durch σάρξ und σῶμα bezeichnet, Chriſtus aber doch zugleich ein vollkommener Menſch genannt (c. 8.: ὁ λόγος καὶ υἱὸς τῦ πατρὸς ἐνωθεὶς σαρκὶ γέγονε σάρξ, ἄνθρωπος τέλειος), in der Stelle Marc. 10, 18. ſollte Chriſtus ἀνθρωπίνως λέγειν c. 7., und in Beziehung auf die Stellen Matth. 26, 39. 41. Marc. 14, 38. werden Chriſtus θελήματα δύο zugeſchrieben, τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκὸς, τὸ δὲ θεῖκὸν, ὅπερ θεῦ. Τὸ γὰρ ἀνθρώπινον διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς παραιτεῖται τὸ πάθος, τὸ δὲ θεῖκὸν αὐτῦ πρόθυμον. Bei Athanaſius ſelbſt aber kann, wie gezeigt worden iſt, die σάρξ noch nicht in dieſem Sinne genommen werden.

nem vollkommenen Menſchen gehört, wie Apollinaris ausführlich zu beweiſen ſuchte, neben dem Fleiſch oder dem Leib und der Seele auch der Geiſt [4]). Das Eigenthümliche des Geiſtes aber iſt, daß er ſich ſelbſt bewegt und ſelbſt beſtimmt. Wenn daher, argumentirte Apollinaris, mit Gott, der an ſich Geiſt iſt, in Chriſtus auch ein menſchlicher Geiſt iſt, ſo kann in ihm das Werk der Fleiſchwerdung nicht vollzogen werden [5]). Der menſchliche Geiſt bleibt neben dem göttlichen in ſeinem freien Fürſichſeyn, und es ſind daher zwei Perſonen: ein vollkommener Gott mit einem vollkommenen Menſchen verbunden ſind zwei, nicht Einer [6]). Dieß iſt die

4) Von dieſer Vorausſezung ging Apollinaris bei ſeiner Chriſtologie aus. Um den Menſchen in der ganzen Vollkommenheit ſeiner Natur aufzufaſſen, machte er das, was den Menſchen zu einem für ſich beſtehenden Weſen macht, das Vermögen der Selbſtbeſtimmung, der Freiheit, den νοῦς, das Princip, durch welches der Menſch Geiſt iſt, zu einem eigenen Princip. Dieſe τριμερὴς τῶν ἀνθρώπων τομὴ ſuchte er beſonders auch durch Stellen der Schrift zu begründen. Vgl. Gregor a. a. O. c. 7. f. Ueber ihren platoniſchen Urſprung und ihre Wichtigkeit für Apollinaris bemerkt Nemeſius De natura hominis c. 1.: Τινὲς μὲν, ὧν ἐστι καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν, καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεφάναι βάλονται, σώματος καὶ ψυχῆς, καὶ νοῦ, οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολινάριος, ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος· τοῦτον γὰρ πηξάμενος τὸν θεμέλιον τῆς ἰδίας δόξης καὶ τὰ λοιπὰ προσῳκοδόμησε κατὰ τὸ οἰκεῖον δόγμα.

5) Εἰ μετὰ θεοῦ, ſagt Apollinaris bei Greg. a. a. O. c. 38. S. 220, νοῦ ὄντος, καὶ ἀνθρώπινος ἦν ἐν Χριστῷ νοῦς, ἐκ ἄρα ἐπιτελεῖται ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον· εἰ δὲ μὴ ἐπιτελεῖται τὸ τῆ σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ καὶ μὴ ἀναγκάζῳ νοΐ u. ſ. w. Warum es im νοῦς nicht vollzogen werden kann, iſt, daß der νοῦς ſich ſelbſt bewegt, und keinem Zwang unterworfen ſeyn kann.

6) Καὶ τί τούτων σαφέστερον, ſind die eigenen Worte des Apollinaris bei Greg. a. a. O. c. 22. S. 173., εἰς τὸ μὴ ἕτερον μετ' ἕτερο

wöhnliche Lehre, aber ebendeswegen ſteht nach der Anſicht
s Apollinaris der Glaube der Chriſten noch auf der Stufe
s unglaubigen Heidenthums und Judenthums [7]). Die
glaubigen Chriſten, wie Apollinaris die Gegner ſeiner Lehre
nnte, glauben nicht an einen geborenen und gekreuzigten
tt, denn ihr gekreuzigter Chriſtus hatte nichts Göttliches
ſeiner eigenen Natur, ſofern der menſchliche Geiſt (wenn
frei für ſich beſtehen ſollte, und wenn man nicht anneh-
n will, was ſich nicht denken läßt, daß Gott als Schöp-
ſein eigenes Werk zerſtört habe) den göttlichen Geiſt nur
ſerlich ſich gegenüber ſtellen konnte. Es iſt daher nur ein
ſerliches Verhältniß zwiſchen dem Göttlichen und Menſch-
en in Chriſtus, in Folge deſſen das Höchſte, was von
riſtus geſagt werden kann, nur dieß iſt, daß er ein gött-
jer Menſch war [8]). Gott iſt nicht wahrhaft Menſch ge-

εἶναι, θεὸν τέλειον μετὰ τελείᾳ ἀνθρώπῃ. C. 39. S. 223.: Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν. Vgl. c. 50. S. 259.: εἰ ἐκ δύο τελείων, ἅτε ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν, ἅτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός. Ἀλλ' ἡμᾶς, sagt daher Gregor c. 35. S. 209. von Apollinaris, φησὶ, δύο πρόσωπα λέγειν, τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τῆ θεῆ προσληφθέντα ἄνθρωπον.

7) Gregor a. a. O. c. 24. S. 179.: Πολλαῖς καθ' ἡμᾶς λοιδορίαις χρησάμενος, καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι τὸ καθ' ἡμᾶς παρισώσας u. ſ. w. C. 25. S. 183.: Ἕλληνες γὰρ, φησὶ, καὶ Ἰουδαῖοι προφανῶς ἀπιστοῦσι, μὴ καταδεχόμενοι θεὸν ἀκούειν τὸν ἐκ γυναικὸς τεχθέντα. C. 26. S. 185.: οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται· διὸ καὶ αὐτὸς ἐπαισχυνθήσεται αὐτούς. — Ἐβέξαντο ἄν, ſagte er c. 25. S. 184., um den Unterſchied ſeiner Lehre von dem Glauben der gewöhnlichen Chriſten ſowohl, als vom Heidenthum und Judenthum, zu bezeichnen, Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἠλίαν.

8) Man vgl. die ſchon angeführten Stellen, in welchen er Chri-

worden, sondern es ist in Christus nur eine den Geist des Menschen erleuchtende Weisheit, wie sie auch in allen andern Menschen seyn kann, und man kann nicht sagen, daß die Gegenwart Christi in der Menschheit die Menschwerdung

---

stus im Sinne der gewöhnlichen Ansichten der Christen nur einen ἄνθρωπος ἔνθεος nennt, einen göttlichen, göttlich begeisterten Menschen, in welchem das Göttliche nur als Accidens war, nicht aber wahrhaft und substanziell. Ἀλλά φησι, sagt Gregor c. 27. S. 188. von Apollinaris, λέγειν ἡμᾶς, ὅτι ὁ σαυρωθεὶς οὐδὲν εἶχε θεϊκὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει. Deswegen konnte er auch zwischen der gewöhnlichen Lehre der Christen und der Lehre eines Paulus von Samosata und Photinus keinen wesentlichen Unterschied finden. Τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον, sagt er bei Gregor c. 6. S. 135., τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν, ἐναντίον εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων, Παῦλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι. Neander II. S. 915. sieht hierin nur eine Consequenzmacherei und merkwürdig falsche Auffassung der Lehre des Marcellus. Wie unrichtig Neander selbst auch die Lehre des Apollinaris aufgefaßt hat, wird sich aus der folgenden Entwicklung ergeben. Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn Apollinaris die gewöhnliche Lehre beschuldigte, sie mache aus Christus einen ἀνθρωπόθεος. Εἰ δὲ ἡμεῖς, sagte er nach Gregor a. a. O. c. 49. S. 257., ἐκ τριῶν, αὐτὸς δὲ ἐκ τεσσάρων, οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀνθρωπόθεος. Wie man, sagt Gregor von ἱππέλαφοι, τραγέλαφοι und ähnlichen Phantasie-Compositionen rede, οὕτως καὶ ὁ νέος μυθοποιὸς κατὰ τοὺς διδασκάλους αὐτοῦ τῆς ποιήσεως καταχλευάζει τὸ θεῖον μυστήριον. Die Haupteinwendung ist immer, nach der gewöhnlichen Vorstellung stehe das Menschliche zum Göttlichen in einem blos äusserlichen Verhältniß, was er auch so ausdrückte, Christus sey als Mensch ein bloßes Behältniß Gottes, ein das Göttliche nur äusserlich in sich aufnehmendes, nicht aber innerlich mit ihm Eins werdendes Gefäß: Εἰ ἐκ πάντων τῶν ἴσων ἡμῖν ἐστι τοῖς χοϊκοῖς ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος (ὥστε καὶ τὸ πνεῦμα ἴσον ἔχειν τοῖς χοϊκοῖς) οὐκ ἐπουράνιος, ἀλλ' ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον a. a. O. c. 48. S. 255.

Gottes selbst sey, sondern sie ist nur die Geburt eines Menschen, nicht Gott, nur ein Mensch ist zu uns gekommen [9]). Da ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch nie zur wahren Einheit des Wesens zusammengehen können, und die Zweiheit immer bleibt, so erhält man zwei Söhne Gottes, einen, der es von Natur ist, und einen Adoptivsohn [10]), und wenn schon dieses äusserliche Verhältniß des Menschen zu Gott, in welchem der Mensch Gott in sich aufnimmt, zum wahren Gott gemacht haben soll, so gibt es viele Götter, weil Viele Gott auf diese äusserliche Weise in sich aufnehmen [11]). Alles dieß schien dem Apollinaris nur die consequente Folgerung aus der gewöhnlichen Lehre von der Person Christi zu seyn, deren Aeusserlichkeit er auch schon daraus erkennen zu müssen glaubte, daß sie die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur als eine erst zeitlich entstandene betrachtete. Wenn man seine Lehre nicht annehme, sagte Apollinaris, könne man von Christus weder sagen, daß er schon vor seiner irdischen Geburt und vor jeder Creatur gewesen sey, noch auch, daß er mit Gott ein zur Einheit des Lebens' zusammengewachsenes Wesen sey [12]). Nur daß der

9) Gregor. c. 36. S. 215.: σοφία ἂν εἴη φωτίζουσα νῦν ἄνθρωπον· αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις (πᾶσι δηλαδὴ δεχομένοις τὴν χάριν S. 216.), εἰ δὲ ταῦτα, οὐκ ἦν ἐπιδημία θεᾶ ἡ Χριστοῦ παρουσία, ἀλλ' ἄνθρωπου γέννησις.

10) Greg. a. a. O. c. 42. S. 232.: δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεᾶ, εἷς δὲ θετός. Vgl. Athanasius contra Apollin. I, 21.: συκοφαντοῦντες λέγουσιν, ἡμᾶς δύο λέγειν υἱούς.

11) Gr. c. 43. S. 237.: Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος, θεός ἐστιν ἀληθινός, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοὶ, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν. Solche θεοὶ wären πάντες οἱ νοερῶς ὁμοιούμενοι Χριστῷ, καὶ μὴ σαρκικῶς ἀνομοιούμενοι, wie Apollinaris bei Greg. c. 42. S. 232. sich ausdrückt.

12) Φησὶ γὰρ ἡμᾶς, sagt Gregor a. a. O. c. 28. S. 191., εἰ μὴ ἐκεῖνο λέγομεν, μήτε προϋπάρχειν τῆς ἐν τῇ σαρκὶ γεννήσεως, μήτε πρὸ

Logos Gott ſey, könne nach der gewöhnlichen Lehre der Chriſten geſagt werden, nicht aber, daß Chriſtus von Anfang an ſey [13]).

Hiemit ſind wir auf den Punct geſtellt, von welchem aus wir die Lehre des Apollinaris nach dem innern Zuſammenhang ihrer Momente ſich entwickeln ſehen. Ihre Hauptidee iſt der Begriff einer durchaus immanenten Einheit Gottes und des Menſchen, einer ſolchen, welche eine blos äuſſerliche, erſt in der Zeit erfolgende, Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen ausſchließt, und ihre Wahrheit nur darin hat, daß Gott und Menſch an ſich, ihrem innern Weſen nach, Eins ſind. Dies ſezt auf der einen Seite voraus, daß Chriſtus, wie er ſeinem Begriff nach ſowohl Gott als Menſch iſt, auch ſchon vor ſeiner menſchlichen Geburt nicht blos Gott, ſondern auch Menſch iſt, und auf der andern, daß alles, was in ſeiner menſchlichen Erſcheinung nur ſeiner menſchlichen Seite oder Natur anzugehören ſcheint, eine weſentliche Beſtimmung Gottes ſelbſt iſt. Soll die Einheit Gottes und des Menſchen eine an ſich ſeyende, innerlich unzertrennliche ſeyn, ſo muß der Menſch ebenſo in das Weſen Gottes ſelbſt hinaufgerückt werden, wie es dagegen für Gott nothwendig iſt, in das Weſen der menſchlichen Natur ſo einzugehen, daß er ſelbſt wahrer und wirklicher Menſch iſt. Beides gehört gleich weſentlich zum eigenthümlichen Inhalt der Lehre des Apollinaris.

Was das Erſte betrifft, ſo mußte es die Einheit, von welcher Apollinaris ausgeht, von ſelbſt mit ſich bringen, daß die Menſchwerdung Chriſti in Folge ſeiner menſchlichen Geburt

---

πάντων εἶναι λέγειν, μήτε σύμφυλον εἶναι θεῷ. Daß er mit dem σύμφυλος nicht den Begriff der Homouſie ausdrücken wollte, wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

13) Greg. c. 52. S. 264.: λέγει γὰρ μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῶν λέγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεόν.

gegen die an ſich ſeyende Einheit Gottes und des Menſchen mehr oder minder zurücktrat. Sind Gott und Menſch an ſich Eins, ſo iſt Chriſtus nur inſofern Menſch geworden, ſofern er an ſich ſchon ſowohl Gott als Menſch iſt. Gregorius von Nyſſa ſchreibt dem Apollinaris geradezu die Behauptung zu, die Geburt Chriſti ſey nur ſcheinbar geweſen, der Sohn ſey als der fleiſchgewordene Geiſt von einem Weibe geboren worden, nicht ſo, daß er in der Jungfrau Fleiſch wurde, ſondern ſofern er durch ſie wie durch einen Canal hindurchging, was er von Ewigkeit war, ſey damals nur zu ſeiner Erſcheinung gekommen, daß Gott eine fleiſchliche Natur habe, oder, wie Apollinaris ſelbſt ſich ausdrücke, der fleiſchgewordene Geiſt ſey [14]). Wenn die Fleiſchwerdung Gottes, wie Apollinaris ſage, ihren Anfang nicht erſt aus der Jungfrau genommen, ſondern ſchon vor Abraham und vor der ganzen Schöpfung geweſen ſey, ſo ſey Chriſtus nicht in die Niedrigkeit herabgekommen, ſondern es ſey zur Zeit ſeiner Menſchwerdung nur offenbar geworden, was das Göttliche im Verborgenen ſeiner Natur nach war [15]). Man ſehe hierin keineswegs nur eine Entſtellung der wahren Lehre des Apollinaris. Wie er auch die Geburt Chriſti ſelbſt erklärt haben mag (hierüber findet ſich nichts näheres), gewiß iſt doch, daß er über die erſt in einem beſtimmten Zeitpunct erfolgte Geburt Gottes in der Menſchheit eine ewige Fleiſchwerdung Gottes ſtellte [16]), und ſein ganzes Beſtreben dahin ging, Chriſtus, ſofern er Menſch iſt, nicht als einen erſt auf der Erde menſchgewordenen, ſondern in der Natur des Fleiſches ſchon vom Himmel gekommenen Menſchen aufzufaſſen. Wie

14) A. a. O. c. 24. S. 180.

15) A. a. O. c. 15. S. 153. f.

16) In dieſem Sinne ſpricht Gregorius a. a. O. c. 15. S. 153. von einem δογματίζειν θείαν σάρκωσιν προαιώνιον.

kann man, ſagt Apollinaris [17]), einen irdiſchen Menſchen den nennen, von welchem die Schrift bezeugt, daß er als Menſch vom Himmel herabgekommen ſey, und der als Menſchenſohn Gott und Gottesſohn genannt wird [18]). Kein irdiſcher Menſch iſt der vom Himmel herabgekommene Menſch, Menſch aber iſt er gleichwohl, wenn er auch vom Himmel herabkam, wie ſich ja auch der Herr in den Evangelien gegen dieſe Benennung nicht erklärt. Für dieſen, vom Himmel herabgekommenen Menſchenſohn berief er ſich, wie Gregorius ausdrücklich bemerkt, hauptſächlich auf die Stelle Joh. 3, 13., und es ſchien ihm ſo aus den beiden Säzen, daß des Menſchenſohn vom Himmel iſt und der Sohn Gottes vom Weibe, mit nothwendiger Conſequenz der Hauptſaz ſeiner Theorie hervorzugehen, daß derſelbe Gott und Menſch iſt [19]). Auch in der Stelle Hebr. 1, 1., deren er ſich gleichfalls beſonders bediente, ſchien ihm klar zu liegen, daß eben jener Menſch, welcher, was vom Vater iſt, zu uns geredet hat, Gott iſt, der Schöpfer der Aeonen, der Abglanz ſeiner Herrlichkeit, der Character ſeiner Hypoſtaſe, ſofern er durch ſeinen eigenen Geiſt Gott iſt, und keinen andern von ſich verſchiedenen Gott in ſich hat, und ſelbſt durch ſich ſelbſt, d. h. durch ſein Fleiſch, die Welt von Sünden gereinigt hat [20]). An ſich iſt

17) Greg. a. a. O. c. 6. S. 135.

18) Im Texte ſelbſt heißt es blos: *πῶς ἐρεῖς – τὸν – μαρτυρούμενα ἄνθρωπον, καὶ υἱὸν ἀνθρώπου ἀναγορευόμενον*, es muß hier aber wohl der andern, von Zacagni bemerkten, Lesart: *υἱὸν ἀνθρώπου τὸν θεὸν καὶ θεοῦ υἱὸν ἀναγορευόμενον*, der Vorzug gegeben werden.

19) Greg. a. a. O. c. 6. S. 187.: *Εἰ δὲ καὶ ἐξ οὐρανοῦ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεοῦ, πῶς οὐχ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος;*

20) Greg. a. a. O. c. 18. S. 161. — *ἅτε δὲ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὤν, καὶ ὁ θεὸς ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτὸν, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκὸς, καθαρίσας κόσμον ἁμαρτιῶν.*

ſo Chriſtus Fleiſch oder Menſch, er hat ſeine Menſchheit von vom Himmel mitgebracht, nicht blos aus der Maria genommen [21]). Dieß ſezt nun freilich, wie Gregorius rich-

21) Auch ſchon dieſer Theil der Lehre des Apollinaris iſt in den gewöhnlichen Darſtellungen derſelben nicht in das rechte Licht geſtellt, oder vielmehr ganz überſehen worden. So klar die obige Behauptung des Apollinaris in der Schrift Gregors von Nyſſa ausgeſprochen iſt, und ſo wichtig die Stelle iſt, die ſie in der Lehre des Apollinaris einnimmt, ſo iſt doch bei Neander a. a. O. mit keinem Worte davon die Rede. Eine Stelle aus Gregor von Nazianz, die daſſelbe ausdrücklich als Lehre des Apollinaris angibt, erklärt Cölln (Münſcher's Lehrb. der Dogmengeſch. 3. Aufl. I. S. 272.) für ein Mißverſtändniß der Aeuſſerungen des Apollinaris, und Ullmann (Greg. von Naz. S. 408.) trägt kein Bedenken, deßhalb auf Gregor von Nazianz den Vorwurf der Verkezerung ſeines Gegners zu laden. Es ſey nur allzu augenſcheinlich, daß er ſich in ſeinem polemiſchen Eifer für Orthodoxie Folgerungen erlaubt habe, welche Apollinaris nie zugegeben haben würde, welchen auch andere Stellen aus apollinariſtiſchen Schriften klar genug widerſprechen. Was hier klar vor Augen liegt, iſt vielmehr, daß jenes πυκτίον des Apollinaris, das Gregor von Nazianz, wie er ſagt, ſelbſt in Händen hatte, als er jene Stelle ſchrieb, keine andere als eben die von Gregor von Nyſſa widerlegte Schrift des Apollinaris iſt, ſo daß demnach auch in dieſer Hinſicht an keine Verſchiedenheit der Zeugniſſe zu denken iſt. Die Stelle bei Gregor von Nazianz (Epist. ad Nectarium, sive Orat. XLVI. S. 721.) iſt folgende: Ich habe eine Schrift des Apollinaris in Händen, deren Behauptungen alle kezeriſche Verworfenheit übertreffen. Er verſichert darin nämlich, das Fleiſch ſey von dem eingeborenen Sohne nicht nach göttlicher Oekonomie zur Umwandlung unſerer Natur aus freier Abſicht angenommen worden, ſondern jene fleiſchliche Natur ſey von Anbeginn in dem Sohne. Als Zeugniß für dieſe Ungereimtheit ſchüzt er eine mißverſtandene Stelle des Evangeliums vor, Joh. 3, 13., als ob er auch ehe er auf die Erde gekom-

tig bemerkt, voraus, daß Gott ſelbſt Fleiſch iſt, daß es zu ſeinem an ſich ſeyenden Weſen gehört, die Natur des Flei-

men, des Menſchen Sohn geweſen wäre, und als ob er bei dieſem Herabkommen ein eigenes Fleiſch mitgebracht hätte, jenes nämlich, welches er auch im Himmel ſchon hatte, welches ewig und mit ſeinem Weſen nothwendig verbunden war (προαιώνιόν τινα καὶ συνημμένην; auch dieſer Ausdruck findet ſich bei Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 17. S. 250.). Er führt auch dafür wieder einen apoſtoliſchen Ausſpruch, den er aber ganz aus dem Zuſammenhang reißt, an, 1. Cor. 15, 47., daß der δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Dieſe von Anfang an ſeyende urſprüngliche gottmenſchliche Einheit bezeichnete er auch durch den eigenen Ausdruck ἄνθρωπος κυριακός, welchen er nach Gregor von Naz., Epist. ad Cledon. oder Orat. LI. S. 738., gebraucht. Alles dieß ſtimmt ganz mit den Excerpten zuſammen, welche Gregor von Nyſſa aus der Schrift des Apollinaris gibt, und es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß dieß wirklich ſeine Lehre war. Was ſich dagegen anführen läßt, iſt nur dieß, daß Apollinaris in einem Briefe bei Leontius von Byzanz in der Schrift: In eos, qui proferunt nobis quaedam Apollinarii, falso inscripta nomine sanctorum patrum (in den Thes. Monum. eccl. herausg. von Jac. Basnage. Vol. I. S. 601.) ſelbſt von ſich ſagt: *Quod autem nemo nobis haec objicere potest, quae contra quosdam dicta sunt, manifestum est ex iis, quae semper scripsimus, neque carnem Salvatoris e coelo esse, neque carnem ejusdem substantiae esse cum Deo, quatenus et caro et non Deus, Deus autem, quatenus unita est divinitati in unam personam.* Dieſe Stelle kann jedoch gegen jene klar vor uns liegenden Zeugniſſe nichts beweiſen. Entweder hat Apollinaris, ungeachtet er Chriſtus ſchon als Menſchen vom Himmel kommen ließ, doch zugleich behauptet, das Fleiſch, das Jeſus als Menſch auf Erden hatte, habe er erſt aus der Maria angenommen (wie er die Geburt aus der Maria erklärt, wiſſen wir ja überhaupt nicht näher), oder er hat ſpäter für gut gefunden, ſeine frühern Behauptungen zu modi-

jes in ſich zu haben, allein dieſer Gedanke hatte für Apollinaris keineswegs das Zurückſtoſſende und Unerträgliche, das Gregorius in ihm finden zu müſſen glaubte. Es iſt die höchſte Spize der Speculation, zu welcher ſich die Theorie des

---

ficiren, und ihnen einen andern Sinn unterzulegen. Vielleicht löst ſich aber der Widerſpruch ſchon dadurch, daß in der Stelle bei Leontius der Saz: *neque carnem Salvatoris e coelo esse*, verbunden iſt mit dem folgenden: *neque carnem ejusdem substantiae esse cum Deo*, ſo daß Apollinaris, zumal wenn wir annehmen, daß die Verbindung jener beiden Säze im urſprünglichen griechiſchen Text noch enger und unmittelbarer gemacht war, eigentlich nur dieß ſagen wollte, das Fleiſch des Erlöſers ſey nicht in dem Sinne himmliſch, daß es als ſolches auch conſubſtanziell mit Gott ſey, was Apollinaris allerdings nicht behauptete. Bemerkenswerth iſt noch, daß ſich Apollinaris für den obigen Lehrſaz auch auf Synodaldogmen berief. Die gegen Paulus von Samoſata verſammelten Väter haben geſagt: ἐξ οὐρανῆ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον, und ſelbſt das nicäniſche Dogma lehre einen ἐξ οὐρανῆ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Daran genau ſich anſchließend, wie wenn er damit nur den wahren Sinn dieſer Worte ausdrücke, fahre er, ſagt Gregor von Nyſſa, in ſeiner Schrift wörtlich ſo fort: τὸ δὴ πνεῦμα, τετέχι τὸν νἱὸν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ πνεύματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανῆ λέγεται. Gregor wundert ſich ſehr, wie Apollinaris dieß im nicäniſchen Symbol finden könne. Τί; τοιοῦτον ἐν τοῖς κατὰ Νίκαιαν δόγμασιν ἔδειξε τὸν καταβάντα ἐκ τῶν οὐρανῶν ἡ πίζις λέγειν καὶ σαρκωθέντα, ὡς μὴ πρὸ τῆς καθόδου νοεῖσθαι τὴν σάρκα, ἀλλὰ δευτερεύειν μετὰ τὴν κάθοδον, τοῦτο παρὰ πάντων ἐν ἐκκλησίαις τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, καὶ ἕτος ἡμέτερος, μᾶλλον δὲ τῆς ἐκκλησίας ὁ λόγος. Dieß ſey doch etwas ganz anderes, als Apollinaris darin finden wolle (a. a. O. c. 9. S. 141.). Apollinaris hält ſich dabei an die Ausdrücke κύριος und Χριστὸς, die ihm nicht, wie die Kirchenlehrer ſie zu nehmen pflegten, mit λόγος und υἱὸς gleichbedeutend waren, ſondern Chriſtus war ihm ſeinem eigentlichen Begriff nach unmittelbar der Gottmenſch.

Apollinaris erhebt, wenn ſie ohne Bedenken den Saz aufſtellt und ausſpricht, ſo gewiß Gott und Menſch weſentlich Eins ſind, ſo gewiß iſt Gott Fleiſch, nicht blos äuſſerlich und zeitlich Fleiſch geworden, ſondern ſeinem ewigen Weſen nach Fleiſch. Gott iſt ſeinem Weſen nach der Fleiſchgewordene oder eingefleiſchte Geiſt [22]), an ſich zwar Geiſt, weil der Geiſt das Höchſte, das an ſich Seyende iſt, aber zum Weſen des Geiſtes gehört es, Fleiſch zu werden, mit dem Fleiſch zur Einheit des Weſens ſich zu verbinden. Daher iſt nichts mit Gott ſo eng verbunden, als das Fleiſch, es ſteht nicht blos in einem äuſſern, zufälligen, ſondern ſubſtanziellen innern organiſchen Verhältniß zur Gottheit [23]). Gott iſt an ſich Gottmenſch und die Homouſie des Sohns mit dem Vater bezieht ſich zwar keineswegs auf das Fleiſch, aber ebenſo wenig auf den Geiſt für ſich; ſondern die Ein-

---

22) Gott iſt, wie Apollinaris ſagt a. a. O. c. 7. S. 137., πνεῦμα σαρκωθὲν, oder ἔνσαρκος θεὸς πρὸ αἰώνων c. 25. S. 183., ἔνσαρκος νῆς c. 36. S. 215. 217., wofür Gregor ſich auch den Ausdruck σάρκινος θεὸς erlaubt c. 19. S. 164.

23) Οὐδὲν, ſagt Apollinaris a. a. O. c. 43. S. 239., ἅτινες ἤνωται πρὸς θεὸν, ὡς ἡ σὰρξ ἡ προσληφθεῖσα (was Gregor für einen Widerſpruch erklärt: ὁ γὰρ προσειλῆφθαι αὐτὴν εἰπὼν, τὸ ἐπιγεννηματικὸν αὐτῆς ἐνεδείξατο. die σάρξ könne daher nicht ſo weſentlich zur Gottheit gehören, wie die ἀγαθότης, ἀϊδιότης, ἀφθαρσία u. ſ. w.). Die Stelle Eph. 1, 7. gebrauchte Apollinaris: εἰς μαρτυρίαν τῆ ἀεὶ αὐτὸν ἐν σαρκί τε καὶ αἵματι εἶναι. Gregor ſchließt ſeine Widerlegung c. 17. S. 160. mit den Worten: es ſolle nun jeder Urtheilsfähige erwägen, εἴτε καθὼς ἡμεῖς φαμεν, ἡ δόξα οἰκονομικῶς κατασκηνοῖ ἐν τῆ γῆ ἡμῶν, εἴτε καθὼς ἐκεῖνός φησιν οὐχὶ ἐπίκτητος ἐπὶ τῆ εὐεργεσία (für den Zweck der Erlöſung) γίνεται ἡ σὰρξ τῆ θεότητι, ἀλλὰ συνσωμένη καὶ σύμφυτος. In demſelben Sinne fragt Athanaſius c. Apollin. I, 3. die Gegner, woher ſie das ἄκτιστον σάρκα λέγειν als Inhalt ihres neuen Evangeliums haben?

it des Geiſtes mit dem Fleiſch [24]). Iſt Chriſtus, wie Apollinaris ſagt [25]), Gott in dem fleiſchgewordenen Geiſt, und

---

24) Ueber die Stelle Zachar. 13, 7., in welcher für Apollinaris der Ausdruck ἀνὴρ σύμφυλος beſondere Bedeutung hatte, bemerkte er ὡς ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς περὶ τοῦ υἱοῦ εἰρῆσθαι τὸ σύμφυλον, ὅπερ ἐστὶ συμφυῆ τε καὶ ὁμοούσιον. — Δηλοῖ δια τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι ἡ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἡνωμένον τῇ σαρκί. A. a. O. c. 19.

25) A. a. O. c. 7. S. 137.: Θεὸς μὲν τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείσῃ σαρκί. Obgleich die Schrift, ſagt Gregor c. 12. S. 149., von einem πνεῦμα σαρκόμενον nichts wiſſe, behaupte Apollinaris, προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστός, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ, ἀνθρώπου, φύσει θείᾳ πνεύματος ὄντος. Als πνεῦμα iſt alſo Gott ſeiner Natur nach zugleich ἄνθρωπος, und dieſer θεὸς ἄνθρωπος iſt das πνεῦμα σαρκωθέν. Damit behauptet er, wie Gregor richtig bemerkt, αὐτὴν τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπον εἶναι. — Μίαν ἐποίησε τοῦ θεοῦ τε καὶ τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν. Vgl. c. 19. S. 164.: Αὐτῆς ἅπτεται τῆς κατὰ τοῦ πατρὸς βλασφημίας. Λέγει γὰρ τὸν ἄνθρωπον εἶναι τῆς τοῦ θεοῦ δόξης ἀπαύγασμα, καὶ ἐν τῷ σαρκίνῳ θεῷ, ὃν διὰ τῆς ματαιότητος τῶν λογισμῶν εἰδωλοποιήσας ἀνέπλασε, τὴν τοῦ θεοῦ ὑπόσασιν χαρακτηρίζεσθαι. Ὥσπερ τοίνυν συγγενῶς ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον ἡ ἀκτίς, παὶ πρὸς τὸν λύχνον τὸ ἐκ τῆς λαμπάδος ἀπαυγαζόμενον φῶς, καὶ ὁ τοῦ ἀνθρώπου χαρακτὴρ ἀνθρωπίνην ὑπόσασιν δείκνυσιν, ἅτως πάντως, εἴπερ τὸ ἡμῖν φανὲν παρὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς ἀπηυγάσθη, καὶ ὁ χαρακτὴρ αὐτοῦ τῆς ὑποσάσεως σάρξ ἐστι, σαρκώδης ἐκ τοῦ ἀπολλύθαι καὶ ἡ τοῦ πατρὸς φύσις κατασκευάζεται. Οὐ γὰρ ἂν εἴποι χαρακτηρίζεσθαι μὲν σώματι τὸ ἀσώματον, ἐκ δὲ τοῦ ἀοράτου τὸ ὁρατὸν ἀπαυγάζεσθαι, ἀλλ' οἷα ἡ δόξα, τοιοῦτον δηλονότι καὶ τὸ ἀπαύγασμα, καὶ οἷος ὁ χαρακτὴρ, τοιαύτη πάντως καὶ ἡ ὑπόσασις, ὥστε εἰ τοῦτο σῶμα, μηδὲ ἐκεῖνο πάντως ἀσώματον οἴεσθαι. Εἰ ἂν σάρκινος θεὸς ὁ υἱός, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ τῇ φύσει σάρξ, ὢν κατὰ τὸ προαιώνιον ὄνομα, ὁμοούσιος δὲ τῷ πατρὶ — ἄρα καὶ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν ἀνθρωπίνην τινὰ καὶ σαρκικὴν ὁ Ἀπολινάριος ὑποτίθεται, ἵνα σώσῃ ἐπ'

Menſch in dem von Gott angenommenen Fleiſch, ſo iſt das Weſen Gottes ſelbſt dieſe gottmenſchliche Einheit des Geiſtes und Fleiſches. Ihrem lezten Grunde nach beruht dieſe Anſicht des Apollinaris auf dem Gedanken, daß wie das Leben überhaupt in der Einheit der Seele- und des Leibes beſteht, auch das Leben Gottes kein wahres und wirkliches ſeyn würde, wenn nicht auch in Gott ſelbſt Geiſt und Fleiſch zur organiſchen Einheit verbunden wären. Geiſt und Fleiſch verhalten ſich daher in Gott wie Idee und Wirklichkeit. An ſich, der abſtracten Idee nach, iſt Gott Geiſt, erſt in der concreten Realität des Fleiſches oder der menſchlichen Natur realiſirt ſich die Idee Gottes zum wahrhaft concreten Leben, und das Daſeyn Gottes kann daher nur als ein gottmenſchliches gedacht werden. Daß Apollinaris von dieſer Grundanſicht ausging, erhellt am deutlichſten daraus, daß er ſie ſchon durch den Titel ſeiner Schrift ausdrücken wollte. Eine ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου nannte er ſeine Schrift, um, wie der Menſch aus Seele und Leib beſteht und erſt durch die Verbindung dieſer beiden weſentlich verſchiedenen Elemente zu einem lebendigen perſönlichen Weſen wird, auch das Leben Gottes aus demſelben Geſichtspunct aufzufaſſen [26]). Gott und Menſch ſtehen

---

ἀμφοτέρων τῇ ὁμοιοπάθειᾳ τὸ ὄνομα. Wie ſehr ihm dieſe Einheit Gottes und der Menſchen in der Anſchauung der Perſon Chriſti immer die Hauptidee war, ſpricht auch das von Eulogius bei Photius Bibl. Cod. 230. S. 230. ed. Bekk. aufbehaltene Wort des Apollinaris aus: ὦ καινῆ κτίσις καὶ μίξις θεοπρεπὴς! θεὸς καὶ σὰρξ μίαν ἀπετέλεσαν φύσιν.

26) Ἡ σὰρξ τῇ κυρίᾳ, ſagt Apollinaris a. a. O. c. 44. S. 241., προσκυνεῖται, καθὸ ἓν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῷον, μετ' αὐτῆς. Δύο μνημονεύσας πραγμάτων, bemerkt hiezu Gregor, κυρίου καὶ σαρκὸς κυρίου, ἓν ζῷον τὰ δύο ἐποίησε. Νῦν ἀποκαλύπτει σαφῶς τὸ ἐν τῇ ἐπιγραφῇ δηλούμενον, ἐν ᾗ διδάσκειν κατεπαγγέλλεται περὶ τῆς θείας σαρκώσεως, τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου· ἐπειδὴ

her unter der höhern Idee des Lebens, und wie das Leben n wahrhaft reelles und concretes iſt, wenn es nicht in ner Einheit zugleich auch einen Gegenſaz der Principien ſich ſchließt, ſich durch den Unterſchied ſeiner Momente it ſich ſelbſt vermittelt, ſo iſt es auch für Gott ſeinem Beiff nach ebenſo weſentlich, wie für den Menſchen, nicht os Geiſt, ſondern auch Fleiſch zu ſeyn, weil er ohne diei Gegenſaz der Principien, oder Unterſchied der Momente der Einheit ſeines Begriffs, nur eine abſtracte, unterſchiedsſe, unlebendige Einheit ſeyn würde.

Es iſt zu bedauern, daß wir wegen der Dürftigkeit der uellen nicht genauer zu beurtheilen im Stande ſind, wie eit Apollinaris der ſpeculativen Bedeutung ſeines Standncts ſich ſelbſt bewußt geworden iſt. Darum ſteht aber ch die von ihm zuerſt ausgeſprochene Idee der Einheit des öttlichen und Menſchlichen in ihrer objectiven Bedeutung

---

γὰρ ψυχῆς σώματι συνδραμήσης, ἐκ τῆς τῶν ἑτερογενῶν τούτων μίξεώς τε καὶ κοινωνίας συνίσταται ἡ ἀνθρωπίνη ζωὴ, καὶ ἂν ἄν τις ἄλλο τι τὴν σύγκασιν ἡμῶν ὁρίσαιτο, πλὴν σώματος καὶ ψυχῆς κοινωνίας, τοῦτο αὐτὸ καὶ περὶ τὴν θείαν φύσιν φανταθεὶς ὁ λογογράφος (so nennt Gregor in ſeiner ganzen Gegenſchrift den Apollinaris, ſey es, wie Zacagni S. 126. vermuthet, wegen der μακροὶ λόγοι, wegen welcher Gregor von Nazianz Orat. LI. fin. den Apollinaris tadelt, oder, um mit dieſem nur auf das Aeuſſere, Formelle der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit gehenden, Wort das Unkirchliche, Leere und Nichtige des Inhalts ſeiner Schriften zu bezeichnen) εὐθὺς ἔν τε τῇ ἐπιγραφῇ τῆ λόγῳ διδάσκειν κατεπαγγέλλεται, ὅτι καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου καὶ τὸ θεῖον ἐν σαρκὶ θεωρεῖται, καὶ νῦν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τῆ λόγῳ σαφῶς κατασκευάζει, ὅτι ἕν ἐστι πρόσωπον καὶ ζῶον ἕν, ἥτε σάρξ, καὶ ὁ κύριος, ὡσανεὶ λέγοι. Παῦλον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ κρυπτῷ τὸν φαινόμενον, διὰ τὴν τῆ σώματος πρὸς τὴν ψυχὴν συμφύιαν. Die Einheit des durch den Gegenſaz der Principien ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Lebens war demnach ſeine Hauptidee.

für ſich feſt. Wie fremdartig ſie für das Bewußtſeyn jener Zeit war, iſt aus der Erwiederung ſeines Gegners Gregorius deutlich genug zu erſehen, allein dieſe Erwiederung ſelbſt kann zugleich nicht umhin, uns auf ihren objectiven Zuſammenhang mit dem Inhalt des chriſtlichen Bewußtſeyns hinzuweiſen. Daß die zuſammengeſezte, ſtarre, betaſtbare Natur des Fleiſches als das Weſen Gottes ſelbſt betrachtet und das Göttliche durch fleiſchliche Affectionen verunreinigt werden ſoll, erregt allerdings das gerechte Entſezen Gregors, Gregor ſelbſt fährt aber ſodann weiter ſo fort: Denn wer weiß nicht, daß der uns im Fleiſche geoffenbarte Gott, der frommen Ueberlieferung zufolge, immateriell, unſichtbar, nicht zuſammengeſezt, ohne Grenzen und Schranken iſt, und mit ſeiner Allgegenwart die ganze Schöpfung umfaßt, nach ſeiner Erſcheinung aber ſoll er in menſchlicher Umgrenzung geſehen worden ſeyn. Denn nothwendig muß jeder Körper von einer Oberfläche umſchloſſen werden, die Oberfläche ſelbſt aber iſt die Grenze des von ihr umſchloſſenen Körpers, was aber begrenzt iſt, kann nicht unendlich ſeyn, und doch ſagt der Prophet, daß ſeine Größe kein Ende hat. Wenn nun die göttliche Natur, nach Apollinaris, Fleiſch iſt, das Fleiſch aber nothwendig durch ſeine Oberfläche begrenzt iſt, wie kann die Größe Gottes unendlich ſeyn, oder wie kann das Unbegrenzte durch das Begrenzte, das Unendliche durch das Endliche, oder, was daſſelbe iſt, das Starke durch den Tod erfaßt werden? Denn wenn Chriſtus als Menſch der Schöpfer der Welten iſt, und alles durch ſich, d. h. durch ſein Fleiſch, geſchaffen hat, das Fleiſch aber das Schwache iſt, ſo bleibt nichts anderes übrig, als daß das Starke, Mächtige, und alles Erhabene des göttlichen Weſens eine Ausgeburt der Schwäche iſt [27]). Aber, was iſt denn, muß dieſer Argumentation entgegengehalten werden, die von Gott geſchaffene

27) A. a. O. c. 18. S. 160. f.

elt, oder das Verhältniß des unendlichen Gottes zur end-
zen Welt anders, als die Einheit des Unendlichen und
ndlichen, die Selbstbegrenzung des Unbegrenzten, die Er-
einung des absoluten Geistes in der Endlichkeit und Schwach-
it des Fleisches, und wie kann die christliche Idee in ihrer
ahrheit erkannt werden, wenn nicht der an sich Unsichtbare
ch als der Sichtbare, der über alle endliche Beschränkung
habene auch als der Endliche, durch die Schranken des
enschlichen Selbstbewußseyns Begrenzte, gewußt wird?

Um die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die
menschliche Natur des Erlösers, als eine wahre und wirk-
he zu begreifen, glaubte Apollinaris sie nicht erst mit dem
itpunct, in welchem Christus im Leibe der Jungfrau Mensch
urde, beginnen lassen zu dürfen, sondern als eine an sich
ende, zum Wesen Gottes selbst gehörende, somit ewige und
solute betrachten zu müssen. Apollinaris wollte damit kei-
swegs eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen,
er eine Homousie des Fleisches mit der Gottheit behaup-
, gleichwohl aber wurde seiner Lehre nicht blos von sei-
n Gegnern, sondern auch von seinen Freunden und An-
ngern diese Deutung oder Wendung gegeben, und es ist
f der einen Seite ebenso leicht, zu sehen, wie die Lehre
s Apollinaris auf diese Ansicht führen konnte, als auf der
dern, welchen Grund Apollinaris hatte, gegen eine solche
s seiner Lehre gezogene Folgerung zu protestiren. Sollte
hristus, wenn auch aus der Maria geboren, an sich schon
f eine seiner menschlichen Geburt vorangehende, von ihr
abhängige Weise Mensch seyn, so daß das Menschliche als
eich ewig mit dem Göttlichen, Gott an sich als Mensch
er Fleisch gedacht werden muß, so wurde ja ebendamit das
enschliche dem Göttlichen gleichgesezt, und es schien nichts
deres übrig zu bleiben, als die menschliche Natur Christi
s eine von der gewöhnlichen Natur der Menschen wesent-
ch verschiedene anzusehen. Wie man aus der von Apolli-

naris behaupteten Einheit des Göttlichen und Menſchlichen die Folgerung zog, das Göttliche ſey in das Menſchliche verwandelt, ſo konnte man ebenſo gut auch das Entgegengeſezte aus ihr folgern, daß die Menſchheit Chriſti vergöttlicht ſey, und Chriſtus demnach in dieſer ewigen, der Gottheit conſubſtanziellen, Menſchheit, oder dem himmliſchen Leibe, welchen er vom Himmel mitbrachte, nur zum Scheine aus der Jungfrau geboren, und in allem, was er Menſchliches an ſich hatte, nur zum Schein als ein Menſch wie andere Menſchen erſchienen ſey. Und wie auf dieſe Weiſe durch die Lehre des Apollinaris das Menſchliche der Erſcheinung Chriſti ſich in doketiſchen Schein verwandelte, ſo ſchien mit ihr auch die Wahrheit der chriſtlichen Trinitätslehre nicht zuſammenbeſtehen zu können. Den Gegnern lag auch die Folgerung ſehr nahe, daß ihre Homouſie des Fleiſches mit der Gottheit neben der Homouſie des Sohns und Geiſtes mit dem Vater eine neue Homouſie in die Theologie einführe und die göttliche Trinität zu einer Quaternität mache [28]). Von allem

28) Davon iſt beſonders in den Schriften des Athanaſius gegen Apollinaris die Rede, in der Epistola ad Epictetum episc. Corinthi (Opp. T. I. S. 901. f.) und den beiden Büchern gegen Apollinaris, für deren Abfaſſung durch Athanaſius wenigſtens dieß ſpricht, daß in ihnen dieſelbe Vorſtellung von der Lehre des Apollinaris zu Grunde liegt, wie in jener Epist., deren Aechtheit Epiphanius Haer. LXXVII, 2. bezeugt. Epictet hatte dem Athanaſius gewiſſe ὑπομνήματα mitgetheilt, welchen zufolge ſich Athanaſius über die neue Häreſe ſo ausſpricht: ποῖος ἄδης ἠρεύξατο ὁμοούσιον εἰπεῖν τὸ ἐκ Μαρίας σῶμα τῇ τῦ λόγυ θεότητι; ἢ ὅτι ὁ λόγος εἰς σάρκα καὶ ὀξέα καὶ τρίχα; καὶ ὅλον σῶμα μεταβέβληται καὶ ἠλλάγη τῆς ἰδίας φύσεως u. ſ. w. Vgl. Contra Apollin. I, 3.: Οὗτοι δὲ ἢ ἀλλοίωσιν τῷ λόγῳ φαντάζονται ἢ δόκησιν τὴν οἰκονομίαν τῦ πάθυς ὑπολαμβάνυσι, ποτὲ μὲν ἄκτιζον καὶ ἐπηράνιον λέγοντες τὴν τῦ Χριςῦ σάρκα, πότε δὲ ὁμοούσιον τῆς θεότητος. C. 4.: λέγετε, ὅτι ἄκτιζος γέγονε τῇ ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν ἄκτιζον. Vgl. c. 3. 5. 9. 10. 13.

ſem weiß jedoch die urſprüngliche Lehre des Apollinaris

Vgl. c. 12.: Τί ὅτι ἡμᾶς μέμφεσθε, ὡς τετράδα ἀντὶ τριάδος λέγοντας (vgl. Ep. ad Epict. c. 2. 9.) καὶ ἄκοντες ὁμολογοῦντες, λέγοντες, ὁμοιαίαν εἶναι τῇ τριάδι τὴν σάρκα. Ueber die unter den Apollinariſten ſelbſt über die Homouſie des Leibes entſtandene Controverſe ſind die Excerpte des Leontius a. a. O. S. 602. f. zu vgl. *Quae tanta inscitia, immo perfidia vestra*, ſagt hier Valentinus, ein Anhänger des Apollinaris, *Timothee tua et tuorum, et magistri vestri Polemii* (des Polemo, über welchen auch Gieſeler zu vgl. Comment. qua Monophys. vet. variae de Chr. pers. opiniones, inprimis ex effatis recens editis, illustrantur, Part. II. Gött. 1838. S. 18. f.) *ut dicatis, quod est per se alterius substantiae, corpus esse per se ejusdem substantiae cum divinitate propter unionem, et quod est per se immutabile, dicatis, per se mutatum esse, siquidem, ut vos dicitis, sicut verbum Dei, consubstantialis est caro.* Valentinus behauptete, daß Chriſtus *nobis consubstantialis secundum carnem*, aber auch *neque caro e coelo, neque aeterna, ut vos dicitis infideliter.* S. 603.

Was die hier erwähnten Schriften des Athanaſius gegen Apollinaris betrifft, ſo iſt es bekanntlich ein alter, ſchon von Montfaucon in dem Vorwort zu den zwei Libri contra Apollin. (Opp. Ath. T. I. S. 921.) beſprochener, Zweifel, ob Athanaſius wirklich der Verfaſſer derſelben iſt. Neuere (vgl. Walch Hiſt. der Ketz. Th. III. S. 171., Cölln in Münſchers Lehrb. der Dogmengeſch. Th. I. S. 273.) behaupten, daß Athanaſius wenigſtens nicht gegen Apollinaris geſchrieben habe. Die beiden Bücher contra Apollin., ſagt Cölln, vertheidigen die Annahme einer menſchlichen ψυχή, welche Apollinaris nicht läugnete, wider arianiſche Gegner, und dürfen nicht als Streitſchrift wider Apollinaris betrachtet werden. Dieß iſt jedoch unrichtig; mit der Annahme einer ψυχή will der Verfaſſer dieſer Bücher Chriſtus zugleich auch einen menſchlichen νοῦς zuſchreiben. Er widerlegt ja die Behauptung I. 13., daß ἀντὶ τοῦ ἴσωσδεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπηράνιος ἐν Χριστῷ iſt, und daß eine Zweiheit entſtehe, wenn man in Chriſtus auch einen menſch-

nichts, und alle Folgerungen dieſer Art liegen ihr nun ſo

lichen νᾶς annehme, und ſucht zu beweiſen, daß die Seele an ſich auch νόησιν ἔχουσα ſey (I. 15. 16. vgl. II. 8.: ἡ νοερὰ τῶ ἀνθρώπω φύσις, ἥτις ψυχή), daß die μορφὴ τῶ δούλω ἡ νοερὰ τῆς ἀνθρώπων σύστάσεως φύσις σὺν τῇ ὀργανικῇ καταστάσει ὁμολογεῖται, ἵνα τὸ μὲν ἦν ὁ λόγος νοῆται, τὸ δὲ ἐγένετο ἡ σὰρξ ὁμολογῆται σὺν τῇ ψυχῇ; ἥτις λέγεται μορφὴ δούλου, νοερά τω σύστασις νοουμένη. Dieß paßt nicht auf arianiſche Gegner, gegen welche es kein beſonderes Intereſſe haben konnte, darzuthun, daß die Seele nicht blos ψυχή, ſondern auch νᾶς ſey. Ebenſo weiſt das II. 6. erwähnte Argument, daß Chriſtus ſeiner Unſündlichkeit wegen keine menſchlichen Gedanken gehabt haben könne, nicht auf Arianer hin, die ja den Logos ſelbſt für wandelbar hielten. Dazu kommt aber noch überdieß, daß die hier beſtrittenen Gegner mit den Arianern nur zuſammengeſtellt, aber ebendeswegen von ihnen auch wieder unterſchieden werden, I. 15. II. 3. Geht nun hieraus klar hervor, daß dieſe Bücher nur gegen die Apollinariſten gerichtet ſeyn können, ſo läßt ſich das Stillſchweigen in Betreff des Apollinaris ſelbſt wohl nur daraus erklären, daß ſie zu einer Zeit geſchrieben ſind, in welcher ſich der Apollinarismus ſchon ſo verſchieden modificirt hatte, daß über den verſchiedenen Parteien, in welche die Anhänger deſſelben ſich theilten, der Urheber ſelbſt in den Hintergrund zurücktrat. Wird nun ſchon dadurch der Zweifel, ob Athanaſius der Verfaſſer ſey, verſtärkt, ſo fehlt es auch nicht an dogmatiſchen Gründen, die einen andern Verfaſſer wahrſcheinlich machen. In dieſer Hinſicht iſt mir beſonders aufgefallen, wie die beiden Begriffe Logos und Chriſtus unterſchieden werden. Es iſt oben S. 430. gezeigt worden, wie Athanaſius aus der Identität beider argumentirt. Hier nun aber wird ſo unterſchieden II. 2.: der Name Chriſtus dürfe nicht δίχα τῆς σαρκὸς genommen werden, ἐπειδὴ ἀκολουθεῖ τῷ ὀνόματι τὸ πάθος καὶ ὁ θάνατος, Ap. Geſch. 26, 23. 1. Cor. 5, 7. 1. Tim. 2, 8., οὐχ ὅτι ἦ θεὸς, ἀλλ' ὅτι καὶ ἄνθρωπος. — Πῶς ἂν γέγονε Χριστὸς ὁ λόγος, θεὸς ὤν, πρὶν γένηται ἄνθρωπος; εἰ μὲν γὰρ θεότητος ἴδιον τὸ Χριστὸς ὄνομα, δίχα σαρκὸς, προσακτέον ἄρα καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι· ἔχει δὲ καὶ τὸ πάθος κοινόν, ὥς τινες πεπλανημένοι λέγουσιν. Es iſt allerdings möglich,

ner, da sie sogar in Widerspruch kommen mit der Grund-
e, von welcher Apollinaris ausging [29]). War es ihm
n die durch den Gegensaz der Principien vermittelte Ein-
it des Lebens zu thun, so hätte er ja diese Einheit selbst
ieder aufgehoben, wenn sie ihm eine bloße Einerleiheit,
ie Vermischung der Naturen, eine Verwandlung der einen
die andere gewesen wäre. Ausdrücklich widersprach er der
)on damals von Manchen behaupteten Homousie des Flei-
)es mit der Gottheit. Nur in demselben Verhältniß, in
elchem in der Person des Menschen Seele und Leib zu
ander stehen, so daß sie zwar eine Einheit bilden, aber
dieser Einheit auch ihren wesentlichen Unterschied bewah-
n, sollte in Christus das Menschliche zum Göttlichen stehen.
n diesem Sinne gebrauchte er zuerst, wie es scheint, das

daß Athanasius sich jezt erst so zu unterscheiden veranlaßt sah, ob es aber wahrscheinlich ist, daß er diesen Unterschied so bestimmt hervorhob, wenn er sich dadurch in Widerspruch sezte mit seiner frühern Argumentationsweise, ist eine andere Frage. Verhält es sich mit den Libri contra Apollin. auf diese Weise so entsteht der gleiche Zweifel auch gegen die Epistola ad Epict., und es bleibt ungeachtet des Zeugnisses des Epiphanius immer auffallend, daß Athanasius erst von Corinth aus mit der Irrlehre des Apollinaris bekannt geworden seyn soll.

29) Vgl. die S. 596. angeführte Stelle, und was Apollinaris a. a. O. S. 600. weiter sagt: *eorum, qui dicunt carnem Deo consubstantialem, magnam insaniam damnavimus. — Untone enim verbi divina facta est caro, non natura, quare in unione habet, ut perseveret divina esse, sicut ipse ait: Spiritus est, qui vivificat carnem. Non enim potest corpus fieri incorporeum, ut alii stulte dicunt.* Auch Valentinus hält dem Timotheus und dessen Partei entgegen, daß sie sich für die Homousie des Leibs mit Unrecht auf die Schriften des Apollinaris berufen, indem sie dieselben falsch erklären. A. a. O. S. 603.

bekannte Bild von einem vom Feuer durchdrungenen Eiſen, das, ſo ſehr er auch die Eigenſchaften des Feuers annimmt, gleichwohl nicht aufhört, das zu bleiben, was es an ſich iſt [30]). Demungeachtet iſt hier in der Lehre des Apollinaris ein Punct, welcher nur durch eine über ſie hinausgehende Speculation ſeine vollkommene Löſung erhalten kann. Wie man auch die Sache betrachten mag, die beiden Behauptungen des Apollinaris, daß die Menſchheit Chriſti eine auſſerzeitliche und überſinnliche und doch als die Menſchheit des beſtimmten, von der Maria gebornen, Individuums eine zeitlich gewordene und der Sphäre der ſinnlichen Erſcheinung angehörende ſey, liegen ſo weit auseinander, daß ſie ſich zu keiner befriedigenden Einheit zuſammenſchlieſſen zu können ſcheinen. Der eine dieſer beiden Säze droht immer wieder

30) Theodoret Dial. II. (Schulze'ſche Ausg. T. IV. S. 171.) führt aus einer Schrift des Apollinaris an: *Εἰ ἡ πρὸς σίδηρον ἀνάκρασις πῦρ ἀποδεικνῦσα αὐτὸν σίδηρον, ὡς καὶ τὰ πυρὸς ἐργάζεσθαι, ἃ μεταβαλὲ τὴν φύσιν αὐτῆς, οὐδὲ ἡ τῆ θεῆ πρὸς τὸ σῶμα ἕνωσις μεταβολὴ σώματός ἐστι, καίτοι τῆ σώματος τὰς θείας ἐνεργείας παρεχομένη τοῖς ἐφάπτεσθαι δυναμένοις.* Ebendahin gehört, was Apollinaris a. a. O. weiter ſagt: *Εἰ ἄνθρωπος καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα, καὶ μένει ταῦτα ἐν ἑνότητι ὄντα, πολλῷ μᾶλλον ὁ Χριστὸς θεότητα ἔχων μετὰ σώματος ἔχει ἑκάτερα διαμένοντά καὶ μὴ συγχεόμενα. — Μετέχει μὲν γὰρ ἡ ἀνθρωπίνη τῆς θείας ἐνεργείας καθόσον ἐφικνεῖται, ἕτερα δὲ ἐστιν ὡς ἐλαχίστη μεγίστης.* Auch nach den Excerpten bei Leontius a. a. O. S. 604. behauptete Apollinaris in verſchiedenen Schriften, ***carnem domini communia habere nomina et proprietates verbi, manere autem in unione carnem neque mutatam, nec a natura propria alienatam et verbum etiam nomina carnis et proprietates habere communia, manereque in incarnatione verbum et Deum, neque mutatum, nec in naturam corporis transfusum.*** Nicht einmal nach der Erhöhung Chriſti nahm Apollinaris eine Verwandlung des Leibs in das Göttliche an. Gregor von Nyſſa a. a. O. c. 57. S. 280.

en andern auszuschließen: ist Christus, als Logos, als Gott, an sich schon Mensch, so ist er nicht erst in der Maria Mensch geworden, und wenn er nur insofern Mensch ist, ofern seine Menschwerdung ihre sinnliche empirische Realität n der zeitlichen Geburt des Individuums aus der Maria at, so hebt dieser empirische Character seiner Menschheit je- en absoluten immer wieder auf. Wir haben demnach hier owohl ein absolutes Menschseyn, als ein individuelles Mensch- erden, und beides läßt sich nur so vereinigen, wie über- aupt das Endliche mit dem Unendlichen Eins wird, daß ämlich das Endliche selbst ein Moment des Unendlichen wird, as unendliche Seyn zum unendlichen Werden wird, der Gottmensch demnach zwar, wie er an sich Mensch ist, so uch zeitlich Mensch wird, auf dieselbe Weise, wie jeder Mensch als Mensch geboren wird, aber nicht in der mensch- ichen Geburt des Einen einzelnen Individuums, sondern in er ewigen Menschwerdung des Geschlechts, der Gesammtheit er Individuen. Zu dieser Idee einer nicht blos einmal in er Zeit an einem einzelnen bestimmten Individuum geschehe- en, sondern absoluten und ewigen, aber darum nicht minder ahren und wirklichen Menschwerdung drängt die ganze An- icht des Apollinaris sichtbar genug hin, wenn sich auch leich der von ihm in dieser Form nicht unmittelbar ausge- prochene Gedanke nur aus dem Zusammenhang seiner Lehre m Ganzen herausstellt.

Das Bisherige bezieht sich nur auf die eine Seite der on Apollinaris behaupteten gottmenschlichen Einheit: der Mensch ist an sich mit Gott Eins, von Ewigkeit in die un- ertrennliche Einheit mit Gott aufgenommen: die andere Seite ist, daß Gott mit derselben Wahrheit Mensch ist, sich ebenso eng mit der menschlichen Natur zur Einheit des Wesens ver- bunden hat. Es ist schon bemerkt worden, daß Apollinaris der gewöhnlichen Lehre den Vorwurf machte, man könne nach ihr nicht an einen wahrhaft gebornen und gekreuzigten Gott

glauben. Ihm selbst war es daher um einen Gottmenschen zu thun, welcher mit dem Menschlichen so Eins geworden war, daß er, auch sofern er Gott war, als das wahre und wirkliche Subject alles Menschlichen angesehen werden konnte. Ihren unmittelbarsten Ausdruck hat daher die Theorie des Apollinaris, von dieser Seite betrachtet, in dem Saze, daß Gott todt ist, daß er nicht blos geboren, sondern auch gestorben ist. Der Hauptsaz seiner Lehre war, wie Gregorius sagt [31]), daß die Gottheit sterblich sey, und der eigentliche Zweck seiner Schrift ging dahin, darzuthun, daß Christus nicht blos nach seiner menschlichen Natur das Leiden auf sich genommen habe, sondern die Gottheit des eingebornen Sohns sterblich sey und die leidenslose und unwandelbare Natur zur Theilnahme am Leiden sich verwandelt habe. Das Leztere ist nur die Deutung Gregors; von einer Umwandlung der Gottheit zur Theilnahme am Leiden konnte Apollinaris selbst nicht wohl reden, der Hauptsaz seiner Lehre selbst aber leidet keinen Zweifel, daß er den Tod Christi als den Tod Gottes selbst betrachtete. Der Tod eines Menschen, sagt er [32]), hebt

---

31) A. a. O. c. 5. S. 132.: θνητὸν εἶναι τὸ θεῖον· ἅπας γὰρ αὐτῇ τῆς λογογραφίας ὁ σκοπὸς πρὸς τοῦτο βλέπει.

32) A. a. O. c. 52. S. 264.: φησὶ, κατασκευάζων τὸ, αὐτὴν τεθνῆναι τοῦ μονογενοῦς τὴν θεότητα, ὅτι ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον, οὐδὲ ἀνίσταται ὁ μὴ ἀποθανὼν· ἐξ ὧν, φησὶν, ἁπάντων δῆλον, ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπέθανε, καθὸ, φησὶν, οὐκ ἦν δυνατὸν, κρατεῖσθαι τὸν Χριστὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου. Vgl. Greg. von Naz. Epist. ad Nectar. sive Orat. XLVI. T. I. S. 721.: Und das (daß Christus keinen menschlichen νοῦς hat, sondern die Gottheit des Eingebornen die Stelle desselben vertritt), ist noch nicht arg genug, sondern das Alleranstößigste ist, daß er ihn selbst, den eingebornen Gott, den Richter aller, den Fürsten des Lebens, den Vertilger des Todes, zu einem Sterblichen macht, und behauptet, er habe in seiner eigenen Gottheit das Leiden erduldet, und bei jenem dreitägigen Todtseyn

den Tod nicht auf, und wer nicht geſtorben iſt, ſteht nicht auf. Daraus gehe klar hervor, daß Gott ſelbſt geſtorben iſt, weil es ſonſt nicht möglich geweſen wäre, daß Chriſtus vom Tode bezwungen wurde. Iſt Chriſtus, will Apollinaris ſagen, ſowohl Gott als Menſch, Gott in ihm mit dem Menſchen wahrhaft Eins, ſo muß er als Gott ebenſowohl das Subject des Todes geweſen ſeyn, wie als Menſch, und es muß daher mit allem Rechte geſagt werden können, daß im Tode Chriſti Gott ſelbſt geſtorben iſt. Auch an dieſem Satze der Lehre des Apollinaris mußten die Gegner, wie ſich denken läßt, den größten Anſtoß nehmen. Iſt, hält Gregorius entgegen [38]), die Gottheit des Eingebornen ſelbſt geſtorben, ſo iſt mit ihr alles, was ſie iſt, geſtorben, Leben, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte, Licht, Macht, alles dieß ſind ja nur verſchiedene Benennungen des eingebornen Gottes, und da Gott alles, was er iſt, als Totalität iſt, ſo iſt, wenn man ſich auch nur Eines hinwegdenkt, immer der Tod der ganzen Gottheit geſezt. Und wenn die Macht durch den Tod vernichtet iſt, Chriſtus aber die Macht Gottes iſt, welche Macht iſt aus dem Nichtſeyn ins Daſeyn gerufen, wenn die ſeyende Macht vom Tode vernichtet und eine andere nicht vorhanden iſt? Denn daß die Macht des Vaters im Sohn iſt, geben ja auch die Gegner zu. Wenn nun eben dieſe Eine Macht vom Tode bezwungen und im Zeitpunct des Leidens vernichtet worden iſt, welche andere Macht kann es geben, welche dieſe Macht aus dem Tode wieder ins Leben ruft. Wollte man ſagen, daß die eine geſtorben, die andere aber unſterblich geblieben, ſo würde man ja läugnen, daß die Macht des Vaters im Sohn iſt, und alle Ausſprüche des Herrn für falſch erklären,

des Körpers ſey auch die Gottheit mit dem Körper geſtorben, und ſo ſey er vom Vater wieder aus dem Tode auferweckt worden.

38) A. a. O. c. 5. S. 132. f.

in welchen er bezeugt, daß alles, was der Vater hat, auch der Sohn habe. Der Abgrund der Negation ſchließt ſich allerdings in dem Saze des Apollinaris in ſeiner ganzen Tiefe auf, und wir wiſſen nicht einmal, wie Apollinaris die von ihm geſezte Negation auch wieder zu überwinden wußte. Betrachtete er die nach dem Tode erfolgte Auferſtehung als die Aufhebung des Todes, ſo ſezte er Tod und Auferſtehung nur in das äuſſere Verhältniß der Zeitfolge zu einander, während doch die innere Conſequenz ſeiner Lehre mit derſelben Wahrheit, mit welcher er eine der Gottheit gleich ewige Menſchheit ſezte, auch einen ewigen Tod und eine ewige Auferſtehung des Gottmenſchen, eine der Negation gleich ewige Negation der Negation erforderte. Es läßt ſich, wie geſagt, nicht beſtimmen, wie Apollinaris über jene Kluft hinwegzukommen wußte, aber der ſpeculative Fortſchritt ſeiner Lehre beſteht ſchon darin, daß er überhaupt den Gedanken einer in das abſolute Leben ſelbſt geſezten Negation zu ertragen vermochte. Nur wenn die Negation als eine wahre und wirkliche geſezt iſt, kann ſie auch wahrhaft überwunden werden. Wie ſehr aber die Gegner vor der Bedeutung der Negation, wie ſie gleichwohl an ſich ſchon in dem Begriffe des Gottmenſchen enthalten iſt, erſchracken, ſpricht am unmittelbarſten die Behauptung Gregors aus, daß die Unſterblichkeit, wenn ſie anders ſeyn ſoll, was ſie dem Namen nach iſt, mit dem Tode nichts zu thun und gemein haben könne[34]). Wenn man nun, fährt Gregorius fort, von der Gottheit des Sohnes ſagt, daß ſie ſterblich ſey, ſo behauptet man ebendamit, daß der Sohn die Unſterblichkeit des Vaters nicht in ſich habe. Und doch ſagt er nur die Wahrheit, wenn er ſagt, daß er den Vater ganz in ſich habe, darum lügt, wer den, in welchem die ganze Ewigkeit des Vaters angeſchaut wird, ſterblich nennt. Was iſt dieß anders, als jene leere

34) A. a. O. c. 5. S. 134.

straction, die vom Abstracten nie zum Concreten zu kom-
n weiß? Wie wenn die wahre Unsterblichkeit nicht viel-
hr erst diejenige wäre, welche den Tod nicht blos als ih-
abstracten Gegensaz ausser sich hat, sondern ihn in sich
st aufnimmt, um ihn dadurch erst reell zum Leben auf-
seben. Ist der Gottmensch, was er seinem Begriff nach
n soll, sowohl Mensch als Gott, so muß er auch, darin
te unstreitig Apollinaris vollkommen Recht, ebensowohl
s Subject des Todes, als der Unsterblichkeit seyn, und
d und Unsterblichkeit müssen sich daher in ihm auf gleiche
ise zur Einheit durchdrungen haben.

Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der
rson des Gottmenschen, wie sie bisher nach ihren beiden
iten entwickelt worden ist, ergab sich dem Apollinaris mit
erer Nothwendigkeit aus dem Begriffe des Gottmenschen
st. Der Gottmensch muß als solcher mit derselben Wahr-
t sowohl Gott als Mensch seyn, das eine mit sich selbst
ntische Subject sowohl für das Göttliche als das Mensch-
e. Dieselbe Nothwendigkeit der gottmenschlichen Natur
ite nach der Ansicht des Apollinaris auch aus dem Be-
ffe der Erlösung. Der Gottmensch ist der Erlöser, erlösen
r kann er nur, wenn er beides auf dieselbe Weise ist,
tt und Mensch. Wer nur Mensch ist, sagte Apollinaris,
als Mensch dem gemeinsamen Verderben der Menschen
erworfen, kann die Welt nicht erlösen, aber ebensowenig
den wir von Gott erlöst, wenn sich Gott mit uns nicht
Einheit verbunden hat. Eins aber wird Gott mit uns,
nn er Fleisch oder Mensch wird. Aber auch als Mensch
n Gott die Sünde der Menschen nicht aufheben, wenn
nicht ein unsündlicher Mensch geworden ist, und nur wenn
als Mensch gestorben und auferstanden ist, kann er die
rrschaft des Todes über alle Menschen vernichten, der Tod
es Menschen aber vernichtet den Tod nicht, und wer nicht
storben ist, steht nicht auf, deßwegen kann Christus nicht

geſtorben ſeyn, wenn nicht Gott ſelbſt geſtorben iſt [35]). Wenn nun aber die Nothwendigkeit eines Gottmenſchen in dieſem Sinne dargethan iſt, entſteht nun erſt die Frage nach der Möglichkeit oder Denkbarkeit einer ſolchen Perſon des Gottmenſchen. Der Gottmenſch muß als Gottmenſch und Erlöſer wahrer wirklicher Menſch ſeyn, und doch machte Apollinaris gegen die gewöhnliche Lehre von der Perſon Chriſti vor allem die Einwendung geltend, daß zwei vollkommene Weſen, ein vollkommener Gott und ein vollkommener Menſch, nicht zur Einheit Eines Weſens, Einer Perſon, ſich vereinigen können. Wie löste er nun die Antinomie dieſer beiden Säze, daß der Gottmenſch wahrer Menſch ſeyn müſſe, und doch wahrer Menſch nicht ſeyn könne? Es iſt hier der Ort, wo ſeine ſchon erwähnte Trichotomie des menſchlichen Weſens ihre nähere Bedeutung für ſeine Chriſtologie erhielt. Wie er durch ſie, im Gegenſaz gegen die gewöhnliche Lehre, den Begriff der menſchlichen Natur als einer in ſich vollkommenen und ſelbſtſtändigen begründete, ſo bot ſie ihm auch einen Ausweg dar, das Göttliche und Menſchliche auf eine Weiſe zu vereinigen, die das Menſchliche beſchränkte und doch zugleich in ſeinem Rechte ſtehen ließ. Er drückte dieß in den Saze aus: Chriſtus heißt mit Recht der Menſch vom Himmel, ſofern er neben Leib und Seele den Geiſt als Gott in ſich hat [36]). Was alſo ſonſt bei den Menſchen der Geiſt

35) A. a. O. c. 51. 52. S. 261. f.

36) A. a. a. c. 9. S. 142.: *Τὸ δὴ πνεῦμα, τετάρτον τὸν νοῦν, ὃν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται.* Vgl. Gregor von Naz. Ep. ad Nect. s. Orat. XLVI. S. 722.: *εἶτα κατασκευάζει τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον, τὸν ἄνωθεν ἥκοντα, τὸν νοῦν μὴ ἔχειν, ἀλλὰ τὴν θεότητα τῷ μονογενεῖ; τὴν τῷ νῷ ἀναπληρώσασαν μέρος, γενέσθαι τῷ ἀνθρωπείῳ συγκράματος τὸ τριτημόριον, ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, νοῦ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τόπον τῷ θεῷ λόγῳ ἀναπληρώντος.*

(das πνεῦμα oder der νοῦς) ist, ist in dem Gottmenschen die die Stelle des Geistes vertretende Gottheit, und diese Stellvertretung mußte dem Apollinaris um so natürlicher erscheinen, da ja die Gottheit an sich ihrem Wesen nach Geist ist. Indem also Gott als Geist mit der menschlichen Natur oder dem Fleisch, zu welchem auch die Seele gehört [37]), sich verbindet, wird die Gottheit, was sie ihrem Begriff nach ist, der fleischgewordene Geist oder der Gottmensch, und der Gottmensch hat auf diese Weise dieselben drei Principien in sich, die zum Wesen des Menschen gehören, während doch zugleich das Hinderniß beseitigt ist, das der wahren Vereinigung Gottes und des Menschen im Wege stund. Nicht ein vollkommener Mensch vereinigt sich mit dem vollkommenen Gott, sondern nur ein menschlicher Leib mit einer menschlichen Seele schließt sich mit der Gottheit, als dem dritten Princip, zur Einheit des Wesens zusammen. Insofern fand ein wesentlicher Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen statt, welchen Apollinaris so wenig läugnete, daß er vielmehr zur Begründung desselben sich besonders an die Stelle Phil. 2, 7. hielt. Nicht Mensch war Christus, sagte Apollinaris in Beziehung auf diese Stelle, sondern nur wie ein Mensch, weil er gerade in demjenigen Theile der menschlichen Natur, welcher das oberste Princip desselben ist, nicht gleichen Wesens mit dem Menschen ist [38]). Auf den

---

37) Οὐκ ἄψυχος, sagt Apollinaris a. a. O. c. 7. §. 138, ἡ σάρξ, σρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τῶ πνεύματος εἴρηται, καὶ ἀντισρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τῶ νοός (Röm. 7, 23.).

38) A. a. O. c. 23. S. 177.: Οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι ἐχ ὁμοίσιος τῷ ἀνθρώπῳ, κατὰ τὸ κυριώτατον. Οὐ γὰρ ἄν, sagte er, Greg. a. a. O. c. 25. S. 214., ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπω γεγονὸς εὖη, εἰ μὴ τυγχάνοι, καθάπερ ἄνθρωπος, νῦς ἔνσαρκος ὤν (weil ja der Mensch, wie er S. 210. sagt, ἐξ ἐστιν ἐκ πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος), ἀλλ' ἀν' ἄνθρωπον αὐτὸν

Mangel dieses Höheren, sonst den höchsten Vorzug des Menschen ausmachenden, Princips bezog er die Knechtsgestalt, in welcher Christus erschien, und hob daher auch den Gegensaz des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi um so stärker hervor, daß er, der im Geist Gott, die Herrlichkeit Gottes, in sich hatte, als Mensch im Leibe nur die unedle Gestalt der Menschen an sich trug [39]). Wie er in der genannten Stelle einen Beweis für seine Theorie fand, so machte er einen gleichen Gebrauch von der Stelle 1. Cor. 15, 47. Der Gegensaz des ersten und zweiten Menschen, des irdischen und himmlischen, des psychischen und pneumatischen, schien ihm darauf hinzuweisen, daß es sich mit Christus, sofern er Mensch ist, anders verhalte, als mit den andern Menschen, daß in ihm das Göttliche die Stelle des menschlichen Geistes vertrete [40]). Durch solche Stellen glaubte

---

εἶναι behauptete er, ἀλλὰ καθάπερ ἄνθρωπον ἄνευ, ἔνσαρκον ὄντα. Daran schloß sich unmittelbar das Argument an c. 36. S. 213.: εἰ μὴ νοῦς ἐνσαρκός ἐστιν ὁ κύριος, σοφία ἂν εἴη, φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου. Vgl. oben S. 590.

39) A. a. O. c. 22. S. 174.: αὐτὸν εἶναι θεὸν μὲν πνεύματι, τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ἔχοντα, ἄνθρωπον δὲ σώματι τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄδοξον φορέσαντα μορφήν. — C. 28. S. 178.: Εἶτα φησὶ ταπεινώσαντα (ἑαυτὸν) σαρκὶ, ὑπερυψωθέντα δὲ ὑπὸ θεοῦ τὴν θείαν ὕψωσιν. C. 24. S. 179.: δοξάζεται γὰρ ὡς ἄνθρωπος δόξαν δὲ ἔχει πρὸ τοῦ κόσμου, ὡς θεὸς προυπάρχων τῶν αἰώνων.

40) A. a. O. c. 11. S. 146. sagt Apollinaris: ὅτι ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται, καὶ τοῦτο σημεῖον ποιεῖται τοῦ ἄνευ εἶναι τὸν τῷ θεῷ συγκραθέντα ἄνθρωπον (c. 12. S. 147.). καθὸ καὶ τὸν πρότερον Ἀδὰμ ὁ Παυλὸς ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὖσαν, καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, τῷ δὲ ὅλῳ τὴν ἐπωνυμίαν διδοῦσαν, κἂν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ αὕτη κατὰ σύλληψιν τοῦ πνεύματος καλῆται ψυχή. Jener sey, sagte er (S. 148.), ἐκ γῆς χοϊκὸς, διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασθὲν ἐψυχώθη. Die Argumentation des Apollinaris scheint zu seyn: Bei dem πνευματικὸς ἄνθρωπος

pollinaris ſeinen Begriff des Gottmenſchen auch evangeliſch
chweiſen und rechtfertigen zu können. Der Hauptbeweis,
f welchen er ſeine Theorie gründete, lag jedoch, wie ſich
m ſelbſt verſteht, in der Sache ſelbſt, d. h. darin, daß
r unter der Vorausſezung, von welcher er ausging, die
erſon des Gottmenſchen auf die dem chriſtlichen Bewußtſeyn
äquate Weiſe gedacht werden konnte. In dieſer Hinſicht
gumentirte er wie aus dem Begriffe des Gottmenſchen, ſo
ch aus dem Begriffe des Erlöſers. Erlöſer iſt Chriſtus,
r wenn er als Menſch unſündlich iſt [41]). Wahrhaft un-
ndlich kann aber der Menſch nicht ſeyn, ſo lange er in
m Geiſte auch das Princip der freien Bewegung und ſteten
eränderung in ſich hat [42]). Wollte man nun annehmen,
gumentirt Apollinaris, daß dieſe Wandelbarkeit des Geiſtes
Chriſtus durch das eigenthümliche, ihn vor allen andern
enſchen und den Engeln auszeichnende Verhältniß, in wel-
s in ihm das Menſchliche zum Göttlichen geſezt wurde,
fgehoben worden ſey, ſo wäre dadurch auch dasjenige

---

wie bei dem ψυχικὸς, bezeichnet der Theil das Ganze. Der gewöhnliche Menſch hat ſeinen Namen von der ψυχή, Chriſtus von dem πνεῦμα. Begreift nun die ψυχή nicht blos das σῶμα, ſondern auch das πνεῦμα in ſich, ſo daß die ψυχή die Trägerin des Ganzen iſt, ſo kann Chriſtus nur in einem andern Sinn vorzugsweiſe nach dem πνεῦμα benannt ſeyn. Sofern er der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ iſt, und als ſolcher dem gewöhnlichen Menſchen gegenüberſteht, kann in ihm das πνεῦμα nur die, die Stelle des menſchlichen νοῦς einnehmende, Gottheit ſeyn.

1) A. a. O. c. 51. S. 262. (vgl. S. 261.): ἀδὲ λύει τὴν τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίαν, μὴ γενόμενος ἄνθρωπος ἀναμάρτητος.

2) Der νοῦς iſt, dieß iſt das Eigenthümliche ſeines Weſens, αὐτοκίνητος καὶ μὴ ἀνάγκαζος (ſ. oben S. 588.). Vgl. c. 40. S. 224.) wo Gregor von Apollinaris ſagt: οὐχ ἡγεῖται πρέπειν ἀνθρώπινον νοῦν περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν ἐννοεῖν καὶ τὴν αἰτίαν λέγει, ὅτι τρεπτὸς νοῦς ὁ ἀνθρώπινος.

in ihm zerſtört worden, was das Eigenthümliche eines freien Weſens iſt, das Vermögen der Selbſtbeſtimmung, dieß läßt ſich aber nicht annehmen, weil die Natur von ihrem eigenen Schöpfer nicht zerſtört werden kann [43]). Daraus folgt demnach, daß Chriſtus als Erlöſer kein vollkommener, aus Leib Seele und Geiſt beſtehender, Menſch geweſen ſeyn kann, ſondern was er Menſchliches an ſich hatte, war nur die mit einem menſchlichen Leibe verbundene menſchliche Seele, deren Natur es nicht widerſtreitet, ſich durch ein höheres Princip beſtimmen zu laſſen. Dieſes Menſchliche in dem Erlöſer mußte nun aber, wenn er die für das Werk der Erlöſung nothwendige Unſündlichkeit haben ſollte, mit einem unwandelbaren Geiſte verbunden ſeyn, welcher nicht aus Mangel an Erkenntniß dem Fleiſche ſich unterwürfig machte, ſondern es ohne Zwang mit ſich in Uebereinſtimmung ſezte, ſofern dem Fleiſche keine Gewalt angethan wird, wenn es einem höhern Princip ſich unterwirft, indem ihm ja ſeiner Natur nach das Vermögen der Selbſtbeſtimmung fehlt [44]).

---

43) *Εἰ ἄνθρωπον*, ſagt Apollinaris a. a. O. c. 45. S. 244., *οἵτε τις ἐνᾶσθαι θεῷ παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους, ποιῆσαι μὴ αὐτεξουσίους τοὺς ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, ὡς ἀδὲ ἡ σαρξ αὐτεξούσιος· φθορὰ δὲ τῷ αὐτεξουσίῳ ζώῃ, τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον, ᾧ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν· οὐκ ἄρα ἐνᾶται ὁ ἄνθρωπος θεῷ.*

44) Vgl. oben S. 588, *Εἰ δὲ μὴ ἐπιτελεῖται τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ καὶ μὴ ἀναγκάζῳ νοΐ, ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοῦ ἐνεργημένῃ σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον, ὃ ἐστ ἁμαρτίας.* Vgl. c. 40. S. 225.: *Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλη ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός, ἧ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι ἐδεῖτο δὲ ἑτέρου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιζημιοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναριθμοῦντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ.* Vgl. das Excerpt aus der Apollinaris Schrift de fide ex parte bei Leontius a. a. O. S. 608.: *totus homo non est purus omnis peccati in hac*

Die Lehre von der Sünde und der Erlösung ist ein auptmoment in der Christologie des Apollinaris, und er d seine Anhänger haben von diesem Standpunct aus, wie überhaupt ihre Lehre dialektisch zu begründen suchten, der wöhnlichen Lehre von der Person Christi verschiedene Ar- mente entgegengestellt. Wenn Christus, wendeten sie ein, es erhalten hat, so muß er nothwendig auch die Gedanken r Menschen gehabt haben, unmöglich aber ist es, daß in nschlichen Gedanken nicht auch Sünde ist. Ein anderes gument dieser Art: wenn Christus Mensch ist, wird er ein eil der Welt seyn, ein Theil der Welt aber kann die Welt ht erlösen, hat ohne Zweifel denselben Sinn, daß Christus, nn er ein vollkommener Mensch ist, auch nur ein Mensch wie dere ist, und in eine und dieselbe Reihe mit ihnen gehört. ie kann, wendeten sie weiter ein, eine in der Gewohnheit r Sünde sich befindende und in die Tradition der Sünde neingestellte Natur ohne Sünde seyn? Ist dieß unmöglich, kann auch Christus nur wie einer aus der Reihe der Men- en seyn, oder wenn eine sündige Natur, hielten sie auf der dern Seite entgegen, in Gott unsündlich geworden ist, so sie unter einem Zwange gehalten, was aber unter einem vange gehalten ist, leidet Gewalt [45]). Alle diese Einwen- ngen gehen von der Voraussezung aus, daß, wo ein voll- mmener Mensch ist, auch Sünde ist [46]). Jeder Mensch ist

vita, secundum scripturas, quia non potest facere, ut actiones suas cum divinis actionibus in unum et idem conspirent, et ob eam causam neque liber esset a morte, Deus autem humanae carni unitus puram habet propriam actionem, cum sit mens invicta, quae passionibus animae et carnis succumbere non potest, et quae carnem et motus carnis divine et sine peccato moderatur. Et non solum non succumbit morti, sed eam solvit.

45) Athanasius contra Apollin. II, 6. 7. 8. 9.

46) Athanasius c. Apollin. I, 2. 14. 21.

als Menſch auch Sünder. Das Sündigen iſt für den Menſchen ſo ſehr etwas Unvermeidliches, daß es gleichſam zur Natur des Menſchen ſelbſt gehört. Damit wollten jedoch die Apollinariſten keineswegs, wie ihre Gegner ſie beſchuldigten [47]), die marcionitiſche oder manichäiſche Lehre von einem ſubſtanziellen böſen Princip zu der ihrigen machen, ſondern nur die Allgemeinheit der Sünde als eine allgemeine menſchliche Erfahrung ausſprechen. Sezt man nun voraus, daß es keinen ſchlechthin unſündlichen Menſchen gibt, daß wer Menſch iſt, auch Sünder iſt, ſo iſt nur das Eine oder das Andere möglich, daß Chriſtus entweder als vollkommener Menſch kein vollkommener oder unſündlicher Erlöſer iſt, oder als vollkommener Erlöſer kein vollkommener Menſch. Es konnte daher nur das Leztere angenommen werden. Chriſtus hatte, wie die Apollinariſten lehrten, ſtatt des innern Menſchen in uns einen himmliſchen Geiſt, und bediente ſich der ihn umgebenden Geſtalt nur wie eines Organs. Sonſt wäre ja in Chriſtus derſelbe Kampf der Sünde, der in uns iſt, und er hätte die bei uns ſtattfindende Reinigung nöthig, wenn er als Menſch auch das in uns denkende und das Fleiſch bewegende Princip in ſich aufgenommen hätte. Er nahm aber nur das Vernunftloſe an, damit er ſelbſt die Vernunft in ihm wäre und frei ſchlechthin von der Sünde, wegen der Gottheit ſowohl, als wegen der Vernunftloſigkeit des Fleiſches, denn das Fleiſch kann nicht ſündigen, wenn nicht der, der das Fleiſch bewegt, der Geiſt, die That der Sünde vorher und durch den Leib zur Vollendung der Sünde ausführt. Deswegen zeigt Chriſtus ein neues Fleiſch, wobei nur ein Verhältniß der Aehnlichkeit ſtattfindet, die Neuheit des Geiſtes in uns aber zeigt jeder in ſich durch Nachahmung und Aehnlichkeit und Enthaltung von der Sünde. Und ſo nur kann Chriſtus ohne

47) A. a. O. II, 8.

Sünde gedacht werden [48]). Kann Christus nur, wenn er absolut ohne Sünde ist, der Erlöser der Menschen seyn, so kann bei ihm auch kein moralisches Fortschreiten, keine successive Entwicklung stattgefunden haben. Auch dieses Moment machte Apollinaris geltend, um dadurch denselben Hauptsaz seiner Theorie zu begründen, Da Christus, wie allgemein angenommen ist, was er als gottmenschlicher Erlöser ist, nicht erst geworden seyn kann, sondern an sich schon seyn mußte, also auch keine Uebung und Entwicklung, kein Kampf und Zwiespalt mit sich selbst bei ihm vorausgesezt werden darf, so kann er auch keinen wandelbaren menschlichen Geist gehabt haben [49]).

Endlich mag hier noch ein Argument angeführt werden, das uns auf den Hauptpunct, von welchem Apollinaris ausging, zurückführt, und zugleich auf den Punct hinweist, in welchem, als ihrer äussersten Spize, seine Theorie sich abschließt. Daß aus zwei vollkommenen Wesen keine wahre persönliche Einheit werden kann, stund dem Apollinaris absolut fest, und es ist dieß eigentlich der Hauptsaz, auf welchem seine ganze Theorie beruht. Wie er nun aber in einem solchen Einswerden zweier für sich bestehender Wesen eine objective Unmöglichkeit, einen in der Natur der Sache liegenden Widerspruch sah, so konnte dieser Widerspruch auch subjectiv genommen und von dem Standpunct des Subjects aus, das auf diese Weise zur Person geworden seyn soll, betrachtet werden. Es ist unstreitig ein Beweis des Scharf-

48) Athanasius c. Apollin. I, 2. Man vgl. meine Schrift: Der Gegensaz des Katholicismus u. Protestantismus. Zweite Ausg. Tüb. 1836. Beilage I. Lutheranismus und Apollinarismus. S. 632. f.

49) Gregor a. a. O. c. 38. S. 221. *Εἴ τι πλέον*, sagt Apollinaris, *ἑτέρος ἑτέρῳ νομίζεται, τοῦτο δι' ἄσκησιν γίνεται, ἀδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ· ἐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος.*

ſinns, mit welchem Apollinaris die Lehre von der Perſon Chriſti behandelte, daß er auch dieſes Moment hervorhob. In das Bewußtſeyn Chriſti ſelbſt müßte, ſagte er, ein unauflöslicher Widerſpruch geſezt werden, wenn er in der Einheit ſeines perſönlichen Selbſtbewußtſeyns zugleich nach zwei ganz verſchiedenen Seiten hin getheilt, ſich auf der einen Seite als vollkommenen Gott, auf der andern als vollkommenen Menſchen wiſſen ſollte. Dieſe Zweiheit des Weſens ſchien ihm die Identität des Selbſtbewußtſeyns völlig unmöglich zu machen. Ebenſo wird aber auch (dieß war eigentlich der Punct, von welchem Apollinaris bei dieſer Argumentation zunächſt ausging) das Bewußtſeyn derer, welche die Perſon des Gottmenſchen nach der gewöhnlichen Vorſtellung anſchauen, in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſezt, welcher ſie zu keiner reinen Anſchauung der Perſon Chriſti kommen läßt, wenn ſie ihn nach der einen Seite ſeines Weſens anbeten, nach der andern nicht anbeten ſollen. Iſt er als vollkommener Menſch ein Menſch für ſich, wie alle andere, ſo iſt er als Menſch nicht anzubeten, wird er nun aber gleichwohl, weil er wegen der perſönlichen Einheit ſeines Weſens mit ihm ſelbſt Eins iſt, angebetet, ſo muß auch das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen auf andere Weiſe, als gewöhnlich geſchieht, gedacht und der Widerſpruch entfernt werden, der in der Einheit eines vollkommenen Gottes und vollkommenen Menſchen liegt. Das Göttliche und Menſchliche kann ſich in dem Gottmenſchen nur wie Geiſt und Fleiſch zu einander verhalten [50]).

---

50) Obige Argumente ſind zuſammen enthalten in dem Excerpt, das Leontius a. a. O. S. 609. aus einer Schrift des Apollinaris gibt: *si homo est ex toto, et idem Deus, mens pia hominem quidem non adorans, Deum vero adorans, reperietur eundem adorare et non adorare, quod fieri non potest, et idem se ipsum homo quidem non existi-*

Hiemit würden wir in der Hauptſache auf denſelben Saz rückkommen, von welchem die erſte Entwicklung dieſer Lehre überhaupt ausging. Wenn wir aber auch der Lehre des Apollinaris keinen weitern ſpeculativen Werth zugeſtehen wollten, ſo wäre in jedem Falle jener Saz nunmehr durch dialektiſche Vermittlung gewonnen. Auf antithetiſchem Wege war ja Apollinaris, wie wir aus allem ſehen, auf ſeine eigenthümliche Theorie gekommen. Durch Aufdeckung der verſchiedenen Widerſprüche, die in der gewöhnlichen Vorſtellung von der Perſon Chriſti lagen, bahnte er ſich den Weg zu ſeiner Lehre, welche, wie er ſich ſelbſt wohl bewußt war, ihre Hauptſtärke vor allem auf dieſer negativen Seite hatte. Mit der zwingenden Macht der logiſchen Argumente glaubte er, wie mit mathematiſcher Evidenz [81]), den Beweis führen zu können, daß

---

mabit adorabilem, non enim impius erit, Deus vero sciet se adorabilem, est autem impossibile, eundem esse adorabilem et non adorabilem, est igitur impossibile, eundem esse Deum et hominem ex toto, sed in sola unita natura divina incarnata, ut qui adorent, in Deum a carne inseparabilem aspiciant, et ne aspiciant in unum quidem non adorabilem, in alterum vero adorabilem, nec in ipso esse unum quidem, qui non patiatur se adorari, alterum vero, qui adorationem admittat ad salutem adorantium, sed potius unum esse revera secundum substantiam, et nullomodo duos quosdam in personis per se existentibus secundum proprias mensuras et dignitates. Vgl. a. a. O. aus des Apollinaris Schrift de fide ex parte: *non duae personae, non duae naturae perfectae per se, quia neque fas est dicere duos filios, neque quatuor adorare.* Gregor a. a. O. c. 44 S. 240.: ὧδεν ἅτως προσκυνητόν, ὡς ἡ σὰρξ τῇ Χριστῷ. — Ἡ σὰρξ τῷ κυρίῳ προσκυνεῖται, καθὸ ἕν ἐστι πρόσωπον, καὶ ἓν ζῶον μετ' αὐτῆ.

81) Γεωμετρικαῖς, ὥς φασιν αὐτοὶ, ἀνάγκαις καὶ ἀποδείξεσι. Greg. von Naz. Orat. LI. S. 743. Greg. von Nyſſa a. a. O. c. 36. S. 213.: ἴδωμεν τὰς ἀῤῥήκτους αὐτῶν συλλογισμῶν ἀνάγκας.

aus zwei Wesen nicht Ein Wesen werden könne, somit bei der gewöhnlichen Vorstellung der wahre Begriff des Gottmenschen völlig verloren gehe und nur auf andere Weise begründet werden könne. In der That läßt sich auch nicht verkennen, wie beinahe überall, wo Apollinaris darauf ausgeht, die Schwäche und Unhaltbarkeit der herkömmlichen Lehre nachzuweisen, das entschiedene Uebergewicht auf seiner Seite ist, und der Versuch, welchen sein Gegner Gregorius von Nyssa in seiner Widerlegungsschrift machte, dieselbe zu rechtfertigen, läßt den ihr anhängenden Mangel an innerem Zusammenhang nur um so klarer in die Augen fallen. Mit Recht drang Apollinaris auf eine wahre und reelle Einheit Gottes und des Menschen, ohne die Consequenzen zu scheuen, die sich aus dem von ihm aufgestellten Begriff mit Nothwendigkeit ergaben. Wie äusserlich ist dagegen das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen aufgefaßt, wenn Gregorius dasselbe auf folgende Weise darstellt: Wie bei uns Menschen eine belebende Kraft mit der Materie sich verbindet, wodurch der aus Seele und Leib bestehende Mensch gebildet wird, so hat in der Jungfrau die Kraft des Höchsten durch den belebenden Geist auf immaterielle Weise mit dem unbefleckten Leibe sich verbunden und die Materie des Fleisches aus dem reinen Leibe der Jungfrau genommen. So wurde ein wahrhaft neuer Mensch geschaffen, welcher, göttlich nicht menschlich geschaffen, zuerst und allein diese eigenthümliche Weise der Substanz hatte, so daß die göttliche Kraft gleichmäßig die ganze Natur durchdrang, und keiner der beiden Theile, weder die Seele noch der Leib, ohne Antheil an der Gottheit war. Wie nun bei der Geburt des Menschen die ewige

C. 39. S. 224.: ὁ δὲ πολὺς ἅτος κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἐπιστήμην εἰ μὲν τελείως ἑκάτερον κατὰ τὴν αὐτῆ φύσιν ἔχει, δύο φησὶ λέγεσθαι τὰ ἅτως λεγόμενα, εἰ δὲ τὸ μὲν ἐλλιπὲς, τὸ δὲ ἕτερον τέλειον εἴη, ἓν ἀμφότερα γενόσθαι.

Gottheit nicht geboren wird, ſondern, nachdem ſie ſich einmal mit der Natur des Menſchen verbunden, bei der Geburt deſſelben zugleich ans Licht tritt, ſo ſteht ſie auch, da ſie nicht geſtorben iſt, an ſich nicht auf, ſondern erweckt nur durch ihre göttliche Kraft den in ihr Geſtorbenen. Und wenn nun die Gottheit weder einer Geburt, noch einer Auferſtehung bedarf, ſo wird auch das Leiden ohne ein Leiden der Gottheit vollbracht, ſondern ſie iſt gleichſam nur in dem Leidenden und eignet ſich wegen ihrer Einheit mit dem Leidenden ſein Leiden an [52]). Es iſt von ſelbſt klar, daß bei dieſer Vorſtellung alles Menſchliche des Erlöſers ganz auſſerhalb der Gottheit ſeinen Verlauf nimmt, die gottmenſchliche Einheit ſelbſt nichts anders iſt, als die Einwirkung einer göttlichen Kraft, und der Unterſchied des Gottmenſchen von den übrigen Menſchen zulezt nur darin beſteht, daß die den Menſchen Jeſus belebende und beſeelende Kraft eine intenſiv höhere und göttlichere war. Es iſt dieß mit Einem Worte die Vorſtellungsweiſe des Paulus von Samoſata, wie aber dieſelben Kirchenlehrer, welche dem Apollinaris gegenüber nur auf dieſem Auswege einer Geburt, einem Leiden und Sterben der Gottheit entgehen zu können glaubten, auch wieder in die ganz entgegengeſezte Anſicht überſprangen, wird ſich uns an einem andern Orte zeigen. Mit ſo gutem Grunde aber Apollinaris die innere Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Lehre und die Aeuſſerlichkeit der ihr zu Grunde liegenden Vorſtellung vom Gottmenſchen beſtritt, und ſo ſehr er überhaupt dadurch ſich auszeichnet, daß er zuerſt dieſe Lehre einer kritiſchen Betrachtung unterwarf, ſo wenig iſt es doch auch ihm ſelbſt gelungen, die Aufgabe, um welche es ſich hier handelt, auf befriedigende Weiſe zu löſen. Ja, ſo wenig erreichte er, was er beabſichtigte, daß ihm ſeine Gegner, ſo ächt ſpeculativ auch die Grundlage iſt, auf welcher ſeine

52) Greg. von Nyſſa a. a. O. c. 54. S. 272.

Theorie ruht, gleichwohl nicht mit Unrecht entgegenhalten konnten, auf dem von ihm eingeſchlagenen Wege löſe ſich das Band der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen noch weit mehr, als auf dem von ihm mit ſo entſchiedenem Widerſpruch verlaſſenen. Um uns über das Mangelhafte und Unbefriedigende ſeiner Lehre genauer zu verſtändigen, dürfen wir nur der Polemik ſeiner Gegner, deren Scharfſinn die ſchwachen Seiten derſelben keineswegs entgangen ſind, in ihren Hauptmomenten folgen. Es wird ſich uns dabei von ſelbſt herausſtellen, wie ſeine Theorie, ſo kräftig der ſpeculative Aufſchwung iſt, welchen ſie auf verſchiedenen Puncten nimmt, ſich doch immer wieder von der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe gefangen nehmen ließ, und ſo, ſchwankend zwiſchen zwei völlig heterogenen Standpuncten, in einen Zwieſpalt mit ſich gerieth, der ihr das Ziel, nach welchem ſie ſtrebte, wieder entrückte.

So vieles die Kirchenlehrer an der Lehre des Apollinaris zu tadeln hatten, ſo nahmen ſie doch den größten Anſtoß daran, daß er den Gottmenſchen, ſofern er Menſch iſt, nicht aus den drei Theilen, die er ſonſt im Menſchen unterſchied, ſondern nur aus zwei, Seele und Leib, beſtehen ließ, und ihm gerade den edelſten Theil des menſchlichen Weſens, das vernünftige Princip, abſprach. Sie erkannten hierin richtig den Grundfehler ſeiner Theorie, aus welchem ſich alle übrigen Mängel derſelben ergaben. Hat Chriſtus, wendet Gregorius von Nyſſa ein, nicht alle zur Vollkommenheit des menſchlichen Weſens gehörende Theile, ſo iſt er nur ein verſtümmelter Menſch, iſt er, wie Apollinaris ausdrücklich behauptet, nicht deſſelben Weſens mit dem Menſchen, ſo iſt er ein ganz anderes Weſen, kein Menſch, er hatte nur den Schein eines Menſchen, und man kann alles, was an ihm Menſchliches wahrgenommen wird, nicht für etwas wirklich Menſchliches halten. Fehlt ihm gerade der weſentlichſte Theil, der Geiſt, das vernünftige Princip, das den Menſchen zum Men-

schen macht, so stellt ihn daß Uebrige, das ihm noch bleibt, in die Classe der Thiere [53]). Hat Christus, sagt in demselben Sinne Gregorius von Nazianz, zwar eine Seele, aber keinen vernünftigen Geist, wie kann er ein Mensch seyn, der Mensch ist doch kein vernunftloses Wesen, und es folgt daraus, daß er zwar die Gestalt und äussere Hülle von einem Menschen hatte, die Seele aber von einem Pferd oder Stier, oder einem andern unvernünftigen Wesen. Soll aber die Gottheit die Stelle des Geistes vertreten haben, was geht dieß mich an? Die Gottheit mit dem bloßen Fleisch macht ebenso wenig einen Menschen aus, als mit der bloßen Seele, oder mit beiden ohne den Geist, worin noch mehr das eigentlich Menschliche besteht [54]). Wenn Apollinaris den Geist, sofern er den Menschen zu einem vollkommenen Wesen macht, als das Hemmende betrachtete, das keine wahre Vereinigung Gottes und des Menschen zu Stande kommen lasse, so erinnerten seine Gegner, daß vielmehr der Geist seiner Natur nach das einzig Vermittelnde zwischen Gott und dem Menschen sey [55]). Das Fleisch ist irdischer Natur, nur der Geist ist immateriell, und durch seine Immaterialität mit der Gottheit verwandt. Der Geist kommt aber hier nicht blos als das Princip der Vernunft, sondern auch als das Princip der Freiheit des Willens in Betracht. Muß der Mensch in der Vereinigung mit der Gottheit auch die vollkommenste Tugend in sich haben, so scheint ja dieß bei der Vorstellung des Apollinaris schlechthin unmöglich zu

53) A. a. O. c. 23. S. 178.

54) Orat. LI. S. 740. Richtig bemerkt Gregor S. 743., wenn Apollinaris sich auf Joh. 1, 14. berufe, so sey ja bekannt, daß σάρξ in der Schrift so oft den ganzen Menschen bedeute.

55) Greg. von Nyssa a. a. O. c. 41. S. 229.: *Τίνι δ' ἂν ὁλειότερον ἐν φύσει εἴη τὸ θεῖον; πρὸς τί μᾶλλον καταλλήλως ἔχειν τὴν θείαν φύσιν ὁ λογωμὸς ὑποτίθηται;* Vgl. c. 48. S. 256.

ſeyn. Tugend iſt doch nur Sache des das Rechte erwählenden Willens, das Fleiſch aber iſt nur das Organ des Willens, das durch die Bewegung des Geiſtes beſtimmt wird. Freiheit iſt nichts anderes, als Selbſtbeſtimmung und Selbſtthätigkeit des Geiſtes. Was kann nun in einem Menſchen, der ohne Geiſt iſt, das die Tugend frei in ſich aufnehmende Princip ſeyn? Wenn der Leib, ohne daß er durch den Geiſt dazu beſtimmt wird, keine ſchlechte Handlungen begeht, ſo iſt das Gute nur ein Werk der Nothwendigkeit, nicht Sache der freien Wahl. Wer aber das Gute nach dem Urtheil der Vernunft wählt, iſt über Zwang und Gewalt erhaben, da er ſich nur durch ſich ſelbſt zum Beſſern beſtimmt. Wie kann alſo, wer keinen eigenen Willen hat, ſich frei für die Tugend beſtimmen? Wählen, Wollen, das Gute Vorziehen, das Böſe Verwerfen, iſt nur Sache der Vernunft. Sagt Apollinaris auch vom Fleiſche, daß es ohne Zwang ſich mit der Gottheit verbinde, ſo iſt auch er genöthigt, in dem Fleiſch ein freies vernünftiges Princip voranszuſezen, wie kann aber das Fleiſch als Fleiſch ein ſolches Princip in ſich haben[56])? Fehlt alſo dem Gottmenſchen nach der Theorie des Apollinaris das geiſtige Princip, ſo kann er weder als Menſch im wahren Sinne, noch als ſittlich vernünftiges Weſen betrachtet werden, aber es läßt ſich auch nicht einmal, was eine weitere Einwendung iſt, eine anſchauliche und natürliche Vorſtellung von der menſchlichen Erſcheinung des Erlöſers gewinnen. Mehrere darauf ſich beziehende Einwendungen, wie ſie beſonders in den Schriften des Athanaſius gegen die Apollinariſten gemacht werden, beruhen zwar auf der unrichtigen Vorausſezung, daß Apollinaris nicht blos eine vernünftige, ſondern eine menſchliche Seele überhaupt in Jeſus geläugnet habe, allein wenn wir auch davon abſehen, und was im Zuſammenhang damit von den Gegnern erinnert

56) Greg. a. a. O. S. 230. f.

wurde, daß ja die Seele an sich Geist sey [57]), auf sich beruhen lassen, so läßt sich doch nicht läugnen, daß sich die Theorie des Apollinaris auch in der genannten Beziehung in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Wenn sie auch von der Lehre der Arianer sich dadurch unterscheidet, daß sie das Göttliche in Christus nicht blos mit einem menschlichen Leib, sondern auch einer menschlichen Seele sich verbinden läßt, so trifft sie doch darin mit ihr ganz zusammen, daß sie die Einheit und Identität des Subjects im strengsten Sinne festhalten wollte. Während aber die Arianer den göttlichen Logos nach ihrer Vorstellung von demselben ohne Bedenken zum Subject aller Leiden und Schwachheiten, überhaupt aller menschlichen Zustände, machen konnten, verhielt es sich damit bei den Apollinaristen ganz anders. Sie scheuten sich zwar nicht, zu behaupten, daß Gott geboren und gestorben sey, aber welche tiefe Erniedrigung und Herabwürdigung der Gottheit war die nothwendige Consequenz ihrer Lehre, wenn der Gottmensch in ihrem Sinne, die als Geist der Person des Gottmenschen inwohnende Gottheit, das Subject alles desjenigen seyn sollte, was das menschliche Leben Jesu in sich begriff? Man kann sich nicht wundern, daß die Kirchenlehrer dem Apollinaris besonders auch die Wandelbarkeit und Veränderung, welcher er die Gottheit unterwarf, zum Vorwurf machten. Behaupte Apollinaris, sagt Gregorius von Nyssa [58]), daß Gott, ohne aufzuhören Gott zu seyn (d. h. selbst Fleisch zu werden), nicht Mensch werden konnte, ausser, wenn er zum Geist im Menschen wurde, so entstehe die Frage, ob die Majestät der göttlichen Natur unverändert blieb, oder in das menschlich Niedrige verändert wurde. Der Erlöser hat, wie Apollinaris selbst sagt, Hunger, Durst, Müdigkeit, Angst, Traurigkeit gelitten, aber was ist

57) Athanasius c. Apollin. II, 17.
58) Greg. a. a. O. c. 56. S. 277.

denn der Erlöſer? Er iſt Gott, nicht als ob es zwei Perſonen wären, die eine Gott, die andere Menſch, ſondern Gott hat dieß gelitten, und es leidet ſo der Nichtleidensfähige, wie Apollinaris ſagt, nicht durch die Nothwendigkeit einer willenloſen Natur, wie ein Menſch, ſondern in Folge der Natur. Nach der Aehnlichkeit der Menſchen mußten die Leiden erregt werden [59]). Wie man auch die Sache betrachten mag, was konnte zulezt anders übrig bleiben, als entweder das Leiden des Erlöſers, als das Leiden der Gottheit, für Schein zu erklären [60]), oder von dem göttlichen Subject ein menſchliches auf eine Weiſe zu unterſcheiden, welche mit der Grundvoraussezung der Theorie, der Einheit des Subjects, nicht harmonirte? Sowohl zu dem Einen als zu dem Andern

59) Greg. a. a. O. c. 58. S. 284.: *Οὐκοῦν ὁ θεὸς πέπονθεν, ἅπερ παθεῖν αὐτὸν εἴρηκε, καὶ πάσχει τὸ ἀπαράδεκτον πάθους ἐκ ἀνάγκης φύσεως ἀβούλητα, καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀκολουθίᾳ φύσεως.* Mit Recht beklagt ſich Gregor über die Zweideutigkeit dieſer von Apollinaris ſelbſt gebrauchten Ausdrücke, die keine beſtimmte Unterſcheidung zulaſſen. Ebenſo unklar iſt, was Apollinaris weiter ſagt: *ἔδει κατ' ὁμοιότητα ἀνθρώπων τὰ πάθη κινηθῆναι.*

60) Doketismus wird dem Apollinaris öfters ſchuldgegeben, beſonders mit Rückſicht auf ſeine Erklärung der Stelle Phil. 2, 8.: *σχήματι εὑρῆσθαι ὡς ἄνθρωπον, ὡς ἐπὶ τῇ ἀνθρωπίνῃ εἴδει ἐν τούτοις δηλουμένῃ, φαντασίας δέ τινος ἀπατηλῆς καὶ δοκήσεως.* Greg. von Naz. Ep. ad Cled. II. oder Or. LII. S. 747. Vgl. Greg. von Nyſſa a. a. O. c. 23. S. 177.: *Εἰ ἐν ἄλλο τι κατὰ τὴν ὄσιαν ἦν, καὶ ἐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μέχρι τῶ φαινομένῳ κατὰ ἄνθρωπον ἐσχηματίζετο, τῇ δὲ ἀληθείᾳ κατὰ τὴν φύσιν παρέλλακτο, λεγέτω, πάντα δόκησιν εἶναί τινα καὶ ἀπατηλὴν φαντασίαν, ψευδὴς κατ' αὐτὸν ἡ βρῶσις, ψευδὴς ὁ ὕπνος — ὃ γέγονεν ὁ σταυρὸς — ἀλλὰ δοκήσει τὰ πάντα ἐφαίνετο.* Vgl. Athanaſius c. Apollin. I, 3.: wenn man ein ungeſchaffenes Fleiſch behaupte, bleibe nichts anders übrig, als entweder *τὴν θεότητα τῷ λόγῳ εἰς μεταπτωσιν σαρκὸς φαντάζεσθαι*, oder *τὴν οἰκονομίαν τῷ πάθους καὶ τῷ θανάτῳ καὶ τῆς ἀναστάσεως ὡς δόκησιν νομίζειν.*

)eint ſich der Lehrbegriff des Apollinaris nach der Verſchie-
nheit der Berichte und Darſtellungen hinzuneigen, das
ichtige liegt ohne Zweifel darin, daß wir uns denſelben,
ozu wir ſowohl durch den Zuſammenhang der Theorie im
anzen, als auch durch einige ausdrückliche Andeutungen
rechtigt ſind, durch die Unterſcheidung des an ſich ſeyenden
d menſchgewordenen Gottes verdeutlichen [61]).

---

61) Einer der dunkelſten und ſchwierigſten Puncte in der Lehre des Apollinaris iſt die Frage, wie er ſich die Einheit Gottes und des Menſchen auch in Beziehung auf das Leiden gedacht habe. Wie Gregor von Nyſſa ſagt a. a. O. c. 33. S. 204., ging ſeine Abſicht ganz dahin, darzuthun, τὴν θεότητα ἐμπαθῆ εἶναι. Er tadelte die Ungläubigen oder Orthodoxen gar ſehr wegen der Auffaſſung ſolcher Stellen, wie Luc. 22, 42. Οὐ μνημονεύουσι, ſagte er, ὅτι τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται ἐκ ἀνθρώπου τῆ ἐκ γῆς, καθὼς αὐτοὶ νομίζουσιν, ἀλλὰ τῆ θεῆ τῆ καταβάντος ἐξ οὐρανοῦ. Gregor wundert ſich ſehr darüber, wie er Gott eine ſolche Bitte zuſchreiben könne, wie Chriſtus, ohne in ſich ſelbſt etwas Gutes zu haben, von oben Hülfe erflehen, wie die Gottheit ihren eigenen Willen misbilligen könne. Allein Apollinaris ſchreibt ja dieß nicht dem an ſich ſeyenden, ſondern nur dem menſchgewordenen Gott zu. Inſofern konnte er mit Recht ſagen, man dürfe ſich als das Subject jener περιπαθεῖς φωναὶ nicht einen Menſchen denken, ſondern nur Gott, d. h. den Gottmenſchen. Bemerkenswerth iſt in dieſer Hinſicht die Unterſcheidung, welche Apollinaris nach Gregor a. a. O. c. 29. S. 194. macht. Die Worte Joh. 5, 17.: mein Vater wirkt bisher und ich wirke auch, ſpreche Chriſtus διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἕξιν δὲ κατὰ πνεῦμα, was er weiter ſo erklärte: ὅπερ ἔχει τὴν ἐν δυνάμει πάλιν ἰσότητα, καὶ τὴν κατὰ σάρκα τῆς ἐνεργείας διαίρεσιν, καθ' ἣν ἃ πάντας ἐζωοποίησεν, ἀλλά τινας, οὓς ἠθέλησεν. Wie kann dieß anders verſtanden werden, als ſo: an ſich iſt der Gottmenſch Gott gleich, und wie Gott ſelbſt weſentlich Geiſt, und ſofern man nur Gott an ſich betrachtet, wäre das ζωοποιεῖν πάντας nur ein Werk der abſoluten göttlichen Allmacht, da aber Chriſtus nicht

Wie Apollinaris, indem er ſeinem Gottmenſchen das Menſchliche eigentlich nur zur Hälfte ließ, und ihm gerade

---

Gott an ſich, ſondern der Gottmenſch iſt, ſo iſt ein Unterſchied in Hinſicht ſeiner Wirkſamkeit, ſofern ſie bedingt iſt durch die σάρξ, d. h. ebendadurch, daß er als Gottmenſch auch Menſch iſt und auf menſchliche Weiſe wirkt. Dieſelbe Unterſcheidung macht Apollinaris auch in Beziehung auf das Leiden. In einer Abhandlung, περὶ πίζεως, ſagte er nach Theodoret Dial. III. S. 256. (Schulze'ſche Ausg. T. IV.): καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γενομένων τὴν ἀπάθειαν ἡ δύναμις εἶχε τὴν ἑαυτῆς· ἀσεβῆ ἂν ὁ τὸ πάθος ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν. Auch hier iſt unter der δύναμις nichts anders zu verſtehen, als Gott an ſich. Daß Gott an ſich leiden könne, behauptete er alſo nicht, je mehr er aber dieß feſthielt, deſto unbedenklicher konnte er das Leiden des Gottmenſchen auch wieder als ein Leiden Gottes ſelbſt (nämlich im Fleiſche) darſtellen. In Beziehung auf die Stelle Joh. 5, 19. bemerkt Apollinaris bei Theodoret a. a. O. S. 171.: Εἰ κατὰ θεότητα ἐπὶ Χριζῷ λαμβάνει τίς τὸ, ἃ βλέπει τὸν πατέρα καὶ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μὴ κατὰ σάρκα, καθ' ἣν ἰδιάζει ὁ σαρκωθεὶς παρὰ τὸν μὴ σαρκωθέντα πατέρα, διαιρεῖ δύο θείας ἐνεργείας, ἃ διαιρεῖται δὲ, ἐκ ἄρα θεότητα λέγει. Zwei an ſich ſeyende göttliche Thätigkeiten, die des Vaters und die des Sohns, ſind demnach nicht zu unterſcheiden, ſondern nur der Fleiſchgewordene von dem nicht Fleiſch gewordenen Vater, oder der Gottmenſch von dem an ſich ſeyenden Gott. Chriſtus iſt ebenſowenig Gott für ſich, als Menſch für ſich. Die Einheit des Subjects in dem Unterſchied der Naturen, der Gottheit und des Fleiſches, war dem Apollinaris die Hauptſache, wie auch aus folgender Stelle bei Theodoret a. a. O. S. 256. erhellt: Sache der Menſchen iſt es, von den Todten aufzuſtehen, Sache Gottes, aufzuerwecken. Beides aber iſt Chriſtus, daher iſt er Gott und Menſch. Wäre Chriſtus nur Menſch, hätte er keine Todten auferweckt, wäre er nur Gott, hätte er nicht auf eine vom Vater geſchiedene Weiſe (ἰδίᾳ παρὰ τὸν πατέρα, d. h. als Gott im Fleiſche, als Gottmenſch) einige Todte (τινὰς τῶν νεκρῶν, vgl. die zuvor aus Gregor c. 29. angeführte

n edelſten Beſtandtheil des menſchlichen Weſens, den menſch-
hen Geiſt, abſprach, dadurch die von ihm beabſichtigte reelle
ttmenſchliche Einheit von ſelbſt wieder aufhob, ſo konnte
n ſolcher Gottmenſch auch nicht der Erlöſer im wahren
ellen Sinne ſeyn. Es iſt dieß ein weiteres Hauptargu-
ent, das ſich in der Polemik der Kirchenlehrer ſehr eng an
nes erſte anſchließt. Die Kirchenlehrer gehen dabei, wie
pollinaris, davon aus, daß das Weſen der Erlöſung
der Einheit Gottes und des Menſchen beſtehe, aber ſie
rbinden damit ſogleich den Saz, daß Chriſtus nur ſo-
rn er den Menſchen in ſich aufgenommen und zur Ein-
it mit ſich verbunden hat, Erlöſer der Menſchen ſey, alſo

---

führte Stelle) auferweckt. Beides aber iſt Chriſtus, daher iſt derſelbe Gott und Menſch. Wäre Chriſtus nur Menſch, hätte er die Welt nicht erlöst, und wäre er nur Gott, hätte er ſie nicht durch Leiden erlöst, beides aber iſt Chriſtus, daher iſt er Gott und Menſch. Wäre Chriſtus nur Menſch oder nur Gott, wäre er nicht Vermittler zwiſchen den Menſchen und Gott. Wie ſehr übrigens der Apollinarismus, ſo ſtreng er die Naturen ſchied, eine Neigung zum Doketismus in ſich hatte, iſt auch aus den Excerpten bei Theodoret zu ſehen, wenn Apollinaris a. a. O. S. 256. ſagt: *σὰρξ ζωῆς ὄργανον ἁρμοζόμενον τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς θείας βολάς, καὶ ὅτε λόγοι σαρκὸς ἴδιοι, ὅτε πράξεις, καὶ τοῖς πάθεσιν ὑποβαλλομένη κατὰ τὸ σαρκὶ πρόσηκον ἰσχύει κατὰ τῶν παθῶν, διὰ τὸ θεῦ εἶναι σάρξ.* Das Fleiſch hat demnach die Kraft in ſich, gegen das Leiden zu reagiren, es von ſich abzuwehren und zulezt wohl auch in bloßen Schein zu verwandeln. Vgl. a. a. O. S. 270.: *Τῶν συγκιρναμένων αἱ ποιότητες κεράννυνται, οὐκ ἀπόλλυνται — οὐδὲ πρὸς σῶμα σύγκρασις, οὐδὲ σία σωμάτων πρὸς σώματα, ἀλλ' ἔχησα καὶ τὸ ἀμιγές· ὥςε καὶ πρὸς τὸ δέον ἐκάζοτε τὴν τῆς θεότητος ἐνέργειαν ἢ ἰδιάζειν ἢ ἐπιμίγνυσθαι, καθὰ γέγονεν ἐπὶ τῆς νηςείας τῦ πυρὸς, ἐπιμιγνυμένης μὲν τῆς θεότητος κατὰ τὸ ἀπροσδεὲς, ἣ πεῖνα ἐκωλύετο, οὐκ ἀντιθείσης δὲ τῇ ἐνδείᾳ τὸ ἀπροσδεὲς, ἡ πεῖνα ἐγένετο πρὸς τὴν τῦ διαβόλε διάλυσιν.*

auch Erlöſer des ganzen Menſchen nur ſofern er ſelbſt als Menſch eine vollſtändige menſchliche Natur in ſich hatte. Dieſes Moment wird beſonders von Gregorius von Nazianz und Athanaſius hervorgehoben. Wenn einer, ſagt Gregorius, auf einen vernunftloſen Menſchen ſeine Hoffnung ſezt, ſo iſt er ſelbſt wahrhaft vernunftlos und nicht würdig, ſeinem ganzen Menſchen nach das Heil zu empfangen, denn was nicht angenommen iſt, iſt auch nicht geheilt, was aber mit Gott vereinigt wird, wird erlöst. Wenn nur der halbe Adam gefallen iſt, ſo mag auch nur das Halbe angenommen und erlöst werden, wenn er aber ganz gefallen iſt, ſo muß er auch ganz mit dem, der ins Fleiſch gekommen iſt, verbunden worden ſeyn, um ganz erlöst zu werden. So mögen ſie uns auch nicht das ganze Heil mißgönnen, und nicht blos Knochen und Nerven und das körperliche Bild eines Menſchen dem Erlöſer zuſchreiben. Soll der Erlöſer, wie die Apollinariſten behaupten, unſern Geiſt deßwegen nicht angenommen haben, weil er verdammt iſt, ſo iſt ja auch ihr Fleiſch verdammt. So mußt du alſo entweder auch dieſes verwerfen wegen der Sünde, oder auch jenes hinzunehmen wegen der Erlöſung. Wenn das Geringere angenommen worden iſt, damit es geheiligt werde durch die Fleiſchwerdung, ſollte nicht auch das Höhere angenommen worden ſeyn, damit es geheiligt werde durch die Menſchwerdung? Iſt der Geiſt, als ſündhaft und verdammt, ganz verworfen, und deswegen der Leib zwar angenommen, der Geiſt aber weggelaſſen worden, ſo wäre dieß die beſte Entſchuldigung für die, welche Sünden des Geiſtes begehen, denn das Zeugniß Gottes bewieſe wider dich hinlänglich die Unmöglichkeit der Heilung des Geiſtes. Man bedenke nur, ſagt Gregorius weiter, den Zweck der Menſchwerdung, oder, wie die Apollinariſten lieber ſagen, der Fleiſchwerdung. Wäre der Zweck nur geweſen, daß der an ſich unfaßliche Gott faßlich würde, und in der Hülle des Fleiſches mit dem Menſchen

umginge, so wäre dieß eine schöne dramatische Darstellung gewesen; geschah es aber, damit Christus den Fluch der Sünde löse, indem er das Gleiche durch das Gleiche heiligt, so hatte er nicht blos den Leib um des verdammten Leibes willen, die Seele um der Seele willen, sondern auch den Geist um des Geistes willen nöthig, da derselbe nicht blos in Adam sündigte, sondern auch, wie die Aerzte sagen, zuerst von der Krankheit afficirt war. Denn was das Gebot empfieng, hat es nicht gehalten, und was es nicht hielt, hat es übertreten, und was es übertrat, bedurfte der Erlösung, und was der Erlösung bedurfte, ist auch angenommen, darum muß auch der Geist angenommen seyn. Wollte man aber sagen, Gott hätte auch ohne Annahme des menschlichen Geistes den Menschen erlösen können, so wäre ihm dasselbe ebenso gut auch ohne Annahme des Fleisches möglich gewesen, durch den bloßen Willen, wie er auch alles andere wirkt, und auf unkörperliche Weise gewirkt hat. So nimm denn lieber mit dem Geist auch noch das Fleisch hinweg, damit deine Tollkühnheit vollkommen werde [62]). Dieselbe Unmöglichkeit der Erlösung hält Athanasius den Apollinaristen entgegen. Wie uns Christus durch das Blut seines Fleisches erlöst hat, so hat er auch durch den Gedanken seiner Seele seinen Sieg für uns errungen (Joh. 16, 33.). Alles, was er selbst durch seinen Willen in der Natur geordnet hat, hat er auch angenommen, um auch uns an seiner Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit theilnehmen zu lassen. Wie kann man daher behaupten, daß Christus statt unsers innern Menschen einen himmlischen Geist gehabt habe? Es konnte nicht das Eine für das Andere zur Erlösung gegeben werden, sondern nur den Leib gab er für den Leib, und die Seele für die Seele, und seine ganze Person für den ganzen Menschen. Dieß ist die Stellvertretung Christi. Wie hätte er für den

62) Orat. LI. S. 740. f.

ganzen Menſchen das Löſegeld gegeben oder die Herrſchaft des Todes vollkommen aufgehoben, wenn er die im Geiſte ſündigende Seele nicht unſündlich mit ſich verbunden hätte. So würde demnach der Tod noch über den innern Menſchen herrſchen, denn worüber anders herrſchte er, als über die im Geiſte ſündigende Seele? Und was hat denn Gott von Anfang an verurtheilt? Das Werk des Schöpfers oder die That des Geſchaffenen? Hätte er das Werk des Schöpfers verdammt, ſo hätte Gott ſich ſelbſt verdammt, und wäre dem Menſchen gleich. Iſt dieſer Gedanke gottlos, hat er vielmehr die That des Geſchaffenen verdammt, ſo nimmt er dieſe wieder hinweg und erneut ſeine Schöpfung, denn ſein Werk ſind wir, geſchaffen zu guten Werken [63]). In der That haben ſich auch die Apollinariſten ſelbſt durch ihre Chriſtologie veranlaßt geſehen, von der gewöhnlichen Vorſtellung von der Erlöſung abzugehen. Statt, wie man denken ſollte, je mehr es ihnen um einen reellen Begriff der Einheit Gottes und des Menſchen zu thun war, um ſo mehr auch die Erlöſung als eine in dem Gottmenſchen an ſich ſchon geſchehene vorauszuſezen, ſezten ſie vielmehr an die Stelle des metaphyſiſchen und phyſiſchen Begriffs der Erlöſung, wie wir jene Anſicht der Kirchenlehrer nennen können, den moraliſchen. Während in Chriſtus ſelbſt, wie Apollinaris ſagt, das Werk der Befreiung von der Sünde in dem ſich ſelbſt nicht beſtimmenden, ſondern vom göttlichen Geiſt bewegten Fleiſche vollbracht wird, nimmt der in uns ſich ſelbſt beſtimmende Geiſt an dieſer Befreiung in dem Grade Theil, in welchem er ſich Chriſtus aneignet. Der Apollinarismus ſieht demnach nicht ſowohl auf das, was im Allgemeinen und objectiv für den Zweck der Erlöſung ſchon geſchehen iſt, als vielmehr auf das, was von dem Einzelnen erſt geſchehen ſoll. Den nähern Zuſammenhang dieſer Anſicht erſehen wir

63) Athanaſius contra Apollin. I, 16—20.

aus einigen Stellen bei Athanasius. Der Sohn Gottes kam, sagt Athanasius, die Werke des Teufels zu zerstören. Ihr aber sagt nun, er zerstörte sie dadurch, daß er nicht sündigte. Allein das ist keine Erlösung von der Sünde. Denn nicht in ihm bewirkte der Teufel von Anfang an die Sünde, so daß dadurch, daß er in die Welt kam, und nicht sündigte, die Sünde aufgehoben worden wäre, sondern dadurch, daß er in die vernünftige und geistige Natur des Menschen den Samen der Sünde hineinbrachte, bewirkte der Teufel die Sünde. Deswegen war es unmöglich für eine vernünftige Natur, welche freiwillig gesündigt hat und unter die Verdammniß des Todes gekommen ist, sich selbst in Freiheit zu sezen. Darum kam der Sohn Gottes, um sie in seiner Natur durch einen neuen Anfang und seine wundervolle Entstehung wiederherzustellen. Wenn nicht in derselben Natur, welche sündigte, auch die Unsündlichkeit erschienen wäre, warum wäre die Sünde im Fleische verurtheilt worden, da doch weder das Fleisch das Vermögen des Handelns hat, noch die Gottheit der Sünde fähig ist? Durch dieselbe Natur, durch welche die Sünde hervortrat, mußte auch die Gerechtigkeit dargestellt werden. — Warum saget ihr, es ist unmöglich, daß der einmal in die Gefangenschaft der Sünde gekommene Mensch aus der Gefangenschaft frei werde? Damit ihr Gott das Unmögliche, dem Teufel das Mögliche zuschreibet, indem ihr mit den übrigen Häretikern behauptet, die Sünde könne in der Natur des Menschen nicht aufgehoben werden, und deßwegen sey die von der Gefangenschaft der Sünde freie Gottheit in der Aehnlichkeit des Fleisches und der Seele gekommen, damit sie frei bleibe, und so als reine Gerechtigkeit sich darstelle. Wie wäre denn je die Gottheit ohne reine Gerechtigkeit gewesen, und wie wäre hierin eine Wohlthat für die Menschen, wenn der Herr nicht in der Gleichheit der Existenz und der Neuheit der Natur erschienen wäre? Ihr aber saget, durch Aehnlichkeit

und Nachahmung werden die Glaubenden ſelig, und nicht durch Erneuerung und dadurch, daß Chriſtus der Erſtling iſt. Wie wäre Chriſtus der Erſtgeborene unter vielen Brüdern? Auch der Glaube iſt nur dadurch Glaube, daß er glaubt, das Unmögliche ſey wirklich, das Schwache ſtark, das Leidensfähige leidend, das Vergängliche unvergänglich, das Sterbliche unſterblich. Nicht dazu kam die Gottheit, ſich zu rechtfertigen, denn ſie hat nicht geſündigt. — Vergebens bildet ihr euch ein, die Neuheit des denkenden und das Fleiſch bewegenden Geiſtes in euch bewirken zu können, indem ihr euch vorſtellt, es könne dieß auf dem Wege der Nachahmung geſchehen, und dabei nicht bedenkt, daß Nachahmung nur dann ſtattfinden kann, wenn etwas Thatſächliches vorangeht. Wenn ihr aber in Chriſtus die Neuheit nur des Fleiſches annehmet, ſo iſt dieß ein blasphemiſcher Irrthum. Denn wenn es dem Menſchen möglich wäre, die Neuheit des das Fleiſch bewegenden Geiſtes für ſich zu bewirken, ohne Chriſtus, und wenn, was bewegt wird, dem Bewegenden folgt, wozu wäre die Ankunft Chriſti nöthig geweſen? Darum reden die Apollinariſten, ſagt Athanaſius, von der Erlöſung ſo, wie wenn Gott mit der Menſchheit noch nicht verſöhnt wäre, wie wenn der gleichwohl erſchienene Erlöſer unvermögend wäre, den ganzen Menſchen zu erlöſen, oder den Geiſt, weil er einmal geſündigt hat, verabſcheut, oder befürchtet hätte, ſelbſt auch an der Sünde theilzunehmen, wenn er als Gott vollkommener Menſch wäre [64]). Es hängt auch dieſe, die Lehre von der Erlöſung betreffende, Seite des Apollinarismus mit der Chriſtologie deſſelben ſehr genau zuſammen, indem wir hier das Reſultat, zu welchem ſie führt, ſehr klar vor Augen ſehen. Damit Göttliches und Menſchliches in dem Gottmenſchen ſich ſo

64) Athanaſius c. Apollin. II, 6. 11. I, 20. 14. Vgl. Gegenſatz des Kathol. u. Proteſt. S. 639. f.

eng als möglich zusammenschliessen, sollte Christus kein vollkommener Mensch seyn, sondern nur diejenigen Bestandtheile des menschlichen Wesens haben, welche, ohne dem Göttlichen etwas Hemmendes, eine eigene Kraft des Widerstands, entgegenzusezen, sich von ihm aufs reinste und innigste durchdringen lassen. Indem aber Christus kein wahrer vollkommener Mensch war, wurde er ebendadurch, wodurch er als Gott mit dem Menschlichen aufs vollkommenste Eins werden sollte, dem Menschlichen wieder entrückt, Gott ist nicht wahrhaft Mensch geworden, er steht noch in einem äusserlichen Verhältniß zur Menschheit, und derselbe Tadel, von welchem er bei seinem Widerspruch gegen die gewöhnliche Lehre ausging, daß sie es noch zu keiner wahren reellen Einheit Gottes und der Menschen gebracht habe, fiel nun auf ihn selbst zurück, auch sein Christus war, wenn auch aus anderem Grunde, nicht der wahre Gottmensch und der wahre Erlöser.

Aber wie konnte, fragen wir hier noch mit Recht, Apollinaris den so auffallenden Widerspruch übersehen, in welchen sich seine Theorie mit sich selbst verwickelte. Einheit Gottes und des Menschen, eine wahrhaft reelle Einheit, galt ihm, wie aus allem erhellt, als das Höchste, als der innerste Mittelpunct des christlichen Bewußtseyns, und wie wenig realisirt sich der Begriff der Einheit in seiner Theorie auf eine wahrhaft befriedigende Weise. Es läßt sich dieß nur aus dem Conflict erklären, in welchen in Apollinaris das speculative Interesse mit dem Standpunct des traditionellen Bewußtseyns kam. Was die traditionelle Lehre nur als ein an dem einzelnen Individuum geschehenes Wunder darstellt, kann die speculative Betrachtung nur als ein Allgemeines begreifen, als ein Moment, das in dem allgemeinen Verhältniß Gottes und des Menschen, oder der absoluten Gottes-Idee, wesentlich begründet ist. Dieß ist der Standpunct, auf welchen Apollinaris sich stellte. Daß Gott nicht erst im Leibe der Jungfrau Mensch geworden, daß es eine ewige

Menſchwerdung Gottes gebe, an ſich zum Weſen Gottes gehöre, Menſch zu ſeyn und Menſch zu werden, dieß war der ächt ſpeculative Gedanke, von welchem er ausging, und wie er vom chriſtlichen Bewußtſeyn aus ſich keine höhere Aufgabe der Speculation denken konnte, als die Einheit Gottes und des Menſchen, ſo konnte er auf dem Standpunct der ſpeculativen Betrachtung ſelbſt das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen nur als das Verhältniß des Geiſtes zum Fleiſch, oder der Idee zur Wirklichkeit, auffaſſen. Daß Gott an ſich Geiſt iſt, und daher nur vom Begriffe Gottes, als des Geiſtes, aus ſein Verhältniß zum Menſchen beſtimmt werden kann, ſcheint wirklich in lezter Beziehung der höchſte Gedanke geweſen zu ſeyn, zu welchem ſich die Speculation des Apollinaris erhob. Wir ſehen dieß nicht nur aus der characteriſtiſchen Weiſe, wie er Gott in ſeinem Verhältniß zur Menſchheit als den fleiſchgewordenen oder eingefleiſchten Geiſt bezeichnet, ſondern auch aus ſeiner Trinitätslehre. Es wird dem Apollinaris auch eine eigene Vorſtellung von der Trinität Schuld gegeben, von welcher voraus mit aller Wahrſcheinlichkeit anzunehmen iſt, daß ſie eine nähere Beziehung zu ſeiner eigentlichen Irrlehre in Betreff der Perſon Chriſti gehabt haben werde. Im Allgemeinen wird ihm zum Vorwurf gemacht, theils, daß er ſabellianiſch denke, theils ein neues Subordinationsſyſtem einführe, indem er behaupte, es gebe in der Trinität ein Großes, Größeres und Größtes, der Geiſt ſey groß, der Sohn größer, der Vater am größten [65]). Etwas Genaueres theilt uns Baſilius aus einer

65) Vgl. Greg. von Naz. Orat. LI. S. 744.: ὥσπερ ἐξ αὐγῆς καὶ ἀκτῖνος καὶ ἡλίου, καὶ τῷ πνεύματος, καὶ τῷ υἱῷ καὶ πατρός, ὥσπερ σαφῶς ἐν τοῖς ἐκείνου γέγραπται λόγοις, κλίμαξ ἐστὶ θεότητος. Theodoret Haer. fab. IV, 8.: τὴν τῷ Σαβελλιανῷ κατηγορίαν ἐδέξατο, wegen deſſelben συγχέειν τὰς τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητας ἐπὶ τῆς τριάδος, wie ἐπὶ τῆς οἰκονομίας.

ch Gegner der orthodoxen Trinitätslehre, welche zwiſchen
ſer und der Vorſtellung des Apollinaris [66]) keinen Unter-
ied finden wollten, ihm zugekommenen Schrift des Apolli-
is mit. Dieſem zufolge hätte Apollinaris von einem An-
rsſeyn und Einsſeyn, von einer erſten, zweiten und dritten
ntität, welche mit dem Andern Eins iſt, geſprochen, ſo
ß, was der Vater als Erſtes iſt, der Sohn als Zweites,
: Geiſt als Drittes iſt. Das aber, worin Vater, Sohn
d Geiſt weſentlich Eins ſind, iſt der Geiſt. Was der
iſt als Erſtes iſt, iſt als Zweites der Sohn, ſofern auch
: Herr der Geiſt iſt, und als Drittes der Vater, ſofern
tt Geiſt iſt. Um dieſe unausſprechliche Einheit gleichſam
t Gewalt auf ihren Ausdruck zu bringen, habe er ſich auch
ausgedrückt, der Vater ſey in der Weiſe des Vaters Sohn,
r Sohn in der Weiſe des Sohns Vater, und ebenſo ver-
lte es ſich mit dem Geiſt, ſofern die Trias Ein Gott iſt [67]).
aß Gott an ſich Geiſt iſt, liegt demnach auch hier als
ſentliche Anſicht zu Grunde, und man begreift leicht, wie
: Kirchenlehrer dieſer Trinitätsvorſtellung den Vorwurf

---

66) Apollinaris ſcheint ſie erſt ſpäter bekannt gemacht zu haben. Wenigſtens nennt ſie Baſilius im J. 373. τὸ νῦν ἐπιφυὲν ἔγκλημα des πάντα λείπειν εὔκολος (dieſe εὐκολία τῆ γραφειν und Vielſchreiberei wirft ihm Baſilius auch Epist. 244, 3. u. 265, 4. vor) Ἀπολινάριος.

67) Epist. CXXIX, 1. Die Worte des Apollinaris ſind: πανταχῆ συνεζευγμένος μᾶλλον δὲ ἡνωμένως τῆ ἑτερότητι νοεῖν ἀναγκαῖον τὴν πρώτην ταυτότητα, καὶ δευτέραν καὶ τρίτην λέγοντας τὴν αὐτήν. Ὅπερ γάρ ἐστι πρώτως ὁ πατὴρ, τοῦτό ἐστι δευτέρως ὁ υἱὸς καὶ τρίτως τὸ πνεῦμα· αὖθις δὲ ὅπερ ἐστὶ πρώτως τὸ πνεῦμα, τοῦτο δευτέρως τὸν υἱὸν, καθὸ δὴ καὶ ὁ κύριός ἐστι τὸ πνεῦμα, καὶ τρίτως τὸν πατέρα, καθὸ δὴ πνεῦμα ὁ θεός. Καὶ ὡς βιαίτερον σημᾶναι τὸ ἀῤῥητον, τὸν πατέρα πατρικῶς υἱὸν εἶναι, τὸν δὲ υἱὸς υἱικῶς πατέρα, καὶ ὡσαύτως ἐπὶ τῶ πνεύματος, καθὸ δὲ εἷς θεὸς ἡ τριάς.

machen konnten, daß ſie ſich nicht auf bibliſche Beweiſe, ſondern nur auf menſchliche Anſichten ſtüze [68]). Je mehr aber für Apollinaris auf dieſem Standpunct in dem Begriffe Gottes, als des Geiſtes, das gewöhnliche Trinitätsverhältniß ſeine Bedeutung verlieren mußte, deſto wichtiger mußte ihm der Gegenſaz des Geiſtes zum Fleiſche werden, wie er ſich in dem fleiſchgewordenen Sohne darſtellt, und die Homouſie des Sohns mit dem Vater war ihm daher, da der Begriff Gottes ſogleich durch das Verhältniß des Vaters und Sohns ſeine nähere Beſtimmung erhält, demnach was vom Sohne gilt, auch von Gott gelten muß, nichts anders, als das innere weſentliche Band, in welchem der Geiſt mit dem Fleiſch zur Einheit verbunden iſt. Die Idee Gottes verwirklicht ſich dadurch, daß Gott nicht blos Geiſt, ſondern auch Fleiſch iſt, oder, da er ſich dieſes Fleiſchſeyn der Gottheit als die Herabkunft des himmliſchen Menſchen dachte, in der ewigen Menſchwerdung Gottes. Gott und Menſch ſind demnach an ſich Eins, indem er nun aber dieſe Einheit des Geiſtes und Fleiſches als die Einheit Gottes und des Menſchen näher beſtimmen wollte, ſchob ſich ihm dem Begriffe des Menſchen, wie er an ſich iſt, d. h. dem Begriffe der Menſchheit, der Begriff des beſtimmten einzelnen menſchlichen Individuums unter, und ſtatt daß er die Einheit des Unendlichen und Endlichen, wie ſie mit der an ſich ſeyenden Einheit Gottes und des Menſchen identiſch iſt, als ein unendliches Werden, als die in der Unendlichkeit der Individuen ſich verwirklichende ewige Menſchwerdung Gottes auffaßte, mußte ſie ihm nun auf einem einzelnen Puncte, in dem Individuum des Gottmenſchen, ihre in ſich abgeſchloſſene Realität haben. Hier war demnach die Schranke, die ſeine Speculation noch nicht zu durchbrechen vermochte. Das beſtimmte einzelne Individuum mußte auf gewaltſame Weiſe zur abſoluten Einheit mit

68) Baſilius Ep. CCLXV, 4.

Gott hinaufgerückt werden, um mit Einem Male auf absolute Weise zu seyn, was nach der Grundansicht, von welcher die Theorie ausgeht, das Individuum als solches nur auf relative Weise seyn kann. Es ist in der That eine rein mechanische Operation, durch welche Apollinaris den Begriff der gottmenschlichen Einheit zu Stande bringt. Weil das Individuum, als solches, in seinem subjectiven Fürsichseyn mit Gott, dem Absoluten, nicht objectiv Eins seyn kann, wird derjenige Theil, in welchem das Individuum für sich ist, als das selbstbewußte, sich selbst bestimmende Subject, als der concrete Geist, aus der menschlichen Natur gleichsam herausgeschnitten, damit die selbstlose Hülle des Fleisches sich ohne weiteres Hinderniß mit Gott, dem absoluten Geist, verbinde. Und doch kann sich in der Theorie des Apollinaris selbst das Unnatürliche und Widersprechende dieses Verfahrens keineswegs verbergen. Denn worauf anders konnte Apollinaris die Möglichkeit, daß Gott als Geist die Stelle des menschlichen Geistes vertrete und auf diese Weise eine gottmenschliche Einheit entstehe, gründen, als nur darauf, daß der menschliche Geist, als das höchste gottverwandteste Princip, als Geist, was er seinem Wesen nach ist, auch wesentlich Eins ist mit dem göttlichen Geist, Gott und Mensch an sich Geist sind, und wer kann es daher den Gegnern des Apollinaris verargen, daß sie sich mit besonderem Abscheu dagegen aussprachen, daß das Fleisch für sich, ohne den Geist, geeigneter seyn soll zur Einigung mit der Gottheit, als mit dem Geist, oder als der Geist selbst [69])? Soll es also eine wahrhaft reelle und wesentliche Einheit Gottes und des Menschen geben, wie sie Apollinaris haben wollte, so kann der Geist des Menschen so wenig als das Hemmende derselben angesehen werden, daß das Band derselben vielmehr nur in ihm geknüpft

69) ὡς οἰκειοτέρας παρὰ τὸν νοῦν τῇ ἀιδίῳ ἴσης πρὸς τὴν τῆς θεότητος ἕνωσιν. Gregor von Nyssa a. a. O. a. 48. S. 256.

ſeyn kann, und das Beſchränkte und Mangelhafte des Apollinarismus kann daher nur darin erkannt werden, daß ihm die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, ſtatt die Einheit des Unendlichen und Endlichen, oder des objectiven und ſubjectiven Geiſtes, d. h. des im menſchlichen ſich verendlichenden göttlichen und des aus ſeiner Endlichkeit zur Unendlichkeit ſich erhebenden menſchlichen Geiſtes zu ſeyn, nur die auf äuſſerliche materielle Weiſe zu Stande kommende Einheit des Geiſtes und Fleiſches, oder des Geiſtes und des Körpers, wurde. Ja, ſelbſt der von den Kirchenlehrern dem Apollinarismus gemachte Vorwurf eines dem Manichäismus analogen Dualismus kann nicht für ungegründet gehalten werden. Geht man zwar von der Grundanſicht aus, daß Gott an ſich Menſch iſt, ſezt man aber das Subſtanzielle des Menſchen nur in den Körper und in die als Accidens ihm inwohnende Seele, worauf anders kommt dieß in lezter Beziehung hinaus, als auf den abſtracten Gegenſaz des Geiſtes und der Materie, und man muß damit von ſelbſt in Zuſammenhang bringen, daß Apollinaris die dem Menſchen anhängende Sündhaftigkeit als ein ſo weſentliches Element der menſchlichen Natur betrachtete. So ächt ſpeculative Gedanken daher auch die Theorie des Apollinaris enthält, ſo wenig haben ſie doch irgend eine durchgreifende Bedeutung gewonnen. Daß Gott an ſich Geiſt, Gott und Menſch weſentlich Eins ſind, der Begriff des Gottmenſchen über das Individuum hinausgeht, iſt von ihm richtig erkannt worden, aber der unlebendige Begriff des Geiſtes ließ ihn gleichwohl den Begriff des Gottmenſchen, als eines Individuums, nicht anders als nur auf äuſſerliche Weiſe conſtruiren [70].

60) Die Lehre des Apollinaris ſcheint mir bisher noch nicht auf die der Sache entſprechende Weiſe aufgefaßt und dargeſtellt zu ſeyn. Nach dem Vorgang Walch's (Hiſt. der Kez. Th. 3 S. 192.) und nach der beliebten Weiſe ſo mancher Hiſtoriker,

Oeffentlich verdammt wurde der Apollinarismus, nachdem die Synode in Alexandrien im J. 362, auf die schon

einen von der hergebrachten Vorstellungsweise abweichenden Gedanken so viel möglich wieder ins Gewöhnliche herabzuziehen und ihm seine speculative Spitze zu nehmen, hat man das Characteristische seiner Lehre willkürlich umzudeuten sich erlaubt. Um die Einheit Christi zu retten, habe er von dem zu der Einheit einer Person und Natur verschmolzenen Göttlichen und Menschlichen in solchen Ausdrücken gesprochen, daß er die Prädicate des Erstern auch auf das Letztere, und umgekehrt, anwendete. Wenn er das Fleisch Christi göttlich und Christum einen himmlischen Menschen nannte, so habe er damit nicht sagen wollen, daß das Fleisch Christi schon vor seiner Menschwerdung im Himmel existirt habe, daß es mit dem Göttlichen vom Himmel komme u. s. w. (Vgl. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der Dogmengesch. S. 276.; Ullmann, Greg. von Naz. S. 403.; Engelhardt, Dogmengesch. I. Thl. S. 120.; Meier, Lehrb. der Dogmengesch. S. 92. f.). Warum soll aber, was Apollinaris, wie wir aus seinen eigenen Worten sehen, wirklich sagte, was Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz ihm ausdrücklich zuschreiben und nicht anders verstehen zu können glauben, was ferner mit der von ihm aufgefaßten Gottesidee ganz gut zusammenhängt, und endlich an sich keineswegs so abnorm ist, daß es seine Vorstellung nicht gewesen seyn könnte, nicht als wirkliche Lehre desselben anerkannt werden? Daß er dagegen Christus sein Fleisch auch wieder erst aus dem Leibe der Jungfrau nehmen ließ (wiewohl davon eigentlich nur in den Excerpten bei Leontius und bei Theodoret Dial. I. S. 71. die Rede ist, und nicht ebenso bei Gregor von Naz. und Gregor von Nyssa), kann nicht befremden und kommt mit jener Annahme in keinen Widerspruch, sofern ja gerade das Hinausgehen über das empirisch Individuelle und hinwiederum das bloße Stehenbleiben bei demselben als das Charakteristische seiner Lehre und Ansicht angesehen werden muß. Auch Möhler (Athanasius der Gr. Th. II. S. 265.) ist mit jener Auskunft der neuern Dogmenhistoriker nicht zufrieden, weil

angegebene Weiſe, über die Lehre des Apollinaris, wenn auch ohne ſie namentlich zu bezeichnen, ſich ausgeſprochen hatte, auf den römiſchen, unter dem römiſchen Biſchof Damaſus gehaltenen, Synoden, welche man gewöhnlich in die Jahre 377 und 378 ſezt. Bemerkenswerth iſt in Hinſicht der Art und Weiſe, wie ſie ſich über den Apollinarismus erklären, daß ſie ſchon ganz dieſelben Beſtimmungen aufſtellen, welche in der Folge, beſonders in der abendländiſchen Kirche, als weſentliche Norm der Orthodoxie feſtgehalten worden ſind, ſofern ſie die vollkommene Menſchheit Chriſti ſeiner vollkommenen Gottheit gegenüber ſtellen, und die eine ſo wenig als die andere auf irgend eine Weiſe beeinträchtigt wiſſen wollen [71]).

---

ja, wenn Apollinaris daſſelbe gemeint hätte, was die Kirchenväter auch ſagten, gar kein Grund zu einem Misverſtändniß über dieſen Punct vorhanden geweſen wäre. Er nimmt daher an, daß die Lehre von einem vom Himmel herabgekommenen Leibe des Logos dem Apollinarismus wirklich angehört, welches polemiſche Intereſſe aber auf die Möhler'ſche Auffaſſung des Apollinarismus eingewirkt hat, habe ich in der genannten Beilage zu meiner Schrift: Ueber den Gegenſaz des Kathol. u. Proteſt., gezeigt. Daß Apollinaris, was Neander beſonders hervorhebt (Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 920.), unwillkürlich anſtreifend an die Ideen des Beryllus von Boſtra und des Sabellius in die Anſchauung von der Perſönlichkeit Jeſu, als einer nicht mit dem ganzen Seyn des Logos zuſammenfallenden, ſondern aus einer gewiſſen Einſtrahlung des Logos in den menſchlichen Körper gebildeten, hineingerathen ſey, kann ich nur für eine, an ſich ebenſo unklare als geſchichtlich völlig unbegründete, Vorſtellung von der Lehre des Apollinaris halten.

71) *Illud sane miramur*, heißt es in dem Fragment des Synodaldecrets bei Manſi Sacr. Concil. Coll. T. III. S. 461., *quod quidam inter nostros dicantur, qui licet de trinitate piam intelligentiam habere videantur, de sacramento tamen salutis nostrae, ignorantes virtutes scriptu-*

Die zweite ökumenische Synode in Constantinopel im J. 381 begnügte sich, einfach die Apollinaristen zu verdammen und als solche Ketzer zu bezeichnen, welche durch die Salbung mit dem heiligen Oel in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen seyen [72]).

---

rasque, et recta non sentiant. Adserunt enim dicere, dominum ac salvatorem nostrum ex Maria virgine imperfectum, id est, sine sensu (sensus, Bewußtseyn, ist soviel als νῦς*) hominem suscepisse. Heu quanta erit Arianorum in tali sensu vicinitas! Illi imperfectam divinitatem in Dei filio dicunt, isti imperfectam humanitatem in hominis filio mentiuntur. Quodsi utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. — Nos autem qui integros ac perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae ecclesiae professionem perfectum Deum perfectum suscepisse hominem profitemur.* Der Sohn oder der Logos Gottes, wird behauptet in den Anathematismen bei Mansi a. a. O. S. 482., sey nicht *pro anima rationabili et intelligibili* in jenem Leibe gewesen, sondern habe unsere Seele, d. h. *rationabilem et intelligibilem sine peccato animam* angenommen und erlöst. Der Begriff des Menschlichen wird in dem Schreiben des Damasus an Paulinus in Antiochien aus Veranlassung des Apollinaristen Vitalis (Mansi a. a. O. S. 426.) so bestimmt, der Sohn Gottes habe angenommen *humanum corpus, animam, et sensum, id est, integrum Adam, et ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem.* Menschliche Gedanken seyen nicht nothwendig sündhaft.

2) Can. II. u. VII. Mansi T. III. S. 558. f. Es ist daher unrichtig, wenn Dorner (Entw. Gesch. der Lehre von der Person Christi S. 50.) sagt, auf der Synode zu Constantinopel im J. 381. sey die vollständige Menschheit Christi kirchlich sanctionirt worden. In Hinsicht der Menschwerdung wiederholt ja das Symbol dieser Synode nur die Worte des nicänischen.

Drittes Kapitel.

Die orthodoxen Kirchenlehrer: Gregorius von Nazianz und Gregorius von Nyſſa; Hilarius von Pictavium.

Durch die Lehre des Apollinaris und den Widerſpruch, welchen ſie hervorrief, hatte man zuerſt ein beſtimmteres Bewußtſeyn der verſchiedenen zur Perſon des Gottmenſchen gehörenden Beſtandtheile gewonnen und es konnte nun nicht mehr umgangen werden, Chriſtus ausdrücklich eine menſchliche Seele zuzuſchreiben. Dadurch ſtellte ſich nun aber auch die Aufgabe, die hier zu löſen war, anders als bisher. Auf der einen Seite ſollte die perſönliche Einheit nicht verletzt werden, auf der andern hatte man Elemente, die ſich zu keiner reellen Einheit vereinigen zu können ſchienen. Apollinaris hatte die Löſung der Frage auf quantitativem Wege geſucht, d. h. dadurch, daß er aus der Zahl der Elemente, aus welchen zuſammen die perſönliche Einheit des Gottmenſchen entſtehen ſollte, dasjenige hinwegließ, das derſelben am meiſten entgegenzuſtehen ſchien. Glaubte man nun aber in dieſem Verfahren nur eine gewaltſame Verſtümmelung des Gottmenſchen ſehen zu müſſen, ſo konnte man dem quantitativen Wege nur den qualitativen entgegenſezen. Es durfte keines der verſchiedenen Elemente der göttlichen und menſchlichen Natur hinweggelaſſen werden, ſondern nur in der Art und Weiſe der Vereinigung beider mußte der ſich realiſirende Begriff der Einheit nachgewieſen werden. Wie konnte aber die Einheit auf dieſem Wege anders ſich realiſiren, als dadurch, daß die eine der beiden Naturen ihre Selbſtſtändigkeit an die andere dahingab, die wahre ſubſtanzielle Realität des gottmenſchlichen Seyns und Lebens der einen derſelben zufiel, während die andere zum bloßen Accidens wurde? An ſich konnte das ſubſtanzielle Uebergewicht ebenſo gut auf die eine als auf die andere Seite fallen, weit geneigter mußte man aber im Allgemeinen ſeyn, zufolge der

Stellung, welche überhaupt das religiöse Bewußtseyn jener Zeit dem Göttlichen gegenüber hatte, das Menschliche als bloßes Accidens des Göttlichen anzusehen. Je mehr es jedoch im Ganzen noch an einem festen Haltpunct fehlte, desto weniger kann ein unstetes Schwanken von der einen Seite nach der andern befremden.

Es ist schon bemerkt worden, daß selbst Gregorius von Nyssa der Ansicht nicht ferne steht, welche an die Stelle der Gottheit in der Person des Gottmenschen eine bloße göttliche Kraft treten läßt, die den von ihr geschaffenen Menschen beseelte und durchdrang. Es ist dieß nicht blos eine zufällige Aeusserung, da Gregorius wiederholt darauf zurückkommt, und im Gegensaz gegen die Vorstellung des Apollinaris behauptet, nicht an sich sey Gott Mensch geworden, sondern er habe nur seiner Kraft durch den heiligen Geist den Weg zum Menschlichen gebahnt, um aus dem Leibe der Jungfrau den Stoff zur Gestaltung eines neuen Menschen zu nehmen. Indem man sich, wie dieß hier bei Gregorius von Nyssa der Fall ist, vor allem an die Stelle Luc. 1, 35. hielt, stellte man sich auf die Seite der synoptischen Vorstellung, auf welcher das Menschliche das Ueberwiegende ist, vergaß aber ebendamit, daß die ganze auf den johanneischen Logosbegriff gebaute Trinitätslehre nichts anders bezweckt, als die Unterscheidung des für sich seyenden Gottes von dem an sich seyenden, um in dem Sohne, in seinem Unterschiede vom Vater, nicht blos eine göttliche Kraft, sondern ein wahrhaft göttliches Subject zu haben. Wie konnte man daher das Vermittelnde übersehen, das zwischen der Unmöglichkeit, daß der an sich seyende Gott zum Seyn erst geboren werde, und der Vorstellung einer bloßen von ihm ausgehenden Kraft in dem Begriffe des im Sohne menschgewordenen Gottes lag [1])?

1) Vgl. oben S. 624. u. c. 9. S. 144. Οὐ γὰρ, ἡ θεός ἐστιν αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν, ἐκ γυναικὸς ἐγεννήθη· ὁ γὰρ πρὸ τῆς κτίσεως ὢν το

Eine ſolche Inconſequenz hatte jedoch keinen weitern Einfluß. Wenn auch auf dieſe Weiſe bei den Kirchenlehrern, in deren Claſſe Gregorius gehört, das Menſchliche zur Subſtanz und das Göttliche zum Accidens zu werden ſchien, ſo war doch das wahre Verhältniß beider, ſo bald es ſchärfer ins Auge gefaßt wurde, vielmehr das Umgekehrte. Unter den Gegnern des Apollinarismus ſprach ſich beſonders Athanaſius, oder, was wohl das Wahrſcheinlichere iſt, der Verfaſſer der unter dem Namen des Athanaſius vorhandenen Bücher gegen Apollinaris, für die gleiche Berechtigung des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon des Gottmenſchen aus. Chriſtus iſt vollkommener Gott und vollkommener Menſch, nicht durch Verwandlung der göttlichen Vollkommenheit in eine menſchliche Vollkommenheit, was eine gottloſe Behauptung wäre, noch ſo, daß zwei Vollkommenheiten getrennt neben einander beſtehen, was die Frömmigkeit nicht anzunehmen erlaubt, noch auch ſo, daß, was ſich gleichfalls nicht denken läßt, ein Fortſchritt der Tugend und eine Zunahme in der Gerechtigkeit ſtattfindet, ſondern in einer Weiſe der Exiſtenz, die mit keinem Mangel verbunden iſt [2]), damit er in beiden Einer iſt, in allem vollkommen, derſelbe Gott und Menſch. Dabei wurde aber doch zugleich behauptet, daß, wie das Blut Chriſti kein gewöhnliches, ſondern ein heiligendes geweſen ſey, ſo auch ſein Geiſt [3]), mit keiner menſchlichen Schwachheit behaftet, die Natur Gottes in ſich

---

(leg. τῷ) διὰ σαρκὸς γεγεννῆσθαι αὐτὸ τὸ εἶναι ἂν ἐπιδέχεται (auf dieſe Weiſe kann demnach auch der Sohn nicht Menſch geworden ſeyn), ἀλλὰ τῷ ἁγίῳ πνεύματι προσδοποιήσας τὴν τῆς ἰδίας δυνάμεως εἴσοδον u. ſ. w.

2) καθ' ὕπαρξιν ἀνελλιπῆ, c. Apollin. I, 26.

3) νόησις λεγομένη a. a. O. das Vorſtellende, Denkende der ψυχή. ſo drückt ſich dieſer Schriftſteller aus, um den νοῦς zu einer bloßen Eigenſchaft der ψυχή zu machen.

geoffenbart habe. Schon dadurch trat das Menschliche gegen das Göttliche zurück; noch mehr aber mußte dieß geschehen, wenn das Verhältniß beider näher so bestimmt wurde: Der Logos kam als Gott und als Schöpfer des ersten Menschen, um Mensch zu werden, zur Belebung des Menschen und Besiegung des ungerechten Feindes. Er wurde vom Weibe geboren und stellte die Gestalt, die der Mensch von der ersten Schöpfung her hatte, in sich wieder her, indem er das Fleisch ohne fleischliche Willensbestimmungen und menschliche Gedanken im Bilde der Menschheit zeigte. Denn das Wollen gehörte allein der Gottheit an, indem die ganze Natur des Logos in der menschlichen Gestalt und in dem sichtbaren Fleische des zweiten Adam erschien, nicht in getrennten Personen, sondern in der Subsistenz der Gottheit und der Menschheit [4]). Ausdrücklich wird also dem Gottmenschen ein selbstständiger menschlicher Wille abgesprochen, und das Princip des Wollens nur dem göttlichen Logos zugeschrieben. In dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist Christus der Wiederhersteller und Erneurer der reinen unsündlichen Natur, in welcher Adam von Gott oder dem Logos geschaffen worden ist [5]), zugleich wird aber Christus dem ersten Menschen auf eine eigenthümliche Weise gegenübergestellt. Einen himmlischen Leib, wie die Apollinaristen annahmen, konnte Christus nicht haben, denn wie hätte er einen Leib vom Himmel auf die Erde herabbringen sollen, um das Unsichtbare sichtbar, das Leidensloſe und Unsterbliche leidensfähig und sterblich zu machen, und das der Schmach Unempfängliche der Schmach zu unterwerfen? Es wäre keine

4) Contra Apollin. II, 10.: ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης· ἐπειδὴ καὶ φύσις ὅλη τῷ λόγῳ ἐν ἐπιδείξει μορφῆς τῆς ἀνθρωπίνης καὶ σαρκὸς τῆς ὁρωμένης τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ οὐκ ἐν διαιρέσει προσώπων, ἀλλ' ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος.

5) Vgl. I, 7. II, 6.

Wohlthat geweſen, wenn in Chriſtus daſſelbe ſtattgefunden hätte, was ſchon in dem erſten Menſchen ſtattfand, wenn, was in Adam gefallen war, nicht in dem in der Aehnlichkeit des ſündhaften Fleiſches erſchienenen Chriſtus auf eine unvergleichliche Weiſe auferſtanden wäre. Was daher Adam vom Himmel auf die Erde herabbrachte, mußte Chriſtus von der Erde zum Himmel erheben [6]). An ſich hat demnach auch Chriſtus einen himmliſchen Leib, wie der Leib Adams urſprünglich kein irdiſcher, ſondern ein himmliſcher war, nur iſt in ihm der umgekehrte Uebergang vom Irdiſchen zum Himmliſchen, wie bei Adam vom Himmliſchen zum Irdiſchen, vom Unſündlichen zum Sündlichen. Er ſollte die an ſich unſündliche Natur wieder aufrichten und das urſprüngliche Urbild der geſchaffenen Natur herſtellen, um in ſeiner Unſündlichkeit vor Augen zu ſtellen, daß der Schöpfer keine Schuld an der Sünde hat, ſondern die Sünde das erſt durch den Fall Adams zur menſchlichen Natur Hinzugekommene iſt. Hatte ſo ſchon in Adam, wenn ſelbſt ſein Leib himmliſcher Natur war, das Himmliſche, Uebermenſchliche ſoſehr das Uebergewicht über das Irdiſche und Menſchliche, ſo kann auch in Chriſtus das Menſchliche ſeiner Erſcheinung nur als ein Accidens ſeiner an ſich göttlichen Natur gedacht werden, das ſich zu derſelben ebenſo verhält, wie die Sünde nur das Accidens der an ſich unſündlichen, reinen, göttlichen Natur iſt. Indem er als der an ſich Unſündliche nur in der Aehnlichkeit des ſündhaften Fleiſches erſchien, hatte er von Anfang an in ſich aufgehoben, was in dem Menſchen die Urſache der irdiſch-menſchlichen Verdunklung ſeiner an ſich himmliſchen Natur geweſen war. Eine ſolche Verklärung des Menſchlichen in das Göttliche, bei welcher das Menſchliche nur zur ſelbſtloſen Form des Göttlichen werden konnte, blieb immer die Grundanſchauung dieſer Kirchenlehrer von der gottmenſch-

6) I, 7.

hen Natur Christi, und so oft sie auch den Worten nach r Realität der menschlichen Natur nichts entziehen lassen ollen, wird sie doch der Sache nach immer wieder zu einer los scheinbaren. Gregorius von Nazianz berührt sogar die ee des Origenes, daß die Verbindung der Gottheit mit der laterie des Fleisches nur durch die vernünftige Seele ver- ittelt werden könne [7]), wie wenig aber der origenistische hrbegriff der Seele in seiner Christologie seine wahre Be- utung haben konnte, zeigt seine Widerlegung des apollina- istischen Sazes, daß aus zwei Wesen nicht Ein Wesen wer- n könne. Allerdings konnte Christus, erwiedert er, zwei ollkommene Wesen nicht in sich zusammenfassen, wenn man e Sache körperlich betrachtet, denn ein Gefäß von einem ledimnus kann nicht zwei Medimnen fassen, oder der aum für einen Körper zwei oder drei Körper, betrachtest t aber die Sache wie geistige und unkörperliche Verhältniße, bedenke, daß auch ich, eine und die nemliche Person, Seele, Vernunft und Geist, den menschlichen sowohl als r heiligen, in mich fassen kann. — Denn das ist die Na- r geistiger Dinge, daß sie sich unkörperlich und ungetheilt, so- ohl unter sich als mit den Körpern verbinden. Wo ist nn nun aber der Geist eines Menschen oder Engels etwas ollkommenes in Vergleichung mit der Gottheit, so daß nun s Eine durch die Gegenwart des Andern nothwendig aus- schlossen würde? Der Strahl ist ja auch nichts gegen die

7) Orat. XXXVIII, 13.: *διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς, μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι.* Orat. LI. S. 742. macht er dem Apollinaris zum Vorwurf, daß er *τὸ μεσότοιχον* zwischen Gott und dem Fleisch herausnehme. Seine Behauptung dagegen sey: *ὃ νῆς τῷ νοῒ μίγνυται ὡς ἐγγυτέρῳ καὶ οἰκειοτέρῳ καὶ διὰ τοῦτο σαρκὶ, μεσιτεύοντος θεότητι καὶ παχύτητι.* Orat. XXXV. S. 575.: *τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο* (der Sohn Gottes) *διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί.*

Sonne, oder ein Tropfen gegen einen Fluß, oder kann denn nicht etwas in einer Beziehung vollkommen ſeyn, in der andern aber nicht, wie ein Hügel in Vergleich mit einem Berge, ein Senfkorn mit einer Bohne, oder wenn du willſt, ein Engel mit Gott, ein Menſch mit einem Engel? So iſt auch unſer Geiſt etwas Vollkommenes, und behauptet die Herrſchaft, jedoch nur über die Seele und den Leib. Schlechthin betrachtet iſt er keineswegs ein vollkommenes Weſen, ſondern er iſt Gott unterworfen und dienſtbar, und keineswegs derſelben Würde und Herrſchaft theilhaftig. Auch Moſes heißt ja Pharaos Gott und Gottes Diener, und die Sterne erhellen zwar die Nacht, werden aber bei Tag vor der Sonne nicht geſehen, und eine ſchwache Lampe wird neben einer mächtigen Feuerflamme zwar nicht durch ſie ausgelöſcht, aber ſie leitet auch nicht in ihrem eigenen Lichte hervor, ſie iſt nicht von ihr getrennt, ſondern das Ganze gehört der Feuerflamme wegen ihrer überwiegenden Größe [8]). Was wird hiemit anders geſagt, als daß das Menſchliche vor dem Göttlichen, wenn auch nicht quantitativ, doch qualitativ, verſchwindet, alle Realität, alle Selbſtſtändigkeit und Perſönlichkeit fällt nur dem Göttlichen zu. Sieht man daher nur auf den Begriff der Einheit ſelbſt, wie ſie dieſe Kirchenlehrer nach der geſchehenen Vereinigung der Naturen beſchreiben, ſo möchte ſchwer zu ſagen ſeyn, wodurch ſich die von ihnen behauptete Einheit von der apollinariſtiſchen unterſcheidet. Es iſt eines und daſſelbe Subject, in welchem zwar, ſofern es ſowohl Gott als Menſch, ſowohl Geiſt als Fleiſch iſt, zwei weſentlich verſchiedene Beſtandtheile ſeines Seyns und Weſens zu unterſcheiden ſind, ohne daß jedoch dieſer Unterſchied die Einheit des mit ſich ſelbſt identiſchen Subjects auf irgend eine Weiſe aufhebt. Wir trennen den Menſchen nicht von der Gottheit, ſagt Gregorius von Nazianz, ſondern

8) Orat. LI. S. 741.

wir ſezen ihn als einen und denſelben, der vorher nicht Menſch war, ſondern Gott und eingeborener Sohn von Ewigkeit, unvermiſcht mit dem Körper und allem Körperlichen, zulezt aber auch Menſch wurde, indem er menſchliches Weſen annahm, für unſer Heil, leidensfähig war dem Fleiſche nach, des Leidens unfähig der Gottheit nach, beſchränkt dem Körper, unbeſchränkt dem Geiſte nach; denſelben, der zugleich irdiſch und himmliſch, ſichtbar und unſichtbar, endlich und unendlich iſt, damit durch ihn als vollkommenen Menſchen und zugleich Gott der ganze Menſch, wie er in die Sünde verfallen iſt, wiederhergeſtellt würde. — Es ſind allerdings zwei Naturen, Gott und Menſch, es iſt auch Seele und Körper in ihm, aber nicht zwei Söhne oder Götter, denn es gibt auch nicht deßhalb zwei Menſchen, weil Paulus vom innern und äuſſern Menſchen ſpricht. Um es mit Einem Wort zu ſagen: es iſt ein Anderes und wieder ein Anderes, woraus der Erlöſer iſt, ſofern nemlich das Unſichtbare nicht Eins iſt mit dem Sichtbaren, das Ewige mit dem Zeitlichen, aber er iſt nicht ein Anderer und wieder ein Anderer, was ſich nicht denken läßt, denn beides iſt in der Einheit Eins, dadurch, daß Gott vermenſchlicht und der Menſch vergöttlicht iſt, oder wie man es ausdrücken möchte. Das iſt der Unterſchied von der Trias, denn in der Trias iſt er ein Anderer und wieder ein Anderer, damit wir die Perſonen nicht vermiſchen, nicht aber ein Anderes und wieder ein Anderes, da die drei eines und daſſelbe in der Gottheit ſind [9]). Auch Gregorius denkt ſich demnach die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen wie die organiſche Einheit des Geiſtes und Fleiſches. Der menſchliche Geiſt ſoll, wie vorausgeſezt wird, nicht ausgeſchloſſen ſeyn, wo bleibt aber eine Stelle für ihn, wenn das Göttliche zum Menſchlichen ſich auf dieſelbe Weiſe verhält, wie der Geiſt zum Fleiſch? Der

9) Orat. LI. S. 738. f.

Unterſchied zwiſchen Gregorius und Apollinaris beſtünde daher nur darin, daß dieſe Einheit nach Gregorius eine erſt gewordene, nach Apollinaris eine an ſich ſeyende iſt. Sehen wir von der immer nur vorausgeſezten, nie aber nachgewieſenen Realität des menſchlichen Geiſtes ab, ſo geht die orthodoxe Chriſtologie, um den Begriff der Einheit zu realiſiren, ſogar noch weiter als die apollinariſtiſche. Apollinaris hielt, wenn er auch von Einer Natur ſprach, die beiden Naturen in ihrem Unterſchied ſtreng auseinander, wie nahe lag aber den orthodoxen Kirchenlehrern ſchon nach dem Bisherigen die Vergöttlichung der menſchlichen Natur? Es kann daher nicht befremden, daß Gregorius geradezu von einer durch Miſchung entſtandenen Einheit ſpricht, in welcher Chriſtus aus Zweien Eins geworden iſt. Gott iſt beides, das Annehmende und das Angenommene, es ſind nicht zwei Söhne, ſondern zwei in Eins zuſammengehende Naturen [10]). Worin anders kann, wenn Gott das Eine wie das Andere iſt, dieſes Zuſammengehen zur Einheit beſtehen, als darin, daß das Menſchliche in das Göttliche übergeht? Geht aber auf dieſe Weiſe das Menſchliche in das Göttliche über, ſo wird die Realität des Menſchlichen, je mehr es ſich vergöttlicht, eine blos ſcheinbare, es wird zur bloßen Form und Hülle, in welcher das Göttliche erſcheint und ſich offenbart, und es iſt nur noch ein geringer Schritt zum völligen Doketismus. Dieſen Schritt hat Gregorius von Nyſſa gethan, der zwar keine andere Anſicht von dem Verhältniß der beiden Naturen hat, als Gregorius von Nazianz, aber was auch ſchon bei dem Leztern vorauszuſezen iſt, unmittelbarer und beſtimmter ausſpricht. Er behauptet geradezu, daß der Leib, mit welchem Chriſtus das Leiden erduldete, durch die Vereinigung oder Miſchung mit der göttlichen Natur

10) Orat. XXXVII, 2. Gregor gebraucht hier den Ausdruck σύγκρασις.

daſſelbe geworden iſt, was die ihn in ſich aufnehmende Natur iſt. Was der eingeborene Gott von der untern Natur in ſich aufgenommen hat, iſt auch in das Göttliche und Unſterbliche umgewandelt worden [11]). Die ſchöpferiſche Macht Gottes, die der Herr iſt, durch welchen alles geworden iſt, hat den mit ihr verbundenen Menſchen zu ihrer eigenen Höhe erhoben, indem ſie ihn durch dieſe Vereinigung oder Miſchung zu demſelben machte, was ſie ihrer Natur nach iſt, an ſich aber iſt ſie Herr und König [12]). Die Art und Weiſe dieſer Vereinigung beſchreibt Gregorius näher ſo: Der eingeborene Gott, welcher, wie alles, ſo auch die menſchliche Natur hervorgebracht hat, hat dieſelbe, nachdem ſie in die Sünde und das Verderben des Todes gefallen iſt, wiederum in das unſterbliche Leben hinübergezogen, vermittelſt des Menſchen, in welchem er ſo Wohnung machte, daß er das Menſchliche in ſeinem ganzen Umfang in ſich aufnahm. Er hat ſeine lebendig machende Kraft mit der ſterblichen Natur vermiſcht, und das in uns Erſtorbene durch die Vereinigung mit ſich in die Gnade und das Princip des Lebens verſezt. Das iſt das Geheimniß des Fleiſches des Herrn. Der an ſich Unwandelbare wird in dem Wandelbaren geboren, damit er das mit der ſterblichen Natur vermiſchte Böſe in das Beſſere umwandle, und wie ein verzehrendes Feuer allen Stoff des Böſen aus der Natur vertilge [13]). Die ſündhaft gewordene Natur des Menſchen wird demnach durch die Menſchwerdung Gottes unſündlich gemacht, dieß kann aber, wie Gregorius weiter erklärt, nur dadurch geſchehen, daß ſie vergöttlicht wird. Der im Fleiſche erſchienene Logos iſt derſelbe mit dem Logos, der bei Gott iſt, das Fleiſch

11) Contra Eunom. IV. S. 581.

12) A. a. O. S. 584.: διὰ τῆς ἀναχράσεως iſt der von Gregor von Nyſſa gebrauchte Ausdruck.

13) A. a. O. S. 586.

aber iſt nicht daſſelbe mit der Gottheit, jedoch, ſezt Gregorius hinzu, nur ſolange es noch nicht in die Gottheit umgewandelt iſt. Die göttliche Natur iſt ſtets eine und dieſelbe, das Fleiſch für ſich aber iſt zwar das, was unſer Verſtand und Sinn an ihm wahrnimmt, in der Vereinigung mit der Gottheit aber bleibt es nicht mehr in ſeinen eigenen Grenzen und Idiomen, ſondern wird in das Höhere und Ueberwiegende aufgenommen. Dem Begriff nach bleiben die Idiome des Fleiſches und der Gottheit unvermiſcht, ſolange das Eine wie das Andere jedes für ſich betrachtet wird, und man kann daher zwar ſagen, der Logos iſt von Ewigkeit, das Fleiſch aber iſt in der lezten Zeit geworden, nicht aber kann man umgekehrt vom Fleiſche ſagen, daß es ewig iſt, oder vom Logos, daß er erſt in der lezten Zeit geworden iſt. Das Fleiſch iſt ſeiner Natur nach leidend, der Logos thätig, und ſo wenig das Fleiſch ſchöpferiſch wirkt, ſo wenig hat die Gottheit die Fähigkeit zum Leiden. Im Anfang war der Logos bei Gott, die Erfahrung des Todes machte der Menſch, und es iſt weder das Menſchliche ewig, noch das Göttliche ſterblich. Auf der andern Seite aber hat alles, was die fromme Betrachtung in dem göttlichen Logos erkennt, auch der von dem Logos Angenommene. Man darf daher nicht beides als getrennt für ſich betrachten, ſondern in der Vereinigung mit dem Göttlichen iſt die vergängliche Natur durch das in ihr überwiegende Princip umgeſchaffen, und zur Theilnahme an der Macht der Gottheit erhoben worden, gerade ſo, wie man von einem in das Meer gegoſſenen Tropfen Eſſig ſagen kann, er ſey Meerwaſſer geworden, weil er ſeine natürliche Eigenthümlichkeit durch das Uebergewicht der unermeßlichen Flüſſigkeit verliert. Gregorius behauptet daher geradezu, daß alles, was Chriſtus dem Fleiſche nach an ſich hatte, in die göttliche und unſterbliche Natur umgewandelt worden iſt, Schwere, Form, Farbe, Widerſtandsfähigkeit, Weichheit, quantitative Umgrenzung, von allen dieſen natürlichen Eigenſchaften, die

an ihm wahrnahm, ist in ihm nichts geblieben, indem Vereinigung mit dem Göttlichen das Niedrige der fleisch- Natur in die göttlichen Idiome erhob [14]). Was ist anders, als der entschiedenste Doketismus? Ist alles, als Eigenschaft der menschlichen Natur an Christus ien, in die Natur des Göttlichen übergegangen, so ist das schliche eine bloße Hülle des Göttlichen, ein wesenloser ein, und man kann nicht behaupten, daß Christus eine rhaft menschliche Natur gehabt habe. Mag dabei auch uptet werden, an sich, dem Begriff nach, seyen Göttli- und Menschliches unvermischt [15]), es ist dieß eine bloße raction, welche keine Bedeutung hat. Die Frage ist nicht, Gott und Mensch, oder Gott und das Fleisch in ihrem

---

A. a. O. S. 588—591. Vgl. Antirrhet. c. 42., wo Gregor dasselbe Bild gebraucht: καθάπερ ἐπὶ τοῦ πελάγους γίνεται· εἰ γάρ τις σταγόνα ὄξους ἐπιβάλῃ θαλάττῃ, καὶ ἡ σταγὼν θάλασσα γίνεται, συμμεταποιηθεῖσα τῇ θαλασσίᾳ ποιότητι· οὕτως ὁ ἀληθινὸς υἱὸς καὶ μονογενὴς θεὸς, τὸ ἀπρόσιτον φῶς, καὶ ἡ αὐτοζωὴ, σοφία τε καὶ ἁγιασμὸς, καὶ δύναμις, καὶ πᾶν ὑψηλὸν ὄνομά τε καὶ νόημα, ταῦτα ὁ διὰ σαρκὸς φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἐστί· τῆς δὲ σαρκός ἐστι, τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς οὔσης, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας πέλαγος, καθώς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ὅτι κατεπόθη τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, συμμετεβλήθη καὶ πάντα, τὰ κατὰ τὴν σάρκα τότε φαινόμενα, πρὸς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν· οὐ βάρος, οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ μαλακότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ πόσον περιγραφὴ, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεῖκὰ ἰδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης, ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει, οὐδὲ τοὺς ἀγγέλους τῷ ἀνθρώπῳ δουλαγωγοῦμεν, ὡς ὁ ἐκείνου μῦθος καθ' ἡμῶν λέγει.

Gregor c. Eunom. IV. S. 589.: διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ' ἑαυτῶν θεωρεῖται τήτων ἑκάτερον.

abſtracten Fürſichſeyn ſind, ſondern nur, was ſie in ihrer concreten Vereinigung in der Perſon Chriſti geworden ſind.

Anders konnte das Reſultat nicht wohl ſeyn, ſolange man bei der Frage über die Perſon Chriſti und das Verhältniß der beiden, zur Einheit verbundenen, Naturen nur das Individuum des Gottmenſchen vor Augen hatte. Iſt das Menſchliche an ſich ſchon eine perſönliche Einheit, wie kann es mit der Gottheit eine und dieſelbe perſönliche Einheit geworden ſeyn, ohne daß es zu einem verſchwindenden Moment des Göttlichen wird, und neben demſelben ein blos ſcheinbares Daſeyn hat? Allein das Problem, um das es ſich hier handelt, hat eine ſo tiefe ſpeculative Bedeutung, daß auch dieſe Kirchenlehrer, ſo wenig als Apollinaris, dem Drange widerſtehen konnten, über das Individuum hinauszugehen, und ſich auf einen Standpunct zu ſtellen, von welchem aus das Göttliche und Menſchliche in ihrem gegenſeitigen Verhältniß nur als die weſentlichen Momente des ſich mit ſich vermittelnden Begriffs betrachtet werden konnten. Es wurde daher immer wieder der Verſuch gemacht, das Göttliche und Menſchliche, als die beiden Elemente, aus welchen die Perſon Chriſti zu conſtruiren iſt, in daſſelbe innere weſentliche Verhältniß zu einander zu ſezen, in welchem Geiſt und Fleiſch, Seele und Leib, oder das Unendliche und Endliche, das Unſterbliche und Sterbliche zu einander ſtehen. Als die Einheit des Geiſtes und Fleiſches ſtellt Gregorius von Nazianz die Menſchwerdung dar, wenn er ſagt, der Logos Gottes, der ewig Unſichtbare, Unbegreifliche, Unkörperliche, das Grundweſen aus dem Grundweſen, das Licht aus dem Licht, die Quelle des Lebens und der Unſterblichkeit, der Abdruck der urbildlichen Schönheit, das feſte Siegel, das unwandelbare Bild, die Begrenzung und das Wort des Vaters, habe ſich zu ſeinem eigenen Bilde herabgelaſſen, das Fleiſch um des Fleiſches willen angenommen, ſich mit einer vernünftigen Seele um unſerer Seele willen vereinigt,

as Gleiche durch das Gleiche reinigend, und ſey Menſch eworden in jeder Beziehung, mit Ausnahme der Sünde, nd ſo als Gott hervorgegangen mit dem Angenommenen, ins aus zwei Entgegengeſezten, dem Fleiſch und dem Geiſt, on welchen das Eine vergöttlichte, das Andere vergöttlicht urde. O der neuen Verbindung, o der wunderbaren Ver- iſchung! Der ewig Seyende wird, der Ungeſchaffene wird eſchaffen, der Unbeſchränkte beſchränkt ſich [16]). Was ſchon ier ausgedrückt iſt, daß die Einheit des Göttlichen und Menſch- ichen, als die Einheit des Geiſtes und Fleiſches, auch die inheit des Unendlichen und Endlichen iſt, ſpricht derſelbe Gregorius in einer andern Stelle beſtimmter aus: Der Sohn Gottes übernimmt es, ein Menſchenſohn zu werden und ich nennen zu laſſen, nicht ſo, daß er das, was er war, ungewandelt hätte, denn das iſt unwandelbar, ſondern ſo, aß er das, was er nicht war, noch dazu annahm, denn r iſt voll Menſchenliebe, und ſo trat der Unbeſchränkte in ie Beſchränkung ein, indem er durch Vermittlung des Flei- ches, wie durch einen Vorhang mit uns umging, denn ſeine eine Gottheit zu ertragen, deſſen iſt die dem Werden und ergehen unterworfene Natur nicht fähig. Dadurch wird as ſonſt Unvermiſchbare vermiſcht, nicht blos die Gottheit it dem Geborenwerden, der Geiſt mit dem Fleiſche, das wige mit dem Zeitlichen, das Unbegrenzte mit der Grenze, ondern auch das Gebären mit der Jungfrauſchaft, die Nie- rigkeit mit dem über alle Würde Erhabenen, das Leidesun- ähige mit dem Leiden, das Unſterbliche mit dem Vergäng- ichen [17]). Der Gedanke, der hier zu Grunde liegt, iſt, daß n der Menſchwerdung Gottes das Unendliche endlich, der n ſich Unbegreifliche begreiflich geworden ſey [18]). Gott muß

16) Orat. XXXVIII, 13.

17) Orat. XXXIX, 13.

18) Der Sohn Gottes ſey Menſch geworden, ſagt Gregor, ἵνα

alſo Menſch werden, damit der Menſch, der endliche Geiſt, Gottes ſich bewußt ſeyn kann, nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie ſie in der Perſon des Gottmenſchen ſich darſtellt, ſchließt ſich der an ſich ſeyende, abſolute Gott dem ſubjectiven Bewußtſeyn auf. Göttliches und Menſchliches verhalten ſich daher zu einander, wie Seyn und Wiſſen, und das menſchliche Gottesbewußtſeyn, das, wie es zur Natur des Bewußtſeyns gehört, ſowohl die Einheit als den Unterſchied in ſich hat, iſt ſelbſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, die das Weſen der gottmenſchlichen Natur ausmacht. Gregorius hat jedoch dieſen Gedanken nicht feſtgehalten, und jenes Begreifen des Unbegreiflichen, das durch die Menſchwerdung Gottes möglich geworden ſeyn ſoll, ſelbſt wieder durch die Behauptung aufgehoben, daß ein endlicher Geiſt, ſeiner Natur nach, das Unendliche nicht umfaſſen könne, daß das Unendliche aufhören würde, das zu ſeyn, was es iſt, wenn es von dem Endlichen vollſtändig aufgefaßt und begriffen werden könnte, weil ja die Begreiflichkeit nur eine Beſchränkung ſeyn würde [19]). Iſt aber die Beſchränkung die nothwendige Bedingung der Begreiflichkeit, ſo folgt daraus nur, entweder daß Gott ſchlechthin unbegreiflich iſt und aus ſeinem abſtracten Anſichſeyn nie heraustreten kann, oder wenn er begreiflich ſeyn ſoll, die mit der Begreiflichkeit nothwendig verbundene Beſchränkung nicht als ein Mangel angeſehen werden kann. Dieß iſt jedoch Gregorius noch nicht ſo klar geworden, daß er nicht von dem chriſtlichen Standpunkt, auf welchem das wahrhaft Unendliche nur die Einheit des

---

χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος, d. h. damit der an ſich Unendliche in der Umgrenzung der menſchlichen Natur von dem endlichen Geiſte gefaßt und erkannt werden kann.

19) Orat. XXVIII, 10.: ἅπω λέγω τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ καταληπτόν· ἓν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις. Vgl. Ullmann, Greg. von Naz. S. 327.

ndlichen und Unendlichen iſt, oder das Endliche nur als n nothwendiges Moment der Vermittlung des Unendlichen it ſich ſelbſt gedacht werden kann, wie Gregorius allerdings hnete, wenn er die Bedeutung der Menſchwerdung in das ρρεῖσθαι des ἀχώρητος ſezte, auf jenen platoniſchen der bſtracten Unendlichkeit, der ewigen Scheu der Idee vor rer Verwirklichung im Endlichen, zurückgekommen wäre. Iſt as Endliche von dem Unendlichen nicht zu trennen, gehört s daher an ſich zum Weſen Gottes als des Abſoluten, nicht os Gott, ſondern auch Menſch zu ſeyn, oder in der menſchchen Natur ſich zu verendlichen, ſo kann auch das Fleiſch, urch deſſen Annahme Gott Menſch geworden iſt, nicht ſchlechtin nur für eine Verhüllung und Verdunklung des Geiſtes ehalten werden, wie Gregorius behauptet, wenn er es für hlechthin unmöglich erklärt, das Abſolute mit dem Geiſt zu mfaſſen, weil ja überhaupt keine geſchaffene Natur durch as Dunkel, das ſie deckt, durch dieſe dichte Hülle des Körers, zur Erkenntniß der Wahrheit hindurchdringen könne [20]). ieß ſtimmt mit der Thatſache des chriſtlichen Bewußtſeyns, aß Gott Menſch geworden, um den Menſchen zu Gott zu heben, dem menſchlichen Gottesbewußtſeyn ſeinen abſoluten nhalt zu geben, nicht zuſammen, und wir ſehen daher hier amer wieder zwei weſentlich verſchiedene, von einander diverirende Standpuncte in einander eingreifen.

Einen weitern Verſuch, die Menſchwerdung aus dem eſen Gottes ſelbſt zu begreifen, machte Gregorius von Nyſſa. r thut dieß zunächſt nur in der apologetiſchen Weiſe, daß er on der Menſchwerdung die Vorſtellung des Unwürdigen zu ntfernen ſucht. Für dieſen Zweck wirft er die Frage auf, urch welche Merkmale ſich das Gute von ſeinem Gegenheil unterſcheide. Nur Eins von allem ſey, wie niemand ugnen könne, ſeiner Natur nach verwerflich, das Schlechte,

20) XXVIII, 4. Ullmann a. a. O. S. 325. f.

wo aber nichts Schlechtes ſey, ſey auch nichts Verwerfliches. Wo ſich nun nichts vom Gegentheil finde, finde nur der Begriff des Guten ſeine Stelle, denn das wahrhaft Gute habe auch nicht die geringſte Beimiſchung des Gegentheils. Der Gottheit komme nun alles zu, was zum Begriff des Guten gehöre. Die Gegner mögen alſo entweder beweiſen, daß Geburt, Erziehung, Wachsthum, Tod, Auferſtehung etwas Schlechtes ſey, oder wenn ſie zugeſtehen müſſen, daß alles dieß mit der Schlechtigkeit nichts zu thun habe, ſo mögen ſie bekennen, daß da, wo keine Schlechtigkeit iſt, auch nichts der Gottheit unwürdiges ſtattfinde [21]). Man könnte zwar einwenden, ſagt Gregorius weiter, die Veränderung unſeres Körpers ſelbſt ſchon ſey ein Leiden (πάθος), wer in einem Körper lebe, ſey ſomit einem Leiden unterworfen, das göttliche Weſen aber ſey frei davon. Demnach ſey die chriſtliche Vorſtellung von der Gottheit, wenn ſie den an ſich Leidensloſen in einen Zuſtand des Leidens kommen laſſe, eine inadäquate. Dagegen ſey aber zu erinnern, daß der Begriff des Leidens ſowohl eigentlich als uneigentlich genommen werde. Diejenige Bewegung des freien Willens, die von der Tugend zur Schlechtigkeit führe, werde mit Recht eine leidentliche Affection genannt, alles aber, was wir in der, innerhalb ihrer eigenen Grenzen ſich entwickelnden, Natur wahrnehmen, ſey eher eine Thätigkeit, als ein Leiden zu nennen, wie z. B. Geburt, Wachsthum, der ganze Lebensprozeß bis zur Auflöſung des Zuſammengeſezten in ſeine Elemente. Würde nun von der Gottheit etwas ſittlich Unerlaubtes ausgeſagt, ſo wäre dieß allerdings eine ungereimte Lehre, da aber die chriſtliche Lehre nur behaupte, daß Gott diejenige Natur angenommen habe, deren erſtes Entſtehen von ihm ausging, ſo ſey hier nichts, was gegen eine wür-

21) Oratio catechetica (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) Opp. Par. 1638. T. III. c. 9.

dige Vorstellung von Gott verstoße. Man behaupte ja auch nicht, daß der Arzt, wenn er den Kranken heile, von der Krankheit ergriffen werde, selbst wenn er den Kranken berühre, bleibe er von der Krankheit frei. Wenn aber die Geburt an und für sich kein πάθος sey, so sey auch das Leben überhaupt nicht so anzusehen. Freilich nehme das menschliche Daseyn mit dem πάθος der Lust seinen Anfang, und der Hang der Lebenden zum Bösen sey die Schwachheit der Natur. Wenn aber Christus, wie gelehrt worden, von beidem freigeblieben, so bleibe kein πάθος mehr übrig, an welchem die christliche Lehre Gott theilnehmen ließe. Auch die Trennung der Seele und des Leibs sey kein πάθος zu nennen. Die Gottheit habe sich, sagt Gregorius, mit dem sinnlichen und geistigen Theile der menschlichen Natur vermittelst jener unaussprechlichen Durchdringung in der Absicht vereinigt, um die Vereinigung der Seele und des Leibs ewig zu machen. Denn nachdem unsere Natur in Folge ihrer eigenen Nothwendigkeit sich auch in Christus bis zur Trennung der Seele und des Leibs fortbewegt, habe er das Getrennte durch die göttliche Macht, wie durch einen Leim, wieder zusammengezwungen, und das Geschiedene zur unzerstörbaren Einheit verbunden, und in dieser Wiedervereinigung nach dem Tode, die nicht mehr aufhören soll, bestehe die Auferstehung, so daß die im Anfange dem menschlichen Geschlecht ertheilte Gnade wieder zurückkehre, und wir wieder zum ewigen Leben gelangen, nachdem die der Natur beigemischte Schlechtigkeit durch den Tod entfernt ist. Dieselbe Vereinigung des Geschiedenen, durch welche in der von ihm angenommenen menschlichen Natur die Seele nach dem Tode mit dem Leib sich wieder verband, erstrecke sich von ihrem Princip aus über die ganze menschliche Natur [22]). Was Gregorius hiedurch nachzuweisen sucht, ist die Möglichkeit

22) Or. cat. c. 16.

der Menſchwerdung. Sie iſt dargethan, wenn ſich weder im Göttlichen noch im Menſchlichen ein abſolutes Hinderniß der Vereinigung auffinden läßt. Ein ſolches findet aber nicht ſtatt, wenn die Gottheit durch die Menſchwerdung ihren abſoluten Character nicht verliert, und die Menſchheit in ihrer Vereinigung mit der Gottheit zu demſelben, auch durch den Tod nicht aufzuhebenden, göttlichen Seyn wieder erhoben wird, das ſie urſprünglich hatte. Das Eine wie das Andere weist auf eine anſichſeyende Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, oder des Unendlichen und Endlichen hin. Auf den Verſuch, dieſe Einheit aus der Natur des Unendlichen ſowohl als des Endlichen zu begreifen, kommt Gregorius auf verſchiedene Weiſe zurück. Um dem immer wieder ſich aufdringenden Einwurf zu begegnen, daß die Art und Weiſe der menſchlichen Geburt für die Gottheit unwürdig und erniedrigend ſey, erinnert er, wie man denn verlangen könne, daß Gott von da her, wo weder das Böſe, noch das Menſchliche war, ſich eine menſchliche Geſtalt oder vielmehr ein Bild des Menſchen hätte umwerfen ſollen. Der Kranke könne doch nicht geheilt werden, wenn nicht gerade der kranke Theil den Heilungsſtoff in ſich aufnehme. Wenn nun, da das Kranke ſich auf der Erde befand, die göttliche Kraft daſſelbe gar nicht berührt hätte, aus Rückſicht auf das für ſie Schickliche, ſo wäre für den Menſchen die Bemühung der göttlichen Kraft, wenn ſie in keine Gemeinſchaft mit uns trat, völlig ohne Nuzen geweſen. Es werde ja auch das Unziemende, wenn überhaupt kurzſichtige Beurtheiler deſſen, worin die göttliche Herrlichkeit beſteht, noch anderes als das Böſe für unziemend erklären wollen, nicht gemildert, man möge das Göttliche mit einem himmliſchen oder irdiſchen Leibe ſich vereinigen laſſen. Denn dem Höchſten und in der Erhabenheit ſeiner Natur Unerreichbaren ſey jedes Geſchöpf auf gleiche Weiſe fern und untergeordnet. Was überhaupt unerreichbar ſey, ſey nicht dem Einen erreichbar,

dem Andern aber nicht, sondern auf gleiche Weise über alle Wesen erhaben. Demnach ist die Erde nicht entfernter von der absoluten Würde, oder der Himmel ihr näher, noch unterscheiden sich die in diesen beiden Elementen lebenden Wesen dadurch von einander, daß die einen das unerreichbare Wesen erreichen, die andern aber nicht. Wir würden da auf diese Weise voraussezen, daß die alles beherrschende göttliche Kraft nicht auf gleiche Weise gegenwärtig sey, sondern in einigen Dingen in höherem Grad inwohne, in andern in geringerem, und durch diesen Unterschied des Mehr und Minder würde folgerecht die göttliche Natur als etwas Zusammengesetztes erscheinen und mit sich in Widerspruch, wenn man sie ihrer Natur nach von uns mehr entfernt, andere Wesen aber näher und erreichbarer denken wollte. Vielmehr sey die wahre Vorstellung von der absoluten Würde diejenige, welche in Ansehung desselben weder ein Unten noch ein Oben kenne, alles sey auf gleiche Weise der alles beherrschenden göttlichen Kraft untergeordnet, so daß, wenn man die irdische Natur der Vereinigung mit der Gottheit unwürdig erachte, auch keine andere Natur sich finden würde, die desselben würdig wäre. Da nun alles auf gleiche Weise unter der absoluten Würde stehe, so zieme es der Gottheit, dem wohlzuthun, der ihrer bedarf. Wenn wir also lehren, daß die heiligende Kraft sich dahin gewendet habe, wo die Krankheit ist, was enthält unsere Lehre, was der Gottheit unwürdig wäre [23])? Aus allem diesem folgt demnach, daß das Göttliche, oder das Unendliche nicht in einem spröden abstoßenden Verhältniß zum Endlichen gedacht werden darf, daß es an sich zum Begriff des Absoluten gehört, allem Endlichen auf gleiche Weise nahe zu seyn, in dasselbe einzugehen und mit ihm Eins zu werden. Gott wäre also nicht, was er seinem absoluten Begriff nach ist, wenn er nicht in dem-

23) A. a. O. c. 27.

ſelben immanenten Verhältniß, in welchem er überhaupt zur Welt oder zum Endlichen ſteht, auch zum Menſchen ſtünde. Da jedoch hieraus nur die Möglichkeit der Menſchwerdung folgt, oder vielmehr nur ein ſolcher Geſichtspunct für dieſelbe ſich ergibt, von welchem aus ſie von ſelbſt in dem allgemeinen Verhältniß des Endlichen zum Abſoluten begriffen werden muß, ohne daß ein näher auf ſie ſich beziehendes Moment aufgewieſen werden kann, ſo geht Gregorius weiter, um nicht blos die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit der Menſchwerdung aus dem Weſen Gottes ſelbſt zu begreifen. Das ſpeculative Moment der Frage, warum Gott Menſch geworden [24]), liegt, wie ſie Gregorius auffaßt, nicht in dem allgemeinen Bewußtſeyn des Erlöſungsbedürfniſſes, daß die erkrankte Natur eines Arztes bedurfte, der gefallene Menſch eines, der ihn aufrichtete, der, der das Leben verloren, eines, der es wiedergab, der aus der Gemeinſchaft des Guten Getretene eines, der ihn zum Guten zurückführte, der Gefangene eines Erlöſers u. ſ. w., ſondern in der Beantwortung der Frage, warum Gott die Erlöſung nicht durch einen bloßen Act ſeines Willens vollbracht habe? Warum hätte nicht, muß man fragen, derjenige, der durch ſeine bloße Willensbeſtimmung alles ſchuf, der das Nichtſeyende zur Wirklichkeit brachte, ſobald er es wollte, durch ſeine abſolute göttliche Macht den Menſchen von der feindlichen Gewalt befreien und ihn in ſeinen urſprünglichen Zuſtand zurückverſetzen können? Warum durchwandelt er vielmehr im Leibe lange Zeiträume, warum wird er geboren, macht der Reihe nach die Stufen des menſchlichen Alters durch, ſchmeckt daraus den Tod, und erſtrebt ſo das Ziel durch die Auferſtehung des eigenen Leibes? Stund es nicht bei ihm, ohne die Höhe der göttlichen Herrlichkeit zu verlaſſen, im Zuſtande der Er-

24) Auf die Unterſuchung dieſer Frage geht Gregor Orat. catech. c. 19. über.

densloſen Ruhe, ohne alle Umwege, durch einen Befehl den Menſchen zu erlöſen? Die Antwort, die Gregorius auf dieſe Frage gibt, iſt, daß man ſich bei derſelben nicht blos an eine einzelne göttliche Eigenſchaft halten dürfe, weil keine der Gottes würdigen Eigenſchaften für ſich und getrennt von den übrigen eine Vollkommenheit ſey. Nur aus dem ganzen Compler der göttlichen Eigenſchaften alſo, wie ſie zuſammen die Totalität des göttlichen Weſens ausmachen, oder aus dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt, kann die Menſchwerdung Gottes abgeleitet werden. Würde man ſie nur auf eine einzelne göttliche Eigenſchaft, wie namentlich die göttliche Liebe, beziehen, ſo würde ſie ſelbſt nur als etwas Einzelnes, Zufälliges, Willkürliches erſcheinen, geht man aber auf das abſolute Weſen Gottes ſelbſt zurück, ſo wird ſie aus dieſem Geſichtspunct ſelbſt in ihrer abſoluten Nothwendigkeit begriffen. Das Gute, ſagt Gregorius, iſt nicht wahrhaft gut, wenn es nicht mit dem Gerechten und Weiſen und Mächtigen verbunden iſt, ebenſowenig iſt die Allmacht, von der Gerechtigkeit und Weisheit getrennt, eine Vollkommenheit, und ſo möchte man auch alles Uebrige, die Weisheit ohne Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit ohne Allmacht und Güte, mit gröſſerem Recht etwas Schlechtes nennen, weil der Mangel einer Vollkommenheit nicht für etwas Gutes gehalten werden kann. Wenn aber alle Vollkommenheiten in dem Begriffe des göttlichen Weſens verbunden ſeyn müſſen, ſo ſey nun zu unterſuchen, ob bei der Menſchwerdung eine der der Gottheit würdigen Eigenſchaften fehle. Gregorius weist nun in der Menſchwerdung die göttlichen Eigenſchaften der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit nach, da aber die letztere mit dem bekannten Verhältniß zuſammenhängt, das man ſich zwiſchen Gott und dem Teufel dachte, ſo wird der Teufel ſelbſt ein Moment der weitern Unterſuchung. Der Menſch hatte ſich freiwillig dem Schein des Nichtigen hingegeben, und ſich der Luſt wegen dem Feinde des Lebens unterworfen. Unter die-

ſen Verhältniſſen konnte die Gerechtigkeit nur darin beſtehen, daß die Gottheit ſich nicht auf tyranniſche Weiſe ihres Anſehens gegen den, der uns gefangen hielt, bediente, noch durch ihre Uebermacht uns von dem Unterdrücker befreite. Es mußte dem Beſitzer gegeben werden, was er als Löſungsſumme für das, was er auf geſezliche Weiſe beſaß, verlangte, es läßt ſich aber nicht denken, daß er das, was er beſaß, gegen etwas anderes eingetauſcht haben würde, wenn nicht der Tauſchpreis höher geweſen wäre, um dadurch ſeinen Stolz zu nähren, daß er das Beſſere für das Geringere empfing. Nun hatte er aber in der ganzen Reihe der geſchichtlichen Erſcheinungen nichts der Art geſehen, wie er damals in dem Erlöſer ſah. Deßhalb erwählte er ſich ihn zum Löſungspreis für diejenigen, die im Gefängniß des Todes gehalten wurden. Aber es war ihm unmöglich, die Geſtalt der Gottheit anzuſchauen, wenn er nicht an ihr etwas von dem Fleiſche erblickte, das er durch die Sünde ſchon überwältigt hatte. Darum hüllte ſich die Gottheit in das Fleiſch, damit er, auf das Verwandte blickend, die Nähe der erhabenen Allmacht nicht erſchreckt fliehe, und damit er, die durch die Wunder immer herrlicher geoffenbarte Kraft gewahrend, die Erſcheinung eher für begehrungswerth als Furcht erregend hielte. So iſt die Güte mit der Gerechtigkeit verbunden, und auch die Weisheit fehlt dabei nicht, und nicht blos dieſe, ſondern auch die abſolute Macht der Gottheit thut ſich, wie Gregorius weiter zeigt, in der Menſchwerdung kund. Gregorius ſpricht hier den ächt ſpeculativen Gedanken aus, daß die allmächtige Natur zum Niedrigen der Menſchheit herabzuſteigen vermochte, ſey ein weit größerer Beweis ihrer Macht, als die größten Wunder. Denn daß etwas Großes und Erhabenes von der göttlichen Macht gewirkt werde, ſey ganz ihrer Natur gemäß, und es könne gar nicht befremden, wenn man ſage, daß die ganze ſichtbare Schöpfung und alles, was auſſerhalb derſelben gedacht wird, auf der Macht Gottes be-

ruhe, da es ja durch seinen Willen wirklich geworden sey. In dem Herabsteigen zum Niedrigen aber gehe die Macht gleichsam über sich hinaus [25]), da sie offenbar auch durch das, was gegen ihre Natur ist, nicht beschränkt werde. Denn wie der Natur des Feuers die Bewegung nach oben eigenthümlich ist, und niemand bei der Flamme diese natürliche Bewegung wunderbar finden kann, wie aber, wenn man das Feuer nach Art schwerer Körper sich nach unten bewegen sähe, es für ein Wunder halten würde, wie das Feuer Feuer bleibt und doch in der Art der Bewegung seine Natur verändert, indem es nach unten geht, so beweisen die göttliche Allmacht die Größe des Himmels und der Glanz der Gestirne und die weise Einrichtung der Welt und die stete Erhaltung derselben durchaus nicht in dem Grade als das Hinabsteigen zu unserer schwachen Natur. Es ist unbegreiflich, wie das Erhabene in dem Niedrigen erscheint und doch seine Erhabenheit nicht verliert, wie die Gottheit, mit der menschlichen Natur vereinigt, dieses wird und jenes ist. Da nun, nach der gegebenen Entwicklung, die feindliche Macht mit der reinen Erscheinung des Göttlichen nicht in Berührung treten und die nakte Gegenwart desselben nicht ertragen konnte, so wurde, damit der Tauschpreis, der für uns verlangt wurde, annehmbar wäre, das Göttliche unter der Hülle unserer Natur verborgen, damit mit dem Köder des Fleisches die Angel der Gottheit mit angezogen werde, wie man es bei lüsternen Fischen macht, und damit auf diese Weise durch Vereinigung des Lebens mit dem Tode, des Lichtes mit der Finsterniß, durch das Leben und das Licht sein Gegentheil vernichtet werde. Denn es ist ja unmöglich, daß Finsterniß bleibe, wenn das Licht erscheint, noch der Tod, wenn das

25) Ἡ δὲ πρὸς τὸ ταπεινὸν κάθοδος περιουσία τίς ἐστι τῆς δυνάμεως, es ist gleichsam ein *opus supererogationis* der göttlichen Allmacht. A. a. O. c. 24.

Leben wirkt. Demnach, um die Hauptſache des Gehei
kurz zuſammenzufaſſen, iſt gegen die Ankläger der göt
Oekonomie gerechtfertigt, warum die Gottheit für ſi
Menſchheit nicht erlöſen konnte. Denn es iſt durchaus
wendig, daß die Gottheit auf würdige Weiſe vorgeſtell
de, es muß nicht blos Eine Eigenſchaft erhaben gedac
den, während die übrigen der göttlichen Würde erm
ſondern jeder erhabene und im Intereſſe der Frömmig
gende Gedanke muß in den Glauben an die Gotthe
genommen, und jeder mit dem andern verknüpft
Hiemit iſt nun, wie Gregorius ſagt, dargethan, daß di
die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Allmacht, die
gänglichkeit in der Menſchwerdung ſich offenbaren,
iſt, was daſſelbe iſt, der Beweis geführt, daß die
werdung nur in dem abſoluten Weſen Gottes ſelb
Grund hat und nur aus ihm begriffen werden kann.
was iſt denn nun dieſe abſolute Nothwendigkeit, au
Geſichtspunct die Menſchwerdung, wie ſie hier be
wird, aufzufaſſen iſt? Wie Gregorius die Sache d
ſcheint freilich alles nur an der zufälligen That zu
zu welcher der Teufel die Menſchen verführte. Laſ
nun aber dieſe mythiſche Form fallen, und nehmen
Teufel als das, was er an ſich iſt, als die Perſoni
der Idee des Gott gegenüberſtehenden Böſen, ſo iſt
Anſicht Gregors zu Grunde liegende Hauptgedanke di
wendigkeit einer Vermittlung des Abſoluten mit ſich
Gott hat ein von ihm unterſchiedenes Anderes ſich geg
das aber dieſes Andere erſt geworden, in dieſen Unt
von Gott erſt herausgetreten iſt. Wenn wir nun a
Frage, wie dieſer Unterſchied oder Gegenſaz entſtan
auf ſich beruhen laſſen, da Gregorius ihn nur als den
ligen Abfall des Teufels von Gott betrachtet, ſo erken
auch er in der Idee des Abſoluten die Nothwendigkei
jenes Andere in ſeinem Unterſchiede von Gott nicht

den dieſer Unterſchied, wie er ein erſt gewordener iſt, ſo
ß wieder aufgehoben, das von Gott Unterſchiedene und
kennte in die Einheit mit Gott wieder aufgenommen wird.
ewige abſolute Gott muß den Teufel überwinden, und
der Teufel in ſeiner Gewalt hatte, ihm entreiſſen, um
) die Vernichtung der ihm gegenüberſtehenden feindlichen
alt die Idee ſeines abſoluten Weſens zu realiſiren oder
mit ſich ſelbſt zu vermitteln. Wie geſchieht nun aber
? Zwiſchen Gott und dem Teufel iſt ſchlechthin keine
ittelbare Gemeinſchaft möglich, das von Gott unterſchie-
Andere iſt ſchlechthin ein Anderes, das als ſolches nie
Gott Eins werden kann, es iſt nur der Unterſchied ohne
Einheit. Soll dieſer Unterſchied aufgehoben werden, ſo
dieß nur auf dem Wege eines Vermittlungsproceſſes
ehen, in welchem Gott in dem von ihm Unterſchiedenen
ich bei ſich ſelbſt bleibt. Der abſolute Gott muß aus
ſelbſt herausgehen, ſich zum Andersſeyn beſtimmen, aber
ieſem Andern, das er von ſich unterſcheidet und als ſein
nes ſich gegenüber ſtellt, ſich zugleich mit ſich ſelbſt
liſch wiſſen, und ſich in dieſer Identität mit ſich ſelbſt
lten. Dieß iſt nichts anders, als der Begriff des End-
n, wie es als Endliches zwar ein Anderes, als das Un-
che, aber auch wieder mit dem Unendlichen identiſch iſt,
n das Unendliche nur durch das Endliche ſich mit ſich
: vermitteln und nur in der Einheit des Endlichen und
ndlichen das wahrhaft Unendliche ſeyn kann. Hierin
beſteht die Menſchwerdung Gottes, die Annahme des
ches, das das nothwendige Mittel der Uebermindung des
els iſt; der dem Teufel dadurch geſpielte Betrug liegt
ſelbſt in der doppelten Natur des Endlichen, daß es als
Endliche ein anderes als das Unendliche und doch wieder
Unendliche ſelbſt in ſeiner dialectiſchen Vermittlung mit ſich
: iſt. Der Unterſchied des Endlichen vom Unendlichen iſt
dieſe Weiſe ein bloßes Spiel des Unendlichen mit ſich ſelbſt,

in welchem kein Ernſt iſt; indem das von Gott unterſchiedene Andere in dem Endlichen in ſeinem Fürſichſeyn bleiben zu können meint, wird das Endliche ebendarum, weil es das Endliche iſt, zur Unendlichkeit aufgehoben. Das Endliche iſt für ſich ſelbſt bloßer Schein, und doch die Erſcheinung des Unendlichen ſelbſt. Sein Recht wird ihm dadurch, daß es als das von Gott unterſchiedene, ihm gegenüberſtehende Andere das Recht des Andersſeyns hat, da es aber in ſeinem Unterſchied vom Unendlichen nur das Endliche ſeyn kann, ſo wird ihm ſein volles Recht erſt dadurch zu Theil, daß es als Endliches aufhört, das Endliche zu ſeyn, und in der Einheit des Endlichen und Unendlichen zu einem verſchwindenden Moment des Unendlichen wird, obgleich es als ſolches zugleich die nothwendige Vermittlung des Unendlichen mit ſich ſelbſt iſt. Das iſt die nach Gregors Darſtellung in der Menſchwerdung ſich manifeſtirende göttliche Gerechtigkeit. Es würde der Gerechtigkeit Gottes widerſtreiten, wenn Gott die Gewalt des Teufels, nachdem einmal der Teufel das Recht hat, in einer ſo ſelbſtſtändigen Stellung Gott gegenüber zu ſtehen, durch einen bloßen Wink ſeiner Allmacht vernichten wollte, und doch muß ſie gleichwohl vernichtet werden. Was nicht auf einmal geſchehen kann, kann daher nur in einem ſucceſſiven Verlaufe geſchehen. Gott muß alſo gleichſam mit dem Teufel proceſſiren, den Weg eines dialektiſch ſich entwickelnden Proceſſes einſchlagen. Das weſentliche Element dieſes Proceſſes iſt aber nichts anders, als eben das Endliche ſelbſt, durch deſſen Vermittlung allein das von Gott unterſchiedene Andere zur Einheit mit Gott wieder aufgehoben werden kann. Denn dieſes Andere iſt ja das Endliche ſelbſt, d. h. in ſeinem Fürſichſeyn, in dem Unterſchiede von Gott, der Unterſchied aber, der zugleich die Einheit in ſich hat, iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, und dieſe Einheit ſelbſt iſt nichts anders als der Proceß, in welchem das Unendliche, indem es vom Endlichen ſowohl un-

terschieden, als auch mit ihm Eins ist, sich mit sich selbst vermittelt. Das Resultat des Processes ist daher dasselbe, was, wie man meint, auch ohne den Proceß hätte geschehen können, die Aufhebung des von Gott Unterschiedenen, seine Einheit mit Gott. In dieser Hinsicht verdient hier noch bemerkt zu werden, wie Gregorius, in dessen Darstellung überhaupt der speculative Gedanke immer wieder die mythische Hülle durchbricht, in demselben Zusammenhang, in welchem er die Nothwendigkeit der Menschwerdung auf die hier entwickelte Weise deducirt, nicht blos bei der Erlösung der Menschheit, als dem Resultat derselben, stehen bleibt, sondern auch noch zu dem weiteren Gedanken fortgeht, daß selbst der Teufel nicht auf immer in seinem Abfall von Gott beharren könne. Auch dieß leitet er daraus ab, daß, wenn der Tod dem Leben, die Finsterniß dem Licht, das Vergängliche dem Unvergänglichen sich nähert, das Schlechte verschwinden und in das Nichtseyn übergehen muß. Es geschieht dieß zum Heile dessen, der davon befreit wird. Denn wie die Goldarbeiter, wenn ein unedler Stoff mit dem Golde vermischt ist, das Fremdartige und Werthlose durch das Feuer vom Golde entfernen und dadurch dem edlen Metall seine ursprüngliche Würde wiedergeben, ebenso thut, nachdem Tod und Zerstörung und die übrigen Früchte des Bösen den Erfinder desselben ergriffen hatten, das Herannahen der göttlichen Kraft, die nach Art des Feuers das Widernatürliche vertilgt, der Natur durch Wiederverleihung der Unsterblichkeit wohl, wenn auch die Scheidung schmerzlich ist. Selbst von dem Bösen möchte nicht in Zweifel gezogen werden, daß das Geschehene gerecht und heilsam sey, wenn er zur Erkenntniß der Wohlthat gelangt. Denn wie die, einer Heilung wegen, durch den Schmerz des Schnitts Angegriffenen für den Augenblick den Aerzten zürnen, wenn aber die Gesundheit dadurch herbeigeführt und der brennende Schmerz verschwunden ist, denjenigen, welche die Heilung an ihnen

vollzogen haben, Dank wiſſen, auf dieſelbe Weiſe wird, wenn in ſpäter Zeit das Böſe, das jezt noch beigemiſcht iſt, aus der Natur entfernt und die Zurückführung der jezt dem Böſen unterworfenen Weſen zu ihrem urſprünglichen Zuſtand erfolgt ſeyn wird, der Dank der ganzen Schöpfung einſtimmig ſeyn, ſowohl derjenigen, die bei der Reinigung Schmerz empfinden mußten, als auch derjenigen, die nie der Reinigung bedurften. Dieſes und Aehnliches lehrt uns das große Geheimniß der göttlichen Menſchwerdung. Denn dadurch, daß er ſich mit der Menſchheit vereinigte, indem er in alle Verhältniſſe der Natur trat, durch Geburt und allmähliges Wachſen, und bis zur Grenze des Todes hindurchdrang, hat er alles, wovon hier die Rede iſt, vollendet, die Befreiung des Menſchen vom Böſen und die Heilung des Urhebers des Böſen ſelbſt. Denn die Befreiung von der Krankheit iſt eine Heilung, ſie mag noch ſo ſchmerzvoll ſeyn [26]). Auch der Urheber des Böſen, der Teufel, ſoll demnach einſt von ſeiner Krankheit, dem Böſen, geheilt werden, und, wenn alles in der Idee des Abſoluten ſich zur Einheit mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt [27]), in den Dank der geſammten Schöpfung einſtimmen, woraus uns erſt vollkommen klar wird, auf welchem hohen ſpeculativen Standpunct Gregorius von Nyſſa hier ſteht. Iſt die Menſchwerdung der Selbſtvermittlungsproceß Gottes, die Verendlichung des Unendlichen und die Rückkehr des Unendlichen aus dem Endlichen zur Einheit mit ſich ſelbſt, ſo kann auch der Teufel in ſeinem abſtracten Gegenſaz zu Gott nicht ſtehen bleiben. Er iſt ja ſelbſt nur das Endliche in ſeinem reinen Fürſichſeyn, auf ſeiner von Gott abgekehrten Seite, aber dieſes Fürſichſeyn des Endli-

26) A. a. O. c. 26.

27) Es iſt dieß, wie Gregor ſich ausdrückt a. a. O. c. 26. S. 83., ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων, die Idee des Origenes.

n soll ja gerade dadurch aufgehoben werden, daß Gott
ensch wird, und in das Endliche eingeht, um die an sich
ende Einheit des Endlichen und Unendlichen durch den
nzen Prozeß der Weltentwicklung zu verwirklichen. Das
solute wäre also nicht, was es seiner Idee nach seyn soll,
absolute Selbstvermittlung, wenn es noch ein Unver-
ltetes ausser sich stehen ließe. Die an sich seyende Ein-
t des Endlichen und Unendlichen ist daher der Grund-
anke, auf welchen wir in dieser Deduction der Idee der
enschwerdung immer wieder zurückgewiesen werden, und
r in diesem Sinne haben wir es daher zu nehmen, wenn
egorius selbst mit Recht als das tiefste Geheimniß der
ee der Gottheit es ausspricht, daß sie durch das Herab-
gen von ihrer absoluten Erhabenheit zur Niedrigkeit des
dlichen von ihrer absoluten Erhabenheit nicht nur nichts
liert, sondern ebendadurch vielmehr den bethätigendsten
weis derselben gibt [28]). Dieß eben ist die wahrhafte Idee
Absoluten, daß es das Endliche sich nicht abstract gegen-
rstellt, sondern in der Einheit mit dem Unendlichen sich zur
creten Einheit mit sich selbst zusammenschließt. Ist aber
ß der wesentliche Inhalt der Christologie, wie sie Grego-
s auffaßt, so erhellt hieraus auch, wie ihm das Individu-
im des Erlösers gleichsam nur der Reflex des meta-
sischen Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen ist.
tt wird in der Person des Gottmenschen Mensch, aber
: so, wie er von Ewigkeit dadurch Mensch wird, daß das
endliche nicht ohne das Endliche seyn kann, weil nur in

---

28) Das Unbegreifliche und Wundervolle der göttlichen Allmacht ist, wie Gregor sich ausdrückt a. a. O. c. 24., πῶς τὸ ὑψηλὸν ἐν τῷ ταπεινῷ καθορᾶται, καὶ ἡ καταβαίνει τὸ ὕψος, πῶς θεότης ἀνθρωπίνῃ συμπλακεῖσα φύσει καὶ τοῦτο γίνεται καὶ ἐκεῖνό ἐστιν, d. h. wie Gott Mensch wird und doch als Mensch bei sich selbst bleibt.

dem lebendigen concreten Ineinanderſeyn beider der Proceß ſich entwickeln kann, in welchem die Idee des Abſoluten ſich ſelbſt realiſirt.

Unſtreitig finden ſich, wie die voranſtehende Entwicklung gezeigt haben wird, bei den Kirchenlehrern, von welchen hier die Rede iſt, Ideen, welche erſt in der Folge ihre volle Bedeutung für die ſpeculative Fortbildung der Lehre von der Perſon Chriſti erhielten, für jene Zeit aber mehr nur ein Zeugniß davon geben, wie die objective Macht der Idee von ſelbſt ſich hervordrängt, wenn ſie auch in ihrer tiefern Bedeutung dem Bewußtſeyn derer, welche ſolche Andeutungen ausſprechen, noch verſchloſſen iſt. Zunächſt aber ging die vorherrſchende Richtung dahin, in der Perſon des Gottmenſchen das Menſchliche dem Göttlichen ſo unterzuordnen, daß es die bloße Form der Exiſtenz des Göttlichen war. In dieſer Hinſicht machte es keinen großen Unterſchied aus, ob man zu dem Menſchlichen in der Perſon Chriſti ausdrücklich auch eine menſchliche Seele rechnete. Da es vor allem darum zu thun war, in der Perſon Chriſti den Begriff der organiſchen Einheit feſtzuhalten, dieſe Einheit aber, wenn, wie man annahm, das Göttliche in ſeiner unwandelbaren Identität mit ſich ſelbſt bleiben ſollte, immer nur auf der Seite des Menſchlichen ſich vollziehen konnte, ſo konnte ſich das Göttliche und das Menſchliche nur wie Weſen und Erſcheinung, oder wie Subſtanz und Accidens, zu einander verhalten, und je inniger man ſich die gegenſeitige Durchdringung beider dachte, deſto mehr wurde das Menſchliche ein verſchwindendes Moment des Göttlichen, die Erſcheinung bloßer Schein. Der weitere Schritt, der auf dieſem Wege geſchehen konnte, konnte nur dazu führen, daß man die Einheit der Perſon auch als die Einheit der Natur auffaßte und bezeichnete. Von Einer Natur hatte ſchon Apollinaris geſprochen. Geiſt und Fleiſch ſchloſſen ſich nach ſeiner Anſicht in der Perſon Chriſti zur Einheit der Natur oder des Weſens zuſammen. Auch Gre-

orius von Nazianz hatte das Göttliche und Menschliche
ie Geist und Fleisch unterschieden, nur blieb er, wie Gre-
orius von Nyssa, dabei stehen, daß das Göttliche das Ver-
öttlichende, das Menschliche das Vergöttlichte sey. Eigent-
ch mußte man, um auf die Eine Natur zu kommen, von
er Voraussezung ausgehen, daß der göttliche Logos die
enschliche Natur nicht sowohl annehme, und sie äusserlich
ı sich aufnehmend zur Einheit mit sich verbinde, als viel-
ehr sie selbst aus sich erzeuge und organisch aus sich her-
orgehen lasse. Wie Apollinaris den absoluten Gott selbst
ls den fleischgewordenen Geist sich dachte, so konnte der
eischgewordene Logos als die zur Fleischwerdung sich selbst
estimmende Eine Substanz oder Natur betrachtet werden. In
er That liegt diese Ansicht ganz auf dem Standpunct, von
elchem aus Athanasius das Verhältniß des Göttlichen und
enschlichen oder des Logos zu seinem Fleisch auffaßte, und
s könnte daher nicht unerwartet seyn, wenn wir Eine fleisch-
ewordene Natur des göttlichen Logos in den ächten Schrif-
n des Athanasius und anderer in dieselbe Classe gehörender
irchenlehrer als dogmatische Lehre ausgesprochen fänden.
llein bei den Stellen, die hier zunächst in Betracht kommen,
t der Verdacht einer Einwirkung des Apollinarismus so
ahrscheinlich, daß sie uns nicht wohl als sichere Zeugnisse
afür gelten können, jene Form der Lehre sey schon damals
on den in Frage stehenden Kirchenlehrern aufgestellt wor-
n [29]). Wie sehr aber diese Lehrweise in der Tendenz des

29) In dem in den Werken des Athanasius befindlichen Glaubens-
bekenntniß περὶ σαρκώσεως τῆ θεῆ λόγε (in der Montfaucon'-
schen Ausgabe der Werke des Athanasius T. II. S. 1.) wird
gesagt: ὁμολογῆμεν καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεῦ, καὶ θεὸν
κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπε κατὰ σάρκα, ἢ δύο φύσεις τὸν
ἕνα θεὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν
φύσιν τῆ θεῆ λόγε σεσαρκωμένην, μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτῆ μιᾶ
προσκυνήσει προσκυνεμένην, οὐδὲ δύο υἱὸς, ἄλλον μὲν υἱὸν θεῆ,

athanaſianiſchen Lehrbegriffs lag, können wir aus den Schriften des eifrigſten Vertheidigers des nicäniſchen Symbols unter

---

ἀληθινὸν θεὸν καὶ προσκυνούμενον, ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον μὴ προσκυνούμενον, κατὰ χάριν υἱὸν θεῦ γενόμενον ὡς καὶ ἄνθρωποι u. ſ. w. Die Gegenſätze, die hier gemacht werden, ſind ganz apollinariſtiſch, und die Stelle ſtimmt in dem Hauptſatze, in Anſehung der μία τῆ θεῦ λόγῳ σεσαρκωμένη φύσις, mit der oben S. 618. aus einer Schrift des Apollinaris angeführten Stelle, in welcher gleichfalls eine *sola unita natura divina incarnata* behauptet wird, ſo auffallend zuſammen, daß, abgeſehen von den dogmatiſchen Gründen, welche katholiſche Kritiker beſtimmen, die Schrift dem Athanaſius abzuſprechen, dieſelbe nur für ein Product der Apollinariſten gehalten werden kann, die ja auch ſonſt (worüber Leontius a. a. O. S. 600. zu vergleichen iſt) Schriften zur Empfehlung ihrer Lehre unter Namen orthodoxer Kirchenlehrer herausgegeben haben. Münſcher (Handb. der chr. Dogmengeſch. Bd. IV. S. 16.) nimmt die Stelle als ächt an, und vergleicht damit die oben S. 651. aus der Schrift contra Apollin. II, 10. citirte Stelle, nach welcher es zur Natur des Logos gehört, daß ſie ſich in dem menſchlichen Fleiſche ſichtbar macht, und demnach nur Eine im Fleiſche erſcheinende Natur des Logos iſt. Münſcher citirt die Schrift unter dem Titel De salut. adv. Christi, allein Περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τῆ Χριστῆ καὶ κατὰ Ἀπολιναρίου iſt nur der alte Titel des zweiten Buchs c. Apoll., weswegen das Citat nach dem Obigen nichts beweiſen kann. Ein anderes Zeugniß für die Lehre von der Einheit der Natur enthält ein Schreiben des römiſchen Biſchofs Julius, in welchem den Anhängern des Paulus von Samoſata zum Vorwurf gemacht wird, daß ſie zwei Naturen lehren, καίτοι τῦ Ἰωάννη βαφῆς ἕνα ἀποδείξαντος τὸν κύριον ἐν τῷ λέγειν ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ τῦ Παύλε ἐν τῷ λέγειν εἷς κύριος u. ſ. w. 1 Cor. 8, 6. Εἰ γὰν, heißt es weiter, εἷς ὁ ἐκ εἷς ἁγίας παρθένε τεχθεὶς ὠνόμασται, καὶ αὐτός ἐστι, δι' ὃ τὰ πάντα γέγονε, μία φύσις ἐστὶν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν ἔχων εἰς δύο ὐ διαιρεῖται, ἐπεὶ μηδὲ ἰδία φύσις τὸ σῶμα, ὡς, ἰδίαν φύσιν ἡ θεότης

n Abendländern, des Biſchoffs Hilarius von Pictavium en, von welchem zwar die Lehre von Einer Natur nicht drücklich gelehrt wird, aber doch ſchon alle Vorausſezun- r dieſer Lehre angenommen ſind.

Hilarius erklärte ſich die Menſchwerdung aus einem te der göttlichen Selbſtbeſchränkung, durch welchen die ttheit von der Abſolutheit ihres Seyns nichts verlor, wäh- nd dagegen der menſchlichen Natur dadurch erſt möglich rde, in ihrer Endlichkeit die Unendlichkeit der göttlichen tur zu ertragen [30]). Er iſt auf der einen Seite von einem

---

κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, ἕτω καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός. — Ἀνάγκη γὰρ τὴς δύο λέγοντας φύσεις τὴν μὲν μίαν προσκυνεῖν, τὴν δὲ ἑτέραν μὴ προσκυνεῖν, καὶ εἰς μὲν θείκὴν βαπτίζεσθαι, εἰς δὲ τὴν ἀνθρωπίνην μὴ βαπτίζεσθαι. Εἰ δὲ εἰς τὸν θάνατον τῆ κυρίη βαπτιζόμεθα, μίαν ὁμολογῦμεν φύσιν τῆς ἀπαθῆς θεότητος καὶ τὴς παθητικῆς σαρκός. — Συμφώνως ὁμόλογηται τὸ σῶμα ἐκ τῆς παρθένη, ἡ θεότης ἐξ ἀρανῦ, τὸ σῶμα πέπλασαι ἐν κοιλίᾳ, ἡ θεότης ἄκτιςος, αἰώνιος, ἵνα ἐνωθέντος τῦ λόγυ τῷ σώματι ἀδιαίρετος μείνη ἡ θεότης. Εἰ δὲ τῇ γραφῇ σύνηθες καὶ τὸ ὅλον θεολογεῖν, καὶ τὸ ὅλον ἀνθρωπολογεῖν, ἑπόμεθα καὶ ἡμεῖς τοῖς θείοις ῥήμασι, καὶ μὴ μερίζωμεν τὰ ἀμέριςα u. ſ. w. Manſi T. II. S. 1191. Die verſchiedenen Urtheile über die Aechtheit dieſes Schreibens ſ. bei Cölln in Münſchers Lehrb. I. S. 279. Ich kann auch dieſes Schreiben nicht für ächt halten, da die Argumentationsweiſe in demſelben ganz apollinariſtiſch iſt, und da ſich nicht denken läßt, welches Intereſſe ſchon der römiſche Biſchof Julius gehabt haben ſoll, die Lehre von der Einen Natur ſo angelegentlich zu behaupten.

q) In Beziehung auf die Stelle 1 Cor. 15, 28., welche viele Häretiker ſo nahmen, *ut idcirco subjiciendus sit Deo patri filius, ut pater per subjectionem filii Deus sit omnia in omnibus, tanquam et adhuc perfectio Deo desit, quam per filii subjectionem sit adepturus*, hebt Hilarius De trinit. XI, 43. f. ſehr nachdrücklich das Abſolute der Gottes-

Leben wirkt. Demnach, um die Hauptſache des Geheimniſſes kurz zuſammenzufaſſen, iſt gegen die Ankläger der göttlichen Oekonomie gerechtfertigt, warum die Gottheit für ſich die Menſchheit nicht erlöſen konnte. Denn es iſt durchaus nothwendig, daß die Gottheit auf würdige Weiſe vorgeſtellt werde, es muß nicht blos Eine Eigenſchaft erhaben gedacht werden, während die übrigen der göttlichen Würde ermangeln, ſondern jeder erhabene und im Intereſſe der Frömmigkeit liegende Gedanke muß in den Glauben an die Gottheit aufgenommen, und jeder mit dem andern verknüpft werden. Hiemit iſt nun, wie Gregorius ſagt, dargethan, daß die Güte, die Weisheit, die Gerechtigkeit, die Allmacht, die Unvergänglichkeit in der Menſchwerdung ſich offenbaren, oder es iſt, was daſſelbe iſt, der Beweis geführt, daß die Menſchwerdung nur in dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt ihren Grund hat und nur aus ihm begriffen werden kann. Aber was iſt denn nun dieſe abſolute Nothwendigkeit, aus deren Geſichtspunct die Menſchwerdung, wie ſie hier betrachtet wird, aufzufaſſen iſt? Wie Gregorius die Sache darſtellt, ſcheint freilich alles nur an der zufälligen That zu hängen, zu welcher der Teufel die Menſchen verführte. Laſſen wir nun aber dieſe mythiſche Form fallen, und nehmen wir den Teufel als das, was er an ſich iſt, als die Perſonification der Idee des Gott gegenüberſtehenden Böſen, ſo iſt der der Anſicht Gregors zu Grunde liegende Hauptgedanke die Nothwendigkeit einer Vermittlung des Abſoluten mit ſich ſelbſt. Gott hat ein von ihm unterſchiedenes Anderes ſich gegenüber, das aber dieſes Andere erſt geworden, in dieſen Unterſchied von Gott erſt herausgetreten iſt. Wenn wir nun auch die Frage, wie dieſer Unterſchied oder Gegenſaz entſtanden iſt, auf ſich beruhen laſſen, da Gregorius ihn nur als den freiwilligen Abfall des Teufels von Gott betrachtet, ſo erkennt doch auch er in der Idee des Abſoluten die Nothwendigkeit, daß jenes Andere in ſeinem Unterſchiede von Gott nicht bleibt,

ſondern dieſer Unterſchied, wie er ein erſt gewordener iſt, ſo auch wieder aufgehoben, das von Gott Unterſchiedene und Getrennte in die Einheit mit Gott wieder aufgenommen wird. Der ewige abſolute Gott muß den Teufel überwinden, und was der Teufel in ſeiner Gewalt hatte, ihm entreiſſen, um durch die Vernichtung der ihm gegenüberſtehenden feindlichen Gewalt die Idee ſeines abſoluten Weſens zu realiſiren oder ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln. Wie geſchieht nun aber dieß? Zwiſchen Gott und dem Teufel iſt ſchlechthin keine unmittelbare Gemeinſchaft möglich; das von Gott unterſchiedene Andere iſt ſchlechthin ein Anderes, das als ſolches nie mit Gott Eins werden kann, es iſt nur der Unterſchied ohne die Einheit. Soll dieſer Unterſchied aufgehoben werden, ſo kann dieß nur auf dem Wege eines Vermittlungsproceſſes geſchehen, in welchem Gott in dem von ihm Unterſchiedenen zugleich bei ſich ſelbſt bleibt. Der abſolute Gott muß aus ſich ſelbſt herausgehen, ſich zum Andersſeyn beſtimmen, aber in dieſem Andern, das er von ſich unterſcheidet und als ſein Anderes ſich gegenüber ſtellt, ſich zugleich mit ſich ſelbſt identiſch wiſſen, und ſich in dieſer Identität mit ſich ſelbſt erhalten. Dieß iſt nichts anders, als der Begriff des Endlichen, wie es als Endliches zwar ein Anderes, als das Unendliche, aber auch wieder mit dem Unendlichen identiſch iſt, ſofern das Unendliche nur durch das Endliche ſich mit ſich ſelbſt vermitteln und nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen das wahrhaft Unendliche ſeyn kann. Hierin alſo beſteht die Menſchwerdung Gottes, die Annahme des Fleiſches, das das nothwendige Mittel der Ueberwindung des Teufels iſt; der dem Teufel dadurch geſpielte Betrug liegt von ſelbſt in der doppelten Natur des Endlichen, daß es als das Endliche ein anderes als das Unendliche und doch wieder das Unendliche ſelbſt in ſeiner dialectiſchen Vermittlung mit ſich ſelbſt iſt. Der Unterſchied des Endlichen vom Unendlichen iſt auf dieſe Weiſe ein bloßes Spiel des Unendlichen mit ſich ſelbſt,

in welchem kein Ernſt iſt; indem das von Gott unterſchiedene Andere in dem Endlichen in ſeinem Fürſichſeyn bleiben zu können meint, wird das Endliche ebendarum, weil es das Endliche iſt, zur Unendlichkeit aufgehoben. Das Endliche iſt für ſich ſelbſt bloßer Schein, und doch die Erſcheinung des Unendlichen ſelbſt. Sein Recht wird ihm dadurch, daß es als das von Gott unterſchiedene, ihm gegenüberſtehende Andere das Recht des Andersſeyns hat, da es aber in ſeinem Unterſchied vom Unendlichen nur das Endliche ſeyn kann, ſo wird ihm ſein volles Recht erſt dadurch zu Theil, daß es als Endliches aufhört, das Endliche zu ſeyn, und in der Einheit des Endlichen und Unendlichen zu einem verſchwindenden Moment des Unendlichen wird, obgleich es als ſolches zugleich die nothwendige Vermittlung des Unendlichen mit ſich ſelbſt iſt. Das iſt die nach Gregors Darſtellung in der Menſchwerdung ſich manifeſtirende göttliche Gerechtigkeit. Es würde der Gerechtigkeit Gottes widerſtreiten, wenn Gott die Gewalt des Teufels, nachdem einmal der Teufel das Recht hat, in einer ſo ſelbſtſtändigen Stellung Gott gegenüber zu ſtehen, durch einen bloßen Wink ſeiner Allmacht vernichten wollte, und doch muß ſie gleichwohl vernichtet werden. Was nicht auf einmal geſchehen kann, kann daher nur in einem ſucceſſiven Verlaufe geſchehen. Gott muß alſo gleichſam mit dem Teufel proceſſiren, den Weg eines dialektiſch ſich entwickelnden Proceſſes einſchlagen. Das weſentliche Element dieſes Proceſſes iſt aber nichts anders, als eben das Endliche ſelbſt, durch deſſen Vermittlung allein das von Gott unterſchiedene Andere zur Einheit mit Gott wieder aufgehoben werden kann. Denn dieſes Andere iſt ja das Endliche ſelbſt, d. h. in ſeinem Fürſichſeyn, in dem Unterſchiede von Gott, der Unterſchied aber, der zugleich die Einheit in ſich hat, iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, und dieſe Einheit ſelbſt iſt nichts anders als der Proceß, in welchem das Unendliche, indem es vom Endlichen ſowohl un-

terschieden, als auch mit ihm Eins ist, sich mit sich selbst vermittelt. Das Resultat des Processes ist daher dasselbe, was, wie man meint, auch ohne den Proceß hätte geschehen können, die Aufhebung des von Gott Unterschiedenen, seine Einheit mit Gott. In dieser Hinsicht verdient hier noch bemerkt zu werden, wie Gregorius, in dessen Darstellung überhaupt der speculative Gedanke immer wieder die mythische Hülle durchbricht, in demselben Zusammenhang, in welchem er die Nothwendigkeit der Menschwerdung auf die hier entwickelte Weise deducirt, nicht blos bei der Erlösung der Menschheit, als dem Resultat derselben, stehen bleibt, sondern auch noch zu dem weiteren Gedanken fortgeht, daß selbst der Teufel nicht auf immer in seinem Abfall von Gott beharren könne. Auch dieß leitet er daraus ab, daß, wenn der Tod dem Leben, die Finsterniß dem Licht, das Vergängliche dem Unvergänglichen sich nähert, das Schlechte verschwinden und in das Nichtseyn übergehen muß. Es geschieht dieß zum Heile dessen, der davon befreit wird. Denn wie die Goldarbeiter, wenn ein unedler Stoff mit dem Golde vermischt ist, das Fremdartige und Werthlose durch das Feuer vom Golde entfernen und dadurch dem edlen Metall seine ursprüngliche Würde wiedergeben, ebenso thut, nachdem Tod und Zerstörung und die übrigen Früchte des Bösen den Erfinder desselben ergriffen hatten, das Herannahen der göttlichen Kraft, die nach Art des Feuers das Widernatürliche vertilgt, der Natur durch Wiederverleihung der Unsterblichkeit wohl, wenn auch die Scheidung schmerzlich ist. Selbst von dem Bösen möchte nicht in Zweifel gezogen werden, daß das Geschehene gerecht und heilsam sey, wenn er zur Erkenntniß der Wohlthat gelangt. Denn wie die, einer Heilung wegen, durch den Schmerz des Schnitts Angegriffenen für den Augenblick den Aerzten zürnen, wenn aber die Gesundheit dadurch herbeigeführt und der brennende Schmerz verschwunden ist, denjenigen, welche die Heilung an ihnen

vollzogen haben, Dank wiſſen, auf dieſelbe Weiſe wird, wenn in ſpäter Zeit das Böſe, das jezt noch beigemiſcht iſt, aus der Natur entfernt und die Zurückführung der jezt dem Böſen unterworfenen Weſen zu ihrem urſprünglichen Zuſtand erfolgt ſeyn wird, der Dank der ganzen Schöpfung einſtimmig ſeyn, ſowohl derjenigen, die bei der Reinigung Schmerz empfinden mußten, als auch derjenigen, die nie der Reinigung bedurften. Dieſes und Aehnliches lehrt uns das große Geheimniß der göttlichen Menſchwerdung. Denn dadurch, daß er ſich mit der Menſchheit vereinigte, indem er in alle Verhältniſſe der Natur trat, durch Geburt und allmähliges Wachſen, und bis zur Grenze des Todes hindurchdrang, hat er alles, wovon hier die Rede iſt, vollendet, die Befreiung des Menſchen vom Böſen und die Heilung des Urhebers des Böſen ſelbſt. Denn die Befreiung von der Krankheit iſt eine Heilung, ſie mag noch ſo ſchmerzvoll ſeyn [26]). Auch der Urheber des Böſen, der Teufel, ſoll demnach einſt von ſeiner Krankheit, dem Böſen, geheilt werden, und, wenn alles in der Idee des Abſoluten ſich zur Einheit mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt [27]), in den Dank der geſammten Schöpfung einſtimmen, woraus uns erſt vollkommen klar wird, auf welchem hohen ſpeculativen Standpunct Gregorius von Nyſſa hier ſteht. Iſt die Menſchwerdung der Selbſtvermittlungsproceß Gottes, die Verendlichung des Unendlichen und die Rückkehr des Unendlichen aus dem Endlichen zur Einheit mit ſich ſelbſt, ſo kann auch der Teufel in ſeinem abſtracten Gegenſaz zu Gott nicht ſtehen bleiben. Er iſt ja ſelbſt nur das Endliche in ſeinem reinen Fürſichſeyn, auf ſeiner von Gott abgekehrten Seite, aber dieſes Fürſichſeyn des Endli-

26) A. a. O. c. 26.

27) Es iſt dieß, wie Gregor ſich ausdrückt a. a. O. c. 26. S. 83., ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων, die Idee des Origenes.

n soll ja gerade dadurch aufgehoben werden, daß Gott
ensch wird, und in das Endliche eingeht, um die an sich
ende Einheit des Endlichen und Unendlichen durch den
nzen Prozeß der Weltentwicklung zu verwirklichen. Das
ſolute wäre also nicht, was es seiner Idee nach seyn soll,
: absolute Selbstvermittlung, wenn es noch ein Unver-
tteltes ausser sich stehen ließe. Die an sich seyende Ein-
it des Endlichen und Unendlichen ist daher der Grund-
anke, auf welchen wir in dieser Deduction der Idee der
enschwerdung immer wieder zurückgewiesen werden, und
r in diesem Sinne haben wir es daher zu nehmen, wenn
egorius selbst mit Recht als das tiefste Geheimniß der
ee der Gottheit es ausspricht, daß sie durch das Herab-
gen von ihrer absoluten Erhabenheit zur Niedrigkeit des
dlichen von ihrer absoluten Erhabenheit nicht nur nichts
liert, sondern ebendadurch vielmehr den bethätigendsten
weis derselben gibt [28]). Dieß eben ist die wahrhafte Idee
Absoluten, daß es das Endliche sich nicht abstract gegen-
rstellt, sondern in der Einheit mit dem Unendlichen sich zur
creten Einheit mit sich selbst zusammenschließt. Ist aber
ß der wesentliche Inhalt der Christologie, wie sie Grego-
s auffaßt, so erhellt hieraus auch, wie ihm das Individu-
um des Erlösers gleichsam nur der Reflex des meta-
ysischen Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen ist.
tt wird in der Person des Gottmenschen Mensch, aber
r so, wie er von Ewigkeit dadurch Mensch wird, daß das
endliche nicht ohne das Endliche seyn kann, weil nur in

---

28) Das Unbegreifliche und Wundervolle der göttlichen Allmacht ist, wie Gregor sich ausdrückt a. a. O. c. 24., πῶς τὸ ὑψηλὸν ἐν τῷ ταπεινῷ καθορᾶται, καὶ ὃ καταβαίνει τὸ ὕψος, πῶς θεότης ἀνθρωπίνῃ συμπλακεῖσα φύσει καὶ τοῦτο γίνεται καὶ ἐκεῖνό ἐστιν, d. h. wie Gott Mensch wird und doch als Mensch bei sich selbst bleibt.

dem lebendigen concreten Ineinanderſeyn beider der Proceß ſich entwickeln kann, in welchem die Idee des Abſoluten ſich ſelbſt realiſirt.

Unſtreitig finden ſich, wie die voranſtehende Entwicklung gezeigt haben wird, bei den Kirchenlehrern, von welchen hier die Rede iſt, Ideen, welche erſt in der Folge ihre volle Bedeutung für die ſpeculative Fortbildung der Lehre von der Perſon Chriſti erhielten, für jene Zeit aber mehr nur ein Zeugniß davon geben, wie die objective Macht der Idee von ſelbſt ſich hervordrängt, wenn ſie auch in ihrer tiefern Bedeutung dem Bewußtſeyn derer, welche ſolche Andeutungen ausſprechen, noch verſchloſſen iſt. Zunächſt aber ging die vorherrſchende Richtung dahin, in der Perſon des Gottmenſchen das Menſchliche dem Göttlichen ſo unterzuordnen, daß es die bloße Form der Exiſtenz des Göttlichen war. In dieſer Hinſicht machte es keinen großen Unterſchied aus, ob man zu dem Menſchlichen in der Perſon Chriſti ausdrücklich auch eine menſchliche Seele rechnete. Da es vor allem darum zu thun war, in der Perſon Chriſti den Begriff der organiſchen Einheit feſtzuhalten, dieſe Einheit aber, wenn, wie man annahm, das Göttliche in ſeiner unwandelbaren Identität mit ſich ſelbſt bleiben ſollte, immer nur auf der Seite des Menſchlichen ſich vollziehen konnte, ſo konnte ſich das Göttliche und das Menſchliche nur wie Weſen und Erſcheinung, oder wie Subſtanz und Accidens, zu einander verhalten, und je inniger man ſich die gegenſeitige Durchdringung beider dachte, deſto mehr wurde das Menſchliche ein verſchwindendes Moment des Göttlichen, die Erſcheinung bloßer Schein. Der weitere Schritt, der auf dieſem Wege geſchehen konnte, konnte nur dazu führen, daß man die Einheit der Perſon auch als die Einheit der Natur auffaßte und bezeichnete. Von Einer Natur hatte ſchon Apollinaris geſprochen. Geiſt und Fleiſch ſchloſſen ſich nach ſeiner Anſicht in der Perſon Chriſti zur Einheit der Natur oder des Weſens zuſammen. Auch Gre-

gorius von Nazianz hatte das Göttliche und Menschliche wie Geist und Fleisch unterschieden, nur blieben, wie Gregorius von Nyssa, dabei stehen, daß das Göttliche das Vergöttlichende, das Menschliche das Vergöttlichte sey. Eigentlich mußte man, um auf die Eine Natur zu kommen, von der Voraussezung ausgehen, daß der göttliche Logos die menschliche Natur nicht sowohl annehme, und sie äusserlich in sich aufnehmend zur Einheit mit sich verbinde, als vielmehr sie selbst aus sich erzeuge und organisch aus sich hervorgehen lasse. Wie Apollinaris den absoluten Gott selbst als den fleischgewordenen Geist sich dachte, so konnte der fleischgewordene Logos als die zur Fleischwerdung sich selbst bestimmende Eine Substanz oder Natur betrachtet werden. In der That liegt diese Ansicht ganz auf dem Standpunct, von welchem aus Athanasius das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen oder des Logos zu seinem Fleisch auffaßte, und es könnte daher nicht unerwartet seyn, wenn wir Eine fleischgewordene Natur des göttlichen Logos in den ächten Schriften des Athanasius und anderer in dieselbe Classe gehörender Kirchenlehrer als dogmatische Lehre ausgesprochen fänden. Allein bei den Stellen, die hier zunächst in Betracht kommen, ist der Verdacht einer Einwirkung des Apollinarismus so wahrscheinlich, daß sie uns nicht wohl als sichere Zeugnisse dafür gelten können, jene Form der Lehre sey schon damals von den in Frage stehenden Kirchenlehrern aufgestellt worden [29]). Wie sehr aber diese Lehrweise in der Tendenz des

29) In dem in den Werken des Athanasius befindlichen Glaubensbekenntniß περὶ σαρκώσεως τῦ θεῦ λόγυ (in der Montfaucon'schen Ausgabe der Werke des Athanasius T. II. S. 1.) wird gesagt: ὁμολογῦμεν καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεῦ, καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπυ κατὰ σάρκα, ἢ δύο φύσεις τὸν ἕνα θεὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τῦ θεῦ λόγυ σεσαρκωμένην, μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτῦ μιᾷ προσκυνήσει προσκυνουμένην, οὐδὲ δύο υἱούς, ἄλλον μὲν υἱὸν θεῦ,

athanaſianiſchen Lehrbegriffs lag, können wir aus den Schriften des eifrigſten Vertheidigers des nicäniſchen Symbols unter

---

ἀληθινὸν θεὸν καὶ προσκυνούμενον, ἄλλον δὲ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον μὴ προσκυνούμενον, κατὰ χάριν υἱὸν θεοῦ γενόμενον ὡς καὶ ἄνθρωποι u. ſ. w. Die Gegenſätze, die hier gemacht werden, ſind ganz apollinariſtiſch, und die Stelle ſtimmt in dem Hauptſatze, in Anſehung der μιᾷ τῇ θεοῦ λόγῳ σεσαρκωμένῃ φύσις, mit der oben S. 618. aus einer Schrift des Apollinaris angeführten Stelle, in welcher gleichfalls eine *sola unita natura divina incarnata* behauptet wird, ſo auffallend zuſammen, daß, abgeſehen von den dogmatiſchen Gründen, welche katholiſche Kritiker beſtimmen, die Schrift dem Athanaſius abzuſprechen, dieſelbe nur für ein Product der Apollinariſten gehalten werden kann, die ja auch ſonſt (worüber Leontius a. a. O. S. 600. zu vergleichen iſt) Schriften zur Empfehlung ihrer Lehre unter Namen orthodoxer Kirchenlehrer herausgegeben haben. Münſcher (Handb. der chr. Dogmengeſch. Bd. IV. S. 16.) nimmt die Stelle als ächt an, und vergleicht damit die oben S. 651. aus der Schrift contra Apollin. II, 10. citirte Stelle, nach welcher es zur Natur des Logos gehört, daß ſie ſich in dem menſchlichen Fleiſche ſichtbar macht, und demnach nur Eine im Fleiſche erſcheinende Natur des Logos iſt. Münſcher citirt die Schrift unter dem Titel De salut. adv. Christi, allein Περὶ τῆς σωτηριώδης ἐπιφανείας τῷ Χριστῷ καὶ κατὰ Ἀπολιναρίου iſt nur der alte Titel des zweiten Buchs c. Apoll., weswegen das Citat nach dem Obigen nichts beweiſen kann. Ein anderes Zeugniß für die Lehre von der Einheit der Natur enthält ein Schreiben des römiſchen Biſchofs Julius, in welchem den Anhängern des Paulus von Samoſata zum Vorwurf gemacht wird, daß ſie zwei Naturen lehren, καίτοι τοῦ Ἰωάννη σαφῶς ἕνα ἀποδείξαντος τὸν κύριον ἐν τῷ λέγειν ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ τοῦ Παύλου ἐν τῷ λέγειν εἷς κύριος u. ſ. w. 1 Cor. 8, 6. Εἰ γάρ, heißt es weiter, εἷς ὁ ἐκ εἰς ἁγίας παρθένου τεχθεὶς ὠνόμασται, καὶ αὐτός ἐστι, δι' ὃν τὰ πάντα γέγονε, μία φύσις ἐστὶν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν ἔχων εἰς δύο ἀ διαιρεῖται, ἐπεὶ μηδὲ ἰδία φύσις τὸ σῶμα, ὡς, ἰδίᾳ φύσει ἡ θεότης

ı Abendländern, des Bischoffs Hilarius von Pictavium
en, von welchem zwar die Lehre von Einer Natur nicht
sdrücklich gelehrt wird, aber doch schon alle Voraussezun-
r dieser Lehre angenommen sind.

Hilarius erklärte sich die Menschwerdung aus einem
te der göttlichen Selbstbeschränkung, durch welchen die
ottheit von der Absolutheit ihres Seyns nichts verlor, wäh-
nd dagegen der menschlichen Natur dadurch erst möglich
rde, in ihrer Endlichkeit die Unendlichkeit der göttlichen
tur zu ertragen [30]). Er ist auf der einen Seite von einem

κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός. — Ἀνάγκη γὰρ τοὺς δύο λέγοντας φύσεις τὴν μὲν μίαν προσκυνεῖν, τὴν δὲ ἑτέραν μὴ προσκυνεῖν, καὶ εἰς μὲν θεϊκὴν βαπτίζεσθαι, εἰς δὲ τὴν ἀνθρωπίνην μὴ βαπτίζεσθαι. Εἰ δὲ εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου βαπτιζόμεθα, μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τῆς ἀπαθοῦς θεότητος καὶ τῆς παθητικῆς σαρκός. — Συμφώνως ὁμόλογηται τὸ σῶμα ἐκ τῆς παρθένου, ἡ θεότης ἐξ οὐρανοῦ, τὸ σῶμα πέπλασται ἐν κοιλίᾳ, ἡ θεότης ἄκτιστος, αἰώνιος, ἵνα ἑνωθέντος τοῦ λόγου τῷ σώματι ἀδιαίρετος μείνῃ ἡ θεότης. Εἰ δὲ τῇ γραφῇ σύνηθες καὶ τὸ ὅλον θεολογεῖν, καὶ τὸ ὅλον ἀνθρωπολογεῖν, ἑπόμεθα καὶ ἡμεῖς τοῖς θείοις ῥήμασι, καὶ μὴ μερίζωμεν τὰ ἀμέριστα u. s. w. Mansi T. II. S. 1191. Die verschiedenen Urtheile über die Aechtheit dieses Schreibens s. bei Cölln in Münschers Lehrb. I. S. 279. Ich kann auch dieses Schreiben nicht für ächt halten, da die Argumentationsweise in demselben ganz apollinaristisch ist, und da sich nicht denken läßt, welches Interesse schon der römische Bischof Julius gehabt haben soll, die Lehre von der Einen Natur so angelegentlich zu behaupten.

30) In Beziehung auf die Stelle 1 Cor. 15, 28., welche viele Häretiker so nahmen, *ut idcirco subjiciendus sit Deo patri filius, ut pater per subjectionem filii Deus sit omnia in omnibus, tanquam et adhuc perfectio Deo desit, quam per filii subjectionem sit adepturus*, hebt Hilarius De trinit. XI, 43. f. sehr nachdrücklich das Absolute der Gottes-

ſehr lebhaften Bewußtſeyn der abſoluten Idee Gottes und

Idee hervor. *Non ergo*, ſagt er c. 47., *per subjectionem filii Deus erit omnia in omnibus, neque per causam consummabitur, ex quo, et per quem, et intra quem omnis causa subsistat. Manet itaque, ut est semper Deus, nec profectu eget, qui ad id, quod est, ex se et sibi semper est.— Esse Deum omnia in omnibus, sacramentum est, non necessitas* (Gott iſt an ſich der Abſolute, er muß es nicht erſt werden, in Folge einer erſt ſich realiſirenden Nothwendigkeit). *In forma enim Dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens, et intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem, dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumtae humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in quantum oportebat eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire* (die abſolute Macht Gottes mußte ſich ſogar dazu verſtehen, ſich ſelbſt darin gehorſam ſeyn, daß ſie einen Körper in ſich duldete, ihm in ſich ſelbſt Raum gab). *Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati, cum intra hanc exinanientis se humilitatem virtute tamen omnis exinanitae intra se usus sit potestatis. Quod itaque Deus erit omnia in omnibus, assumtionis nostrae profectus est.* Gott bleibt auch in ſeiner Selbſtbeſchränkung und Selbſtentäuſſerung in der ewigen Identität mit ſich ſelbſt, als der ſtets ſich ſelbſt gleiche abſolute Gott. Dieß iſt der Hauptgedanke, welchen Hilarius immer feſthält. Vgl. IX, 14.: *Non alius est in forma servi, quam qui in forma Dei est, cum tamen servi formam accipere, et in forma Dei manere non idem sit, cumque accipere formam servi, nisi per exinanitionem suam non potuerit, qui manebat in Dei forma, non conveniente sibi formae utriusque concursu* (es iſt alſo ein Unterſchied, eine doppelte Form der Exiſtenz Gottes). *Sed non alius atque diversus est, qui exi-*

:r Nichtigkeit des Endlichen durchdrungen, worauf bei ihm

anivit, et qui formam servi accepit. Accepisse enim non potest ejus esse, qui non sit, quia ejus sit, qui subsistat, accipere (Gott bleibt auch in der Form des Andersseyns in sich und bei sich, weil ja er selbst es ist, der sich selbst dazu bestimmt, und nur er das Subject des Andersseyns ist). *Ergo evacuatio formae non est abolitio naturae, quia qui se evacuat, non caret sese, et qui accipit, manet. Et cum ipse sit evacuans et accipiens, habet quidem in eo sacramentum, quod se evacuat, et accipit, non tamen habet interitum, ne non exstet evacuans, et ne non sit accipiens. Itaque evacuatio eo proficit, ut proficiat forma servi, non ut Christus, qui in forma Dei erat, Christus esse non maneat, cum formam servi nonnisi Christus acceperit. Qui cum se evacuaverit, ut manens spiritus Christus idem Christus homo esset, in corpore demutatio habitus et assumtio naturae naturam manentis divinitatis non peremit, quia unus atque idem Christus sit et demutans habitum et assumens.* Gott hört also nicht auf, Geist zu seyn, dadurch, daß er auch Körper ist. Vgl. c. 51.: *Ignorandum existimas hanc dispensationem salutis tuae exinanitionem formae Dei esse? Et patrem extra hanc humanarum passionum assumtionem in illa incontaminatae naturae suae tanta aeternitate sine carnis nostrae susceptione mansisse? Nos enim unigenitum Deum in forma Dei manentem in natura Dei mansisse profitemur, neque unitatem formae servilis in naturae divinae unitatis statum refandimus, neque rursum corporali insinuatione patrem in filio praedicamus* (der Vater, Gott an sich, ist nicht Körper geworden), *sed ex eo ejusdem generis genitam naturam naturaliter in se gignentem se habuisse naturam, quae in forma naturae se gignentis manens formam naturae atque infirmitatis corporalis acceperit. Erat enim naturae proprietas, sed Dei forma jam non erat, quia per ejus exinanitionem servi erat forma suscepta. Neque*

auch die Anſicht beruht, daß Gott nur durch Gott ſelbſt erkannt werden könne [31]), auf der andern Seite aber erkennt er nicht minder die Nothwendigkeit, das Unendliche und das Endliche in ſeiner gegenſeitigen Einheit zu begreifen, und die Exiſtenz des Endlichen dadurch zu begründen, daß es in ein immanentes Verhältniß zum Unendlichen geſezt wird [32]). Daß das Göttliche ſich in ſeiner abſoluten Macht und Erhabenheit ebendadurch bewährt, daß es ſich auch zum Men-

---

enim defecerat natura, ne esset, sed in se humilitatem terrenae nativitatis manens sibi Dei natura susceperat, generis sui potestatem in habitu assumtae humilitatis exercens. Et ex Deo Deus natus in forma servi homo repertus, Deum se virtutibus agens, neque Deus non erat, quem gestis suis docebat, neque homo, in cujus habitu repertus est, non manebat. Das Eigene iſt, daß Hilarius immer nur darauf ausgeht, in dem Unterſchied, wie er einmal iſt, die Einheit Gottes mit ſich ſelbſt anzuſchauen, ohne weiter darauf einzugehen, daß auch das Andersſeyn Gottes, das er für kein zufälliges halten konnte, im abſoluten Weſen Gottes ſelbſt ſeinen Grund habe, obgleich er dieſe Anſicht immer wieder berührt, wie z. B. wenn er zuvor ſagt, Gott habe in der menſchlichen Niedrigkeit *generis sui potestatem* ausgeübt, ſich ebendadurch als den abſoluten bethätigt.

31) De trin. V, 20. *Non potest Deus, nisi per Deum intelligi, sicuti nec honorem a nobis Deus nisi per Deum accipit. Namque honorandum esse non intelligetur, nisi iste docuerit honorandum, nec Deus scietur, nisi hic Deus scitus sit*, wenn er nicht als dieſer Gott gewußt worden wäre, wenn nicht dieſes einzelne beſtimmte Subject, oder der Gottmenſch, das Object des Gottesbewußtſeyns geworden wäre. Wie viel dieſer Eine Saz in ſich ſchließt, kann hier nicht weiter entwickelt werden.

32) Es iſt dieß ſchon in den angeführten Stellen als weſentlicher Gedanke, wenn auch nur implicite, enthalten.

m erniedrigen und verendlichen kann, in seinem Anderssein in der Identität mit sich selbst erhält, und durch die rendlichung seines unendlichen Seyns, die für den Men- ch das größte Geheimniß deßwegen ist, weil für die nschliche Natur das Höchste nur in dem Fortschritt zum hern liegt, dem Menschen um so mehr die Möglichkeit Vergöttlichung verbürgt [33]), ist doch auch bei Hilarius Hauptgedanke seiner Christologie. Was nun aber die hern Bestimmungen des Verhältnisses des Göttlichen und enschlichen betrifft, so besteht, wie schon angedeutet worden , das Eigenthümliche der Lehre des Hilarius darin, daß in dem Bestreben, beide soviel möglich als Einheit zu be-

---

33) *Mundus*, sagt Hilarius IX, 4., *in his, quae nascuntur, habet incrementi virtutem, non habet deminutionis potestatem.* Das den Menschen von Gott Unterscheidende ist, daß er nicht durch sich selbst etwas werden kann, was weniger ist, als er an sich ist. *Nam tametsi aut aetate marcescat (homo), aut morte perimatur, habet quidem aut demutationem in tempore, aut finem in constitutione vivendi: ceterum hoc, quod sit, non habet in virtute non esse, ut novum se per imminutionem condat ex eodem, id est, ut ex sene decedat in parvulum. Naturae ergo nostrae necessitas in augmentum semper mundi lege provectu non imprudenter profectum naturae potioris exspectat, cui et incrementum secundum naturam est, et imminutio contra naturam est. Deo itaque proprium fuit, esse aliud, quam manebat, nec tamen non esse, quod manserat.* Ist dieß der Unterschied Gottes vom Menschen, so kann es nur ein Vorzug seyn, um es aber als Vorzug, oder als Moment des Absoluten zu begreifen, gehört freilich beides zusammen, die Verendlichung des Absoluten und seine Rückkehr aus dem Endlichen zu sich, als ein und derselbe Proceß, was Hilarius nur so als Einheit zusammenfaßt: *potior natura, in inferiorem nata, fidem praestat, inferiorem in naturam nasci posse potiorem.*

greifen, das Menſchliche aus dem Göttlichen entſtehen läßt. Der göttliche Logos wurde dadurch Menſch, daß er die aus Seele und Leib beſtehende menſchliche Natur aus ſich ſelbſt ſchuf [34]). Zwar wollte man, um den Biſchoff von Pictavium von jedem Verdacht des Monophyſitismus freizuſprechen, dieſe Behauptung nur ſo verſtehen, er habe, wie er überhaupt im Gegenſaz gegen den Traducianismus eine jede Seele von Gott bei der Zeugung geſchaffen werden ließ, auch der Seele Chriſti denſelben Urſprung zugeſchrieben [35]). Es kann dieß aber ſchon deßwegen nicht genügen, weil Hilarius als das Subſtanzielle der menſchlichen Natur Chriſti nicht ſowohl die Seele, die ihm nur die natürliche Begleite-

34) A. a. O. X, 15.: *assumta sibi per se ex virgine carne, ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit. — Nam quomodo filius Dei hominis filius erit natus, vel, manens in Dei forma, formam servi acceperit, si non potente verbo Deo ex se et carnem intra virginem assumere et carni animam tribuere, homo Christus Jesus ad redemptionem animae et corporis nostri perfectus est natus? — Quod de coelo descendit* (Joh. 3, 13.) *conceptae de spiritu originis causa est. Non enim corpori Maria originem dedit, licet ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui naturale est, contulerit. Quod vero hominis filius est, susceptae in virgine carnis est partus. Quod autem in coelis est, naturae semper manentis potestas est, quae initiata conditaque per se carne non se ex infinitatis suae virtute intra regionem definiti corporis coartabit. — Ne verbi virtus atque natura defecisse e se existimaretur in carnem, panem suum rursus esse dixit* (Joh. 6.) *ut per hoc, quod descendens de coelis panis est, non ex humana conceptione origo esse corporis existimaretur, dum coeleste esse corpus ostenditur.*

35) Vgl. Möhler, Athanaſius der Große. II. S. 201.

des Körpers war, als vielmehr den Körper betrachtete [36]). Am Körper Christi aber behauptete er ausdrücklich, daß er nicht gewöhnlicher irdischer, sondern ein himmlischer sey [37]). Wenn er daher auch wiederholt versichert, Christus sey vollkommener Mensch gewesen, ebenso wahrer und wirklicher Mensch, wie er wahrer und wirklicher Gott war, so läßt sich doch die Voraussezung, daß er dieselbe menschliche Natur gehabt habe, wie die übrigen Menschen, mit seinen übrigen Behauptungen nicht vereinigen. Den deutlichsten Beweis davon ist hievon die Ansicht des Hilarius von dem Leiden Christi. Hilarius gibt zwar zu, daß Christus, sofern er eine aus Seele und Leib bestehende menschliche Natur hatte, auch eine leidensfähige Natur gehabt habe, und für den Zweck des Leidens nur eine solche gehabt haben könne [38]). Christus litt zwar als Mensch, allein ein Leiden, welchem jede Empfindung des Schmerzes fehlt, wie das Leiden Christi nach der Vorstellung des Hilarius gedacht werden muß, ist ein bloßes Scheinleiden [39]), und Hilarius selbst war ja consequent

---

36) Vgl. a. a. O. c. 22.: *Ut per sese sibi assumsit ex virgine corpus, ita ex se sibi animam assumsit, quae utique nunquam ab homine gignentium originibus praebetur. Si enim conceptum carnis, nisi ex Deo, virgo non habuit, longe magis necesse est, anima corporis, nisi ex Deo, aliunde non fuerit.* Um den Körper handelt es sich hier vor allem, sofern, wie Hilarius sagt c. 21., *cum anima omnis opus Dei sit, carnis generatio semper ex carne sit.*

37) *Coeleste corpus* X, 15. *non terrenis inchoatum corpus elementis* c. 44.

38) X, 15.: *secundum animae corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam.*

39) X, 23.: *Homo Jesus Christus unigenitus Deus per carnem et verbum ut hominis filius, ita et Dei filius hominem verum secundum similitudinem nostri hominis* (also ei-

genug, dieſen Doketismus auch auf die übrigen Zuſtände des menſchlichen Daſeyns Chriſti auszudehnen. Aller Eigenſchaften, die ſonſt materielle Körper haben, ſollte der Körper Chriſti enthoben und ebenſo wenig den gewöhnlichen Bedürf-

---

nen wahren Menſchen, der aber doch kein wirklicher Menſch iſt) *non deficiens a se Deo* (von dieſer an ſich ſeyenden Identität mit Gott geht Hilarius immer aus) *sumsit, in quo, quamvis aut ictus incideret, aut vultus descenderet, aut nodi concarrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aut aquam perforans, aut ignem compungens, aut aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compungat, aut vulneret, sed naturam suam in haec passio illata non retinet, dum in natura sua non est, aut aquam forari, vel pungi ignem, vel aerem vulnerari, quamvis naturae teli sit et vulnerare et compungere et forare. Passus quidem est Dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur, sed in corpus Domini irruit passio nec non fuit passio, nec tamen naturam passionis exseruit, dum et poenali ministerio desuevit et virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desuevientis excepit. Habuerit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas, et super fluctus eat, et non degravetur ingressu, neque aquae insistentibus vestigiis cedant, penetret etiam solida, nec clausae domus obstaculis arceatur. At vero si dominici corporis sola illa natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in humidis, et insistat in liquidis, et exstructa transcurrat, quid per naturam humani corporis conceptam ex spiritu carnem judicamus! Caro illa, id est, panis ille de coelis est, et homo ille de Deo est. Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum.*

ſen der menſchlichen Natur unterworfen ſeyn. Wenn Chriſtus hungerte und dürſtete, wenn er weinte, oder eine Aktion dieſer Art hatte, ſo fand dieß nicht wirklich bei ihm ſtatt, er aß und trank nicht in Folge einer Natur-Nothwendigkeit, ſondern er richtete ſich dabei nur nach der Gewohnheit der menſchlichen Natur, um dadurch darzuthun, daß er einen wahren Körper habe [40]). Ebendadurch alſo, daß er

40) X, 24.: *Neque enim tum, cum sitivit, aut esuriit, aut flevit, bibisse Dominus aut manducasse aut doluisse monstratus est: sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. Vel cum potum et cibum susceptit, non se necessitati corporis sed consuetudinis tribuit.* Es war alſo eine bloße Accommodation, die ihren Grund in der eigenthümlichen Beſchaffenheit ſeines Körpers hatte. Wie Chriſtus als Menſch auf übernatürliche Weiſe entſtanden war, ſo war er auch frei von der, der menſchlichen Natur anhängenden, Sündhaftigkeit, und mit der Freiheit von derſelben war er, was dem Hilarius damit nothwendig verbunden zu ſeyn ſchien, auch frei von allem menſchlich Unvollkommenen und Endlichen. Was er Menſchliches an ſich hatte, war daher eine bloße Form. *Habuit enim*, fährt Hilarius c. 25. fort, *corpus, sed originis suae proprium, neque ex vitiis humanae conceptionis existens, sed in formam corporis nostri virtutis suae potestate subsistens — ut, dum formam servi accepit, natus esse in forma hominis intelligatur*, wofür ſich Hilarius auf Phil. 2, 9. beruft. Warum hat Möhler, wenn er doch Hilarius gegen den Verdacht eines monophyſitiſchen Doketismus ſo angelegentlich in Schuz nehmen zu müſſen glaubte, dieſen unläugbaren Doketismus des Biſchofs von Pictavium völlig verſchwiegen? Möhler beſchuldigt Münſcher, das, was Hilarius als Vorwurf der Häretiker anführe, als deſſen eigene Meinung zu bezeichnen, in Betreff der Stelle De trin. X, 21.: *arguere nos solent, quod Christum dicamus esse natum non nostri corporis atque animae ho-*

nicht wahrer und wirklicher Menſch war, wollte er darthun, daß er wahrer und wirklicher Menſch ſey. In dieſen auffallenden Widerſpruch gerathen die Kirchenlehrer, in deren Claſſe Hilarius gehört, immer wieder. Sie können der Nothwendigkeit nicht entgehen, den Doketismus, welcher ihrer ganzen Anſicht von der Perſon Chriſti zu Grunde liegt, zuletzt mit klaren Worten auszuſprechen [41]). Daß Chriſtus Menſch

---

minem. Aber hat denn Hilarius dieſen Vorwurf der Häretiker widerlegt, und konnte er ihn widerlegen, wenn er über die menſchliche Natur ſo dokeliſch dachte, wie die angeführten Beweisſtellen evident zeigen? Welchen Anſpruch auf Wahrheit eine, ſo ſichtbar auf einem ganz ſubjectiven Intereſſe beruhende, geſchichtliche Darſtellung, wie die Möhler'ſche iſt, haben kann, zeigen ſolche, überall ſich darbietende, Beweiſe von Parteilichkeit zur Genüge.

41) Noch offener und unmittelbarer ſpricht auch Hilarius ſeinen Doketismus in Beziehung auf den Zuſtand der Erhöhung Chriſti aus IX, 38.: *Carnis assumtionem ea, cum qua sibi naturalis unitas erat, patris natura non senserat, et novitas temporalis* (die in der Zeit erfolgte Menſchwerdung), *licet maneret in virtute naturae, amiserat tamen, cum forma Dei, naturae Dei, secundum assumtum hominem, unitatem. Sed summa dispensationis haec erat, ut totus nunc filius, homo scilicet et Deus, per indulgentiam paternae voluntatis, unitati paternae naturae inesset, et qui manebat in virtute naturae, maneret quoque in genere naturae. Id enim homini acquirebatur, ut Deus esset. Sed manere in Dei unitate assumtus homo nullo modo poterat, nisi per unitatem Dei in unitatem Dei naturalis evaderet, ut per hoc, quod in natura Dei erat Deus verbum, verbum quoque, caro factum, rursum in natura Dei inesset, atque ita homo Jesus Christus maneret in gloria Dei patris, si in verbi gloriam caro esset unita, rediretque tunc in naturae paternae etiam secundum hominem unitatem verbum caro factum, cum gloriam verbi caro assumta tenuisset. Reddenda igitur*

daß er als Menſch eine aus Seele und Leib beſtehende
nſchliche Natur hat, iſt zwar die durch das chriſtliche Be-
ſtſeyn geſezte Thatſache, ſobald es aber darauf ankommt,
s Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Per-
t Chriſti, als des Gottmenſchen, auf ſeinen beſtimmten Be-
ff zu bringen und von der abſoluten Idee Gottes aus zu
greifen, wird das Menſchliche zu einem verſchwindenden
oment des Göttlichen. Der Unterſchied von ſich ſelbſt, in
lchen Gott aus ſich ſelbſt heraustreten muß, um Menſch
werden, iſt ein blos ſcheinbarer; ehe er noch zu ſeinem
chte kommt, und in der realen Objectivität des concreten
nſchlichen Daſeyns ſich verwirklicht, wird das von Gott
erſchiedene Menſchliche in die abſolute, in der ewigen
entität mit ſich ſelbſt bleibende, Einheit des göttlichen
eſens wieder zurückgenommen, und es bleibt als bloße
hauptung ſtehen, daß Chriſtus ſowohl Menſch als Gott
Gott iſt auf dem Standpunct dieſer ſpeculativen Be-
chtung noch nicht wahrhaft Menſch geworden, ſolange das
menſchliche Daſeyn zwar als eine nothwendige Form der
ſtenz Gottes anerkannt iſt, die menſchliche Natur ſelbſt
r, in welcher Gott als Menſch exiſtiren ſoll, eine bloße

apud se ipsum Patri erat unitas sua, ut naturae suae nativitas in se rursum glorificandi resideret, quia dispensationis novitas offensionem unitatis intulerat, et unitas, ut perfecta antea fuerat, nulla esse nunc poterat, nisi glorificata apud se fuisset carnis assumtio. Davon ſpricht Hilarius im Folgenden noch weiter, ſein Hauptſaz iſt c 41.: *et cum post nativitatem hominis glorificatus in homine in naturae suae rursum gloriam claresceit, in se eum Deus clarificat, eum in naturae paternae gloriam, ab ea per dispensationem evacuatus, assimilitur.* Dieſe zulezt erfolgende, das Menſchliche vollends aufhebende, Glorification iſt nur der volle Ausdruck für den ſchon von Anfang an geſezten Doketismus.

Abſtraction iſt, gleichſam eine noch leere Form, die ſich mit ihrem concreten Inhalt, einer wirklichen Menſchheit, erſt noch erfüllen muß. Wenn auch das Problem des Unterſchieds und der Einheit mit dem beſtimmten Bewußtſeyn ſeines Inhalts aufgefaßt iſt, ſo iſt doch die Vermittlung der Einheit durch die wahre Realität des Unterſchieds noch auf keine Weiſe gelungen, die Einheit iſt das ſchlechthin Ueberwiegende, darum iſt ſie auch eine blos abſtracte, unvermittelte Einheit, die den Unterſchied noch nicht in ſich zu ertragen und zu überwinden im Stande iſt [42]).

---

42) Hilarius drückt ſich in Beziehung auf das Obige X, 52. ſo aus: *Totum et* (dem apoſtoliſchen Glauben der Kirche) *Deus verbum est, totum et homo Christus est, retinens hoc in sacramento confessionis suae unum; nec Christum aliud credere, quam Jesum, nec Jesum aliud praedicare, quam Christum.* Er will ohne Zweifel ſagen, Chriſtus könne als Gott wie als Menſch nur als Totalität betrachtet werden, als Gott habe er ſeine Totalität darin, daß er Menſch ſey, als Menſch darin, daß er Gott ſey. Einſeitig iſt aber auch hier, daß er das einemal *Deus verbum*, das anderemal *homo Christus* ſagt. Noch mehr iſt dieß der Fall, wenn er unmittelbar vorher von dem Glauben der Kirche ſagt, daß er nicht *tripartita Christum fide scindit, cujus desuper textis vestis inscissa est, ut Jesum Christum et in verbum et in animam et in corpus incidat, neque rursum Deum verbum et in animam et in corpus absumat.* Chriſtus ſoll alſo weder in jene drei Theile getrennt werden, noch ſoll das Göttliche in ihm vor der Realität der Seele und des Leibs verſchwinden. Aber der dritte noch übrige Fall, daß die Realität der Seele und des Leibs vor dem Göttlichen verſchwindet, iſt eine gleich große Einſeitigkeit. — Zu bemerken iſt hier übrigens noch, wie tief Hilarius von dem Bewußtſeyn der ganzen Schwierigkeit der Aufgabe durchdrungen iſt. *Non ignoro*, ſagt er unmittelbar darauf c. 53., *in quantum humanae intelligentiae infirmitatem magnificentia*

Viertes Kapitel.

Der Gegenſaz der alexandriniſchen und antiochenischen Theologie. Theodorus von Mopſueſtia, Diodorus von Tarſus.

Die immer wieder in höherem oder geringerem Grade in Doketismus übergehende Chriſtologie der Kirchenlehrer, von welchen hier die Rede war, hat ihren lezten Grund in einem Standpunct, auf welchem die ganze Betrachtung von der abſoluten Idee Gottes ausgeht. Dieſe Idee hat durch den nicäniſch-athanaſianiſchen Lehrbegriff ihren beſtimmten concreten Inhalt erhalten. Sie hat ſich in Vater, Sohn und Geiſt, als den drei concreten Formen, in welchen das Eine göttliche Weſen auf perſönliche Weiſe ſubſiſtirt, ſo realiſirt, daß jede dieſer Formen die abſolute Totalität des göttlichen Weſens in ſich darſtellt, in jeder das Allgemeine von dem Beſondern ſowohl unterſchieden als mit ihm identiſch iſt. Je vollſtändiger aber die abſolute Idee Gottes in den Perſonen des orthodoxen Trinitätsverhältniſſes ihre reale Objectivität hat, deſto mehr iſt nun auch die Homouſie dieſer drei Perſonen eine rein in ſich abgeſchloſſene Sphäre, zu welcher, da kein neues Moment in ſie aufgenommen werden kann, auch der Menſch nur in einem negativen Verhältniß ſteht. Ein reales Verhältniß, das eine weſentlich immanente Einheit des Göttlichen und Menſchlichen begründet, iſt, ſolange jene Homouſie in ihrer abſoluten Einheit feſtſteht, nicht möglich, das Menſchliche wird, wie ſich immer wieder gezeigt hat, zu einem verſchwindenden Accidens des Göttlichen, einer unſelbſtſtändigen, aller Realität ermangelnden, Form, zu einem doketiſchen Schein. Kommt es dagegen neben dem Göttlichen

---

mysterii coelestis impediat, ut haec non facile aut vertis enuntiare, aut dijudicare sensu aut etiam complecti mente possimus.

zu ſeinem Recht, zu ſeiner eigenen feſten Realität, ſo geſchieht dieß, wie wir geſehen haben, nur ſo, daß an die Stelle der trinitariſchen Homouſie, deren inneres Verhältniß nun wenigſtens bedeutungslos wird, das Verhältniß des Geiſtes zum Fleiſch, des Unendlichen zum Endlichen, der Idee zur Wirklichkeit tritt. Aus dieſem Geſichtspunct wird daher, um die Realität des Menſchlichen zu begründen, ſein Verhältniß zum Göttlichen aufgefaßt. Iſt es nicht dieſes immanente Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen, worauf man zurückgeht, ſo ſtund wenigſtens nach dem bisherigen Entwicklungsgange des Dogma die Realität des Menſchlichen immer da am feſteſten, wo man die Gottheit ſchlechthin als einfache Einheit ſich dachte. Iſt Gott nur die ſich ſelbſt gleiche Einheit, ſo hat er auch keinen Sohn im abſoluten Sinne. Soll nun aber gleichwohl der Idee des Sohns ihre abſolute Realität bleiben, ſo muß an die Stelle des an ſich ſeyenden Sohns der auf dem Wege des ſittlichen Strebens erſt werdende Sohn treten, und dieſes Werden ſelbſt kann nur die gegebene objective Realität des menſchlichen Daſeyns zu ſeiner Grundlage und nothwendigen Vorausſezung haben. Das Menſchliche iſt, was die Perſon des Sohnes betrifft, das Subſtanzielle ſeines Weſens, und das Göttliche eigentlich nur ein Accidens des Menſchlichen. Dieſe Vorſtellung vom Sohn fiel nun freilich von ſelbſt hinweg, ſobald die nicäniſche Lehre von der Homouſie zum ſtehenden Dogma der Kirche geworden war, bleiben aber konnte gleichwohl das zuvor ſchon und unabhängig von jener Lehre vorhandene Intereſſe, das Menſchliche der Perſon des Erlöſers in ſeiner vollen Realität feſtzuhalten, und die Folge davon war nun nur, daß zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen, indem auf beiden Seiten eine gleich feſte objective Realität und in ſich abgeſchloſſene Einheit war, kein inneres, immanentes, ſondern ein bloßes äuſſerliches Verhältniß entſtehen konnte. Es iſt dieß der Standpunct der antiocheniſchen Theologie, wie ſie

nunmehr in ihrem Gegensaz zur alexandrinischen zu ihrer vollen historischen Bedeutung gelangte. Wir sehen hier zwei wesentlich divergirende Richtungen vor uns, die sich schon seit längerer Zeit in ihrem eigentlichen Character auszubilden begannen, und sobald sie ihre bestimmte Gestalt gewonnen hatten, sehr natürlich auch in einen äussern Conflict mit einander kommen mußten. Die alexandrinische Theologie, wie sie uns schon bei Clemens und Origenes (bei dem Leztern wenigstens nach der einen Seite seines Systems) erscheint, bewegt sich beinahe ausschließlich in der Sphäre der eigentlichen Theologie, ihre ganze, nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten gerichtete Betrachtungsweise hat zu ihrem unmittelbarsten Object die Idee Gottes als des Absoluten, und ihr ganzes Streben geht dahin, diese Idee auf ihren adäquaten Begriff und Ausdruck zu bringen. Das nicänische Dogma in seiner Vollendung, sofern es seinem wesentlichen Inhalt nach nichts anders ist, als die sich in sich selbst objectivirende Idee des Absoluten, ist das eigenthümlichste Erzeugniß dieser Theologie. Gott ist die in Vater, Sohn und Geist aus ihrem ewigen Ansichseyn zwar heraustretende, sich selbst bestimmende und sich in sich selbst unterscheidende, durch diesen Unterschied mit einem concreten Inhalt sich erfüllende, aber zugleich auch sich streng in sich selbst abschließende absolute Einheit. Alles, was auffer dieser Einheit ist, ist in seiner Trennung von dem Absoluten nur das Unwahre und Nichtige, der bloße Reflex des Absoluten im Endlichen. Daher konnte von diesem Standpuncte aus die an die Theologie im engern Sinne, oder die Trinitätslehre, zunächst sich anschließende Christologie sich nur so gestalten, wie wir es schon bei Athanasius selbst und den Vertheidigern seines Lehrbegriffs, insbesondere den cappadocischen Kirchenlehrern, finden. Es ist dieß die dem Platonismus noch am meisten zugewandte Seite des christlichen Dogma, auf welcher die der alterthümlichen Anschauungs-

weiſe überhaupt anhängende Scheu, auf den feſten Boden der concreten Wirklichkeit herabzuſteigen, noch vorherrſcht. Die Idee iſt das ſchlechthin Ueberwiegende, ſie will ſich nur in ſich ſelbſt verwirklichen, nur in der Identität mit ſich ſelbſt bleiben, daher iſt alles, was der Idee gegenüberſteht und mit ihr in Berührung kommt, nur eine Schranke und Verdunklung der Idee, und hat nur inſofern Realität, ſofern die Idee es in ſich aufnimmt und verklärt, ebendadurch aber auch in die Nichtigkeit ſeines Scheines auflöst. Alle Realität liegt nur in dem abſoluten Inhalt der Idee. Dieß iſt die der alexandriniſchen Theologie zu Grunde liegende Anſicht, die immer wieder hervortritt, ſobald es ſich, wie insbeſondere bei der Lehre von der Perſon Chriſti, um die nähere Beſtimmung des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen handelt. Die Richtung der antiocheniſchen Theologie dagegen iſt die gerade entgegengeſezte. Der Schwerpunct ihres dogmatiſchen Bewußtſeyns fällt, wie ſich uns ſogleich zeigt, wenn wir ſie in ihrer Auffaſſung wichtigerer Dogmen mit der alexandriniſchen vergleichen, auf eine ganz andere Seite, nicht auf die Seite des Göttlichen, ſondern des Menſchlichen. Ihr überwiegendes Intereſſe geht dahin, vor allem das dem unmittelbaren Bewußtſeyn Gegebene, das Concrete, Wirkliche, ſomit auch das Menſchliche in ſeiner objectiven Realität feſtzuhalten, um erſt vom feſten Boden der Wirklichkeit aus ſich über die transcendenten Regionen des Ueberſinnlichen zu orientiren. Speculationen über die Lehre von Gott und die Dreieinigkeit ſeines Weſens ſind ihr beinahe ganz fremd geblieben, und was die Lehre von der Perſon Chriſti betrifft, ſo war ihr das Gewiße vor allem nur dieß, daß Chriſtus Menſch iſt, und erſt von dieſer Vorausſezung aus ſchien ihr die weitere Frage in Betracht kommen zu können, wiefern er auch Gott iſt. Mit dieſem eigenthümlichen Character tritt die antiocheniſche Theologie ſchon in Paulus von Samoſata auf. So groß auch der Anſtoß war, welchen er durch ſeine

Lehre von Christus erregte, so war doch, was sie Häretisches hatte, eigentlich nur das Zufällige an ihr, und jene Theologie konnte ihren schon hier sich aussprechenden Character auch in der Folge nicht so verläugnen, daß nicht der Christus von unten her, der dem Paulus zu einem so großen Vorwurf gemacht wird, nur auf andere Weise der wesentliche Inhalt ihrer Lehre geblieben wäre. In welchem engen Zusammenhang der Arianismus mit der antiochenischen Theologie steht, sowohl seiner ganzen Tendenz nach, als auch historisch, durch die Vermittlung des Presbyter Lucian, welcher, so wenig wir ihn auch näher kennen, gleichwohl für die weitere Ausbildung des eigenthümlichen Characters der antiochenischen Theologie große Wichtigkeit gehabt haben muß, ist schon früher angedeutet worden. Die Trennung Gottes von der Welt, die das Wesen des Arianismus ist, oder der strenge Gegensaz des Geschaffenen und Ungeschaffenen, des Endlichen und Unendlichen, zielt ganz darauf hin, dem Endlichen um so mehr die Sphäre zu sichern, in welcher es als eine für sich bestehende Ordnung der Dinge in seiner eigenen Realität sich geltend machen kann. Je entschiedener die Verschiedenheit der beiden Sphären, der des Endlichen und der des Unendlichen, wie vom Arianismus geschah, hervorgehoben wurde, desto gewisser mußte die Unterscheidung zulezt dahin führen, das Absolute nach seiner doppelten Seite, der objectiven und subjectiven, von sich selbst zu unterscheiden, und es ist daher auch leicht zu sehen, wie schon in der antiochenischen Theologie das Subject in seiner absoluten Bedeutung in der Sphäre des Endlichen zu seinem Rechte zu kommen anfängt. Da das Eigenthümliche der antiochenischen Theologie in ihren ersten bemerkenswerthen Repräsentanten, Paulus von Samosata und Arius, noch zu sehr mit häretischen Elementen vermischt war, die erst ausgeschieden werden mußten, so tritt sie in ihrem reinen Character erst hervor, nachdem man über jenes Häretische hin-

weggekommen war. Es geſchah dieß in den berühmten, der antiocheniſchen Kirche und Schule angehörenden Lehrern, Diodorus von Tarſus und Theodorus von Mopſueſtia, welche in der Mitte ſtehend zwiſchen Paulus und Arius auf der einen und Neſtorius auf der andern Seite, ſolange ſie lebten, wegen ihrer Rechtgläubigkeit nicht angefochten werden konnten, und als die eigentlichen Begründer der antiocheniſchen Theologie anzuſehen ſind. Was dieſe Kirchenlehrer beſonders von den Alexandrinern unterſcheidet, iſt die klare nüchterne Beſonnenheit, mit welcher ſie überall darauf bedacht ſind, das Göttliche und Menſchliche in ſeinem gegenſeitigen Unterſchied auseinanderzuhalten, alles myſtiſch Ueberſchwängliche von dem Gebiete der Theologie fernzuhalten, und dagegen daſſelbe um ſo mehr durch die Begriffe des reflectirenden Verſtandes zu beſtimmen und zu umgrenzen. Dieſe Richtung der antiocheniſchen Kirchenlehrer ſpricht ſich vor allem in der Oppoſition aus, in welche ſie ſich zu der ſeit alter Zeit in der alexandriniſchen Schule vorherrſchenden myſtiſch-allegoriſchen Interpretation der heiligen Schrift ſetzten. Während die allegoriſche Interpretationsweiſe den Buchſtaben der Schrift als die mehr oder minder durchſichtige Hülle eines unter ihm verborgenen geheimnißvollen Sinnes betrachtete, und die Idee, die der göttliche Inhalt der Schrift ſeyn ſollte, nicht auf dem Wege der Schrifterklärung, als das in der Schrift objectiv Gegebene, gewann, ſondern zur Schrift ſchon mitbrachte und auf eine ſo willkürliche Weiſe durch ſie vermittelte, daß die eigentliche Quelle derſelben nicht ſowohl die Schrift, als vielmehr die über ihr ſtehende theologiſche Speculation war, ſtellten dagegen die Antiochener zuerſt den Grundſaz der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation in ſeiner ganzen Bedeutung für die Theologie auf. Der natürliche buchſtäbliche Sinn der heiligen Schrift ſollte vor allem ausgemittelt werden, um in ihm eine gegebene feſte Grundlage zur klaren und richtigen Beſtimmung des

christlichen Dogma zu haben [1]). Hiemit war schon für die Theologie überhaupt der Grundsaz ausgesprochen, sich an das in der Wirklichkeit Gegebene, Objective zu halten. Eine solche Richtung mußte daher, gegenüber dem absoluten Uebergewicht, das in der alexandrinischen Theologie das Göttliche über das Menschliche hatte, von selbst geneigt seyn, auch dem Menschlichen neben dem Göttlichen sein volles Recht einzuräumen.

Mit dieser Tendenz erscheint uns die antiochenische Theologie ganz besonders bei Theodorus von Mopsuestia. Schon dieß bezeichnet seinen Standpunct, daß er den Apollinaris in einer eigenen Schrift bekämpfte, noch mehr aber, daß er in seiner Widerlegung der apollinaristischen Lehre immer wieder auf das Hauptargument zurückkam, wenn man in Christus keine menschliche Seele voraussezen dürfe, so könne er überhaupt nicht als ein freies sittliches Subject angesehen werden [2]). Daß Christus eine selbstständige menschliche Seele gehabt habe, war der Hauptpunct, von welchem Theodorus in seiner Lehre von Christus ausging. Wenn die Gottheit, argumentirte er gegen die Apollinaristen, in dem von ihm angenommenen Menschen die Stelle der vernünftigen Seele vertrat, wie konnte er in seinem Leiden in Furcht gerathen? Wozu bedurfte er, als die Noth ihn drängte, eines inbrünstigen Gebets, das er mit lauter Stimme und unter vielen Thränen zu Gott empor sandte? Wie wurde er von so großer Furcht ergriffen, daß er in der

1) Vgl. F. Münter, über die antiochenische Schule, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengesch. B. I. St. 1. Engelhardt, Dogmengesch. Th. I. S. 175. f. O. F. Fritzsche, De Theodori Mopsvesteni vita et scriptis. Halle 1836. S. 23. f.

2) Wir kennen diese, aus mehreren Büchern bestehende, Schrift Theodors gegen Apollinaris aus Excerpten, welche die, Theodor verdammende, Synode in Constantinopel im J. 550. aus mehreren Schriften Theodors zur Motivirung ihres Urtheils gegeben hat. Mansi Coll. concil. T. IX. S. 203.

Größe ſeiner Angſt Ströme von Schweiß vergoß? Wozu hatte er die Herabkunft eines Engels nöthig, um ihn zu tröſten, wieder aufzurichten und für ſein Leiden zu ſtärken[3]? Alle dieſe phyſiſchen Zuſtände, will Theodorus hiemit ſagen, wären durchaus unerklärlich, wenn Chriſtus nicht auch eine wirkliche menſchliche Seele gehabt hätte. Daſſelbe ſchien ihm aus dem Antheil geſchloſſen werden zu müſſen, welchen der heilige Geiſt an allem, was Chriſtus that und wirkte, der Schrift zufolge hatte. Eine ſolche Mitwirkung des Geiſtes wäre höchſt überflüſſig geweſen, wenn die Gottheit ſelbſt ſtatt der vernünftigen Seele in ihm geweſen wäre [4]. Die Gottheit ſelbſt kann doch nichts vom heiligen Geiſt empfangen[5]. Chriſtus kann daher nur als wahrer wirklicher Menſch gedacht werden. Die Gottheit war zwar allerdings mit dem durch den heiligen Geiſt im Leibe der Jungfrau gebildeten Menſchen Jeſus von Anfang an verbunden, aber dieſe Verbindung war anfangs noch eine ſo freie, daß die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in ihm erſt durch den heiligen Geiſt, unter deſſen fortgehender Einwirkung die ſittliche

3) Manſi a. a. O. Collat. IV. c. IV. S. 204.

4) Manſi a. a. O. c. VII. S. 206.: *Si pro sensu* (ſtatt des vis) *domino Christo, qui est secundum carnem, deitas facta esset, sicut dicunt, quid sancti spiritus cooperatione ad haec Christus indigebat? — Sufficiebat ad omnia ejus (deitatis) virtus, necesse erat, inde omnia fieri, ut superflua esset spiritus sancti habitatio. Sed nunc unctum esse dicit ipsum spiritu et habitasse in eo spiritum, et ad omnia adjuvisse proposita, et doctrinam inde ipsum accepisse et virtutem, et inde impetrasse justificationem, et inde immaculatum factum esse.* Vgl. c. XII. S. 208.

5) Manſi a. a. O. c. XXXII.: *Qui de spiritu sancto unctus est, omnimodo aliquid assumsit. Quis autem furens dicat, de spiritu aliquid assumsisse divinam naturam!*

atur des Menſchen Jeſus ſich allmählig entwickelte, ver-
ttelt wurde 6). Dieſer freie, obwohl durch die göttliche
raft unterſtützte und geleitete, ſittliche Entwicklungsgang iſt
r Hauptgeſichtspunct, aus welchem Theodorus das Leben
eſu betrachtet. Er hob mit beſonderem Nachdruck hervor,
ß Jeſus, wie die evangeliſche Geſchichte ſelbſt von ihm be-
ugt, wie an Alter, ſo auch an Weisheit und Gnade bei
ott und den Menſchen zunahm. An Alter nahm er zu
t dem Fortſchritt der Zeit, an Weisheit, ſofern er mit dem
rtſchritt der Zeit auch einen höhern Grad von Einſicht ge-

6) Manſi a. a. O. c. II, S. 204.: *Mox in ipso plasmato Deus verbum factus est. — Nec resurgenti ex mortuis solum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato, et evangelicam post baptisma conversationem peragenti, nec non etiam ante baptisma legalem adimplenti constitutionem, et praesentato secundum legem et circumciso et partu pannis obvoluto. Erat forte autem in ipso et nascente, et cum in materno utero esset, a prima statim plasmatione: dispensationi enim, quae circa eum erat, ordinem imponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens.* Vgl. c. III. — *Istorum autem omnium finem apud se habebat Deus verbum, cum in eo erat et omnia per ordinem complebat, quem ordinem ipse arbitrabatur bene habere, praefinitione quidem et voluntate, quam antea statuit pro his, quae eventura erant, et bona voluntate, quam circa eum habebat, ab initio similiter inerat et, per ordinem autem sibi placitum ad perfectionem ducebat ipsum.* Dabei ſezt aber Theodorus voraus, daß alles dieß durch die Vermittlung des heiligen Geiſtes geſchah. Vgl. z. B. c. XXIX. S. 218.: *Unctionem (spiritus sancti) meritus et immaculatus effectus est per omnia, et ad divinam naturam meruit conjunctionem. Neque enim conjunctionem suscepisset illam, nisi prius immaculatus factus fuisset, ut sic deceret illius unitatem.* Vgl. XLII.

wann, an Gnade, ſofern auch ſeine ſittliche Kraft in dem angemeſſenen Verhältniß zu ſeiner Einſicht ſtund, und ihm dadurch die Gnade Gottes in immer höherem Maaße zu Theil wurde. In allem dieſem nahm er zu bei Gott und bei den Menſchen, die Menſchen ſahen ſeine Fortſchritte, Gott ſah ſie nicht nur, ſondern billigte ſie auch durch ſein Zeugniß, und wirkte mit bei allem, was geſchah [7]). Da keine Entwicklung und Uebung ohne Kampf möglich iſt, ſo nahm Theodorus an, daß auch Chriſtus von einem ſolchen Kampfe mit ſich ſelbſt nicht frei war, und erſt auf dieſem Wege zu höherer ſittlicher Vollkommenheit gelangen konnte. Er hatte, wenn auch weniger mit den Begierden des Fleiſches, doch in jedem Fall mit den Affectionen der Seele zu kämpfen, und dieſer Kampf war beſonders wichtig, weil er größere Kraft erforderte, und weil die Seele es war, die der Heilung bedurfte. Die Vorausſezung eines ſolchen Kampfes, wie er ſich insbeſondere in dem Seelenleiden Jeſu im Garten Gethſemane in ſeiner ganzen Größe zeigt [8]), begründete Theodorus noch beſonders durch das Moment, daß ohne ſie das Leben Chriſti ſeine wahre ſittliche Bedeutung verlieren würde. Die Kämpfe, die Chriſtus nach der evangeliſchen

7) Vgl. die Excerpte aus Theodors Schrift contra incarnationem bei Leontius contra Nestor. et Eutych. in J. Basnage's Thes. monum. eccl. Vol. I. S. 585. im griechiſchen Urtext in A. Mai's Script. vet. nova coll. e vatic. codd. ed. T. VI. S. 300. f. Contra incarnationem nannten die Gegner das ausführliche Werk, das Theodor in 15 Büchern de incarnatione ſchrieb. Vgl. Fritzſche a. a. O. S. 88. f. Bedeutende Fragmente, und zwar gerade ſolche Stellen, wegen welcher die Rechtgläubigkeit Theodors am meiſten angefochten werden konnte, haben Marius Mercator und Leontius erhalten.

8) Bei Leontius a. a. O. (Mai S. 306.) ſagt Theodor in Beziehung darauf: οὐκοῦν τὸν μὲν ἀγῶνα, καὶ τὸν πόνον, ἃ τὸν ψυχὸν ὑπομεμενηκότα τὸν Χριστὸν ἐκ τῶν εἰρημένων μανθάνομεν.

eschichte zu bestehen hatte, würden keinen Gewinn für uns hen, wenn die Gottheit selbst, nicht eine wirkliche mensch- he Seele das Subject derselben, gewesen wäre, sie wären bloßes Schauspiel gewesen. Läßt sich nun dieß nicht ken, so kann Christus nur dadurch, daß er alle sündlichen egungen, von welchen demnach auch er an sich nicht frei r, wenn sie auch gleich in ihm zu keiner wirklichen Macht langten, in sich bekämpfte und ertödtete, seine Unsündlich- t erstrebt haben [9]). Möglich war aber dieß nur durch die terstüzung und Mitwirkung des Geistes, die ihm auf eine

9) Manst a. a. O. c. XXVII. S. 214.: *Plus inquietabatur dominus et certamen habebat ad animae passiones, quam corporis, et meliore animo libidines vincebat, meditante deitate ad perfectionem. Unde et dominus ad haec maxime instituens videtur certamen. Cupiditate enim pecuniarum non deceptus, et gloriae desiderio non tentus carni quidem praebuit nihil (nec enim illius erat talibus vinci), animam autem si non recepisset, sed deitas est, quae ea vicerat, nullatenus eorum, quae facta sunt, ad nos respicit lucrum (quae enim ad conversationis perfectionem similitudo deitatis et animae humanae?) Et videntur domini certamina non ad nos respiciens habere lucrum, sed ostentationis cujusdam gratia fuisse. Quodsi hoc dicere non est possibile (certum enim est, quod illa propter nos facta sunt), et majus certamen instituit ad animae passiones, minus autem ad carnis, quanto et amplius et magis inquietare illas contingebat et magis illa, quae et ampliori indigebat medicinae, videlicet quod et carnem et animam assumens per utraque pro utrisque certabat, mortificans quidem in carne peccatum, et mansuetans ejus libidines etc.* — Auch in intellectueller Hinsicht nahm Theodor denselben allmäligen Fortschritt an, und er hatte kein Bedenken, von Christus zu sagen, περὶ σαρκὸς ἀγνοοῦντα εὐρίσκομεν, wie er in derselben Beziehung ihm Hunger, Durst und Furcht zuschrieb. Bei Mai a. a. O. S. 305.

ihn vor allen andern Menschen auszeichnende Weise zu Theil wurde. Den Vorsaz der Tugend zwar hatte er aus sich selbst, und wie es sonst so manche gibt, die eine ungewöhnliche, in keinem Verhältniß zu ihrem natürlichen Alter stehende, Einsicht haben, so fand dieß in noch höherem Grade bei ihm statt [10]), den Vorzug einer unsündlichen Vollkommenheit aber konnte er nur durch die ihn stets begleitende Mitwirkung des Geistes erhalten [11]). Indem aber so zu seiner natürlichen Anlage zum Guten noch die ihn überall unterstützende und stärkende höhere Kraft hinzukam, wurde er in der Liebe zu Gott so befestigt, daß er ohne alle Wandelbarkeit des Willens im Guten beharrte, und mit der größten Leichtigkeit die höchste Stufe der Vollendung erreichte, auf welcher er in vollkommener Einheit mit dem göttlichen Logos das reine Organ der in ihm wirkenden Gottheit war [12]). Wie

---

10) Ἔχοντος αὐτῦ πλέον καὶ ἐξαίρετον παρὰ τὺς λοιπὺς ἀνθρώπυς. bei Mai a. a. O. S. 304. Theodor bezog darauf die Stelle bei Esaias 7, 16.

11) Mansi a. a. O. c. VI. S. 205. *Quod enim dictum est: ducebatur a Spiritu* (Matth. 4, 1.) *aperte hoc significat, quod ab eo regebatur, ab eo ad virtutem propositorum confortabatur, ab eo ad haec, quae oportebat, ducebatur, ab eo, quod docebat, docebatur, ab eo cogitationibus corroborabatur, ut ad tantum certamen sufficeret* (wie Paulus sage Röm. 8, 14.).

12) Fragm. II. bei A. Mai a. a. O. S. 303.: Εἶχεν τε καὶ ῥοπὴν ὐ τὴν τυχῦσαν πρὸς τὰ κρείττω τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει. ἧς καὶ ἠξίωτο κατὰ πρόγνωσιν τῦ θεῦ λόγυ, ἄνωθεν αὐτὸν ἑνώσαντος ἑαυτῷ· οὕτω δὴ τύτων ἁπάντων ἕνεκεν εὐθὺς μετὰ τῆς διακρίσεως ἔσχε μὲν πολλὴν πρὸς τὸ κακὸν τὴν ἀπέχθειαν, ἀσχέτῳ δε ςοργῇ πρὸς τὸ καλὸν ἑαυτὸν συνάψας, ἀνάλογόν τε τῇ οἰκεία προθέσει καὶ τὴν τῦ θεῦ λόγυ συνέργειαν δεχόμενος, ἄτρεπτος λοιπὸν τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς διετηρεῖτο· τῦτο μὲν αὐτὸς ὕτως ἔχων γνώμης, τῦτο δὲ τῆς προθέσεως ὕτω διατηρυμένης αὐτῷ τῇ τῦ

nun dieſe abſolute Vollendung nur durch allmälige Uebung
d Entwicklung ſeiner ſittlichen Kraft erlangen konnte, ſo
trachtete Theodorus auch das Verhältniß, in welchem der
ttliche Logos zu dem Menſchen Jeſus ſtund, aus dem Ge-
htspunct einer fortſchreitenden Entwicklung, und die gott-
enſchliche Einheit des Erlöſers war nach ſeiner Anſicht, wie
ne ſittliche Vollkommenheit, eine erſt werdende. Wenn er
ch von der Vereinigung des Logos mit dem von ihm an-
nommenen Menſchen als einer ſchon mit dem Moment der
mpfängniß und Geburt geſchehenen Thatſache ſprach, ſo
nd doch die wahre Einheit erſt nach der Auferſtehung und
höhung ſtatt. Die Auferſtehung macht daher Epoche und
eilt das Leben Chriſti auch in Hinſicht ſeines Verhältniſſes
dem mit ihm vereinigten Menſchen Jeſus in zwei weſent-
h verſchiedene Theile [13]), weßwegen wir, um die Lehre

λόγε συνεργεία· καὶ μετήει μὲν σὺν εὐμαρείᾳ πλείῃ ἐπ' ἀκριβεσά-
την ἀρετήν, εἴτε τὸν νόμον φυλάττων πρὸ τῦ βαπτίσματος, εἴτε
τὴν ἐν τῇ χάριτι μετὼν πολιτείαν μετὰ τὸ βάπτισμα, ἧς δὴ καὶ
ἡμῖν τὸν τύπον παρείχετο, ὁδός τις ἡμῖν ἐπὶ τῦτο καθιζάμενος·
ἅπω δὲ λοιπὸν μετὰ τὴν ἀνάςασιν καὶ τὴν εἰς ἁρανὲς ἀνάλημψιν
ἐπιδείξας ἑαυτὸν, καὶ ἐκ τῆς οἰκείας γνώμης τῆς ἑνώσεως ἄξιον,
προσειληφὼς δὲ ταύτην καὶ πρὸ τύτε ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῇ τῦ
δεσπότε εὐδοκίᾳ, ἀκριβῆ λοιπὸν καὶ τῆς ἑνώσεως παρέχετο τὴν
ἀπόδειξιν, ὐδεμίαν ἔχων κεχωρισμένην καὶ ἀποτετμημένην ἐνέρ-
γειαν τῦ θεῦ λόγε, ἔχων δὲ ἅπαντα ἐν ἑαυτῷ διαπραττόμενον
τὸν θεὸν λόγον διὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸν ἕνωσιν.

3) Vgl. die zuvor angeführte Stelle und was Theodorus in einem andern Fragment aus derſelben Schrift de incarnat. bei Mai a. a. O. S. 302. ſagt: ἅτω καὶ ὁ κύριος, εἰ καὶ μετὰ ταῦτα παντελῶς ἔσχεν ἐν αὐτῷ καθόλε τὸν θεὸν ἐνέργητα λόγον, ἀχώριζον ἔχων πρὸς αὐτὸν πᾶσαν ἐνέργειαν, ἀλλ' ὖν γε καὶ πρὸ τύτε πλεῖζον ὅσον εἶχεν ἐπιτελῆντα ἐν αὐτῷ τὰ πλεῖτα τῶν δεόντων, συγχωρήμενος μὲν τέως πρὸ τῦ σωτῆ διὰ τὴν χρείαν οἰκεία προ-θέσει τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἀρετὴν πληρῶν, παρορμώμενος δὲ ὑπ' αὐτῦ

Theodors von der Perſon Chriſti genauer kennen zu lernen, die beiden Perioden ſeines Lebens von einander unterſcheiden müſſen.

Wie dachte er ſich demnach, müſſen wir zunächſt fragen, das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon des Erlöſers in der Periode von der Menſchwerdung bis zur Auferſtehung? Es findet ſich hierüber eine ſehr methodiſche Unterſuchung in den noch vorhandenen Fragmenten der auf dieſe Frage ſich beziehenden Schrift Theodors über die Fleiſchwerdung [14]). Die Einwohnung Gottes im Menſchen, ſagt Theodorus, haben ſich die Einen dem Weſen, die Andern der Wirkſamkeit [15]) nach gedacht, es frage ſich daher, ob an dieſen beiden Vorſtellungen etwas wahres ſey. Klar ſey, daß Gott, da ſeine Einwohnung Einzelnen als ein ſie beſonders auszeichnender Vorzug verheiſſen werde, nicht in allen wohne, nicht nur nicht in allem Seyenden überhaupt, ſondern nicht einmal in allen Menſchen, deßwegen müſſe es eine beſondere Art der Einwohnung geben, vermöge welcher Gott in denjenigen gegenwärtig iſt, von welchen geſagt wird, daß er in ihnen wohne. Eine ſubſtanzielle Einwohnung aber ſey eine Gottes ganz unwürdige Vorſtellung, ſonſt müßte ja ſeine Subſtanz in diejenige, in welchen er wohnen ſoll, eingeſchloſſen ſeyn, und die unendliche, allgegenwärtige, durch keinen Ort begrenzte Natur Gottes wäre, was ſich nicht denken läßt, von allem andern ausgeſchloſſen, oder wenn man eine ſubſtanzielle Gegenwart annehmen wollte, ſo müßte auch ſeine Einwohnung eine ſchlechthin allgemeine

---

πᾶν τέτοις καὶ ξωννύμενος πρὸς τὴν παντελῆ τῶν προσηκόντων ἐκπλήρωσιν. Ausdrücklich aber ſagt er dabei: ἔσχε μὲν γὰρ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ κατὰ τὴν μήτραν διαπλάσει τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν.

14) In dem Fragm. bei Mai a. a. O. S. 300.

15) Er unterſcheidet zwiſchen οὐσία und ἐνέργεια.

n, nicht blos in den Menschen, sondern auch in den ver-
nftlosen Wesen und in der unbeseelten Schöpfung. Eine
gemeine Einwohnung Gottes kann daher ebensowenig an-
tommen werden, als eine Begrenzung seiner Substanz.
s Gleiche gilt von einer Einwohnung der Wirksamkeit
h. Beschränkt man seine Wirksamkeit auf diejenigen, in
lchen er wohnt, so streitet dieß mit der Lehre von der
gemeinen Vorsehung und Weltregierung, läßt man aber
e Wirksamkeit auf alles sich erstrecken, wie nothwendig
, da ja alles sein Seyn und Bestehen und seine natürge-
he Wirksamkeit durch ihn hat, so folgt hieraus wieder,
ß er in allem wohnt. Was bleibt also übrig, wie läßt
y der Begriff einer eigenthümlichen Einwohnung Gottes
halten? Offenbar nur so, daß man sie in Folge des
ohlgefallens und Wohlwollens stattfinden läßt, mit wel-
m Gott denen, die sich ihm ergeben, nahe ist. Als der
endliche und Unbegrenzte ist er allen gegenwärtig, seinem
ohlgefallen aber nach ist er den einen ebenso fern, als den
dern nahe. Nahe ist er mit seinem Wohlwollen denen, die
ter Nähe würdig sind, fern aber den Sündern. Bestimmt
n auf diese Weise den Begriff der Einwohnung, so ergibt
y hieraus von selbst, wie die Art und Weise der Einwoh-
ng nach dem Grade des göttlichen Wohlgefallens ver-
leden ist. Er wohnt auf andere Weise in den Propheten,
n Aposteln, den Gerechten, und auf andere Weise in Chri-
s, denn niemals werden wir auf die wahnsinnige Behaup-
ng kommen, daß er in Christus als dem Sohne auf die-
be Weise wohne, wie in jenen. Den Begriff dieser spe-
llen Einwohnung Gottes in Christus bestimmt Theodorus
her so, Gott habe den von ihm angenommenen Menschen
mit sich vereinigt, daß er ihn an der ihm eigenen Ehre,
errlichkeit und Herrschaft theilnehmen ließ, und derselbe zu
ner Person mit ihm gehörte, nur sey der in der Eigen-
ümlichkeit der Natur liegende Unterschied dadurch keines-

wegs aufgehoben worden [16]). Es läßt ſich nicht wohl läugnen, daß bei dieſer Beſtimmung des Begriffs das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti von dem ſonſt irgendwie zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtattfindenden Verhältniß nur graduell verſchieden iſt, und überhaupt nur als ein moraliſch vermitteltes gedacht werden kann. Chriſtus ſteht in einem eigenthümlichen Verhältniß zu Gott, nicht weil Gott ſubſtanziell in ihm gegenwärtig iſt, oder auf eine ganz beſondere Weiſe auf ihn einwirkt, ſondern nur weil er in höherem Grade als irgend ein anderer der Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens und Wohlwollens iſt. Was ſoll man ſich alſo unter der Einheit des Menſchen Jeſus mit dem göttlichen Logos, welche gleichwohl ſchon ſeit dem erſten Momente der Menſchwerdung ſtattgefunden haben ſoll, vorſtellen? Es iſt dieß um ſo ſchwerer zu ſagen, da Theodorus die die natürliche Entwicklung Jeſu fördernde höhere Unterſtüzung und Entwicklung nicht einmal von ſeiner Einheit mit dem Logos ableitet, ſondern vielmehr nur von dem Einfluſſe des heiligen Geiſtes, unter welchem er ſtund. Auch ſo betrachtet ſteht Chriſtus in Einer Reihe mit allen übrigen Menſchen, und wenn er ſich nun auch von ihnen dadurch unterſcheidet, daß in ihm die ganze Fülle des göttlichen Geiſtes wohnte, während alle andere durch ſeine Vermittlung nur auf partielle Weiſe an ihm

16) Fragm. I. bei Mai a. a. O. S. 302.: Τί δέ ἐστιν τὸ ὡς ἐν υἱῷ; ὥςτε ἐνωκήσας ὅλον μὲν ἑαυτῷ τὸν ἀναβαινόμενον ἥνωσεν, παρεσκεύασε δὲ αὐτὸν συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς, ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν υἱὸς ὢν φύσει μετέχειν (hier muß ἠθέλησεν oder ein ähnliches Wort fehlen), ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον, κατὰ γε τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν, πάσης δὲ αὐτῷ κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς· ἕτω δὲ πάντα κατεργάζεσθαι ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ τὴν τῶ παντὸς κρίσιν τε καὶ ἐξέτασιν δι' αὐτῶ τε καὶ τῆς αὐτῶ παρουσίας ἐπιτελεῖν, τῆς διαφορᾶς ἐν τοῖς κατὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζουσα δῆλον ὅτι νοουμένης.

einnehmen [17]), so bleibt doch auch in dieser Beziehung der Unterschied Christi von allen andern Menschen ein blos gradueller, solange die Behauptung feststeht, daß Gott substantiell und dynamisch sich zu ihm auf keine andere Weise verhält, als zu allen andern. Mag er also auch, wenn die ganze Fülle des Geistes in ihm ist, auf absolute Weise seyn, da alle andere blos relativ sind, es macht doch auch dieß einen Unterschied aus, wenn Gott seinem Wesen und Wirken nach in Christus nur so ist, wie er auch in allen andern ist [18]). Aber warum soll denn, muß man wieder fragen, wenn auch die substanzielle Gegenwart Gottes in Christus nicht angenommen werden kann, nicht wenigstens die Wirksamkeit Gottes in Beziehung auf Christus als eine weit höhere und intensivere angesehen werden können, warum wird mit Verleugnung eines substanziellen und dynamischen Verhältnisses das ganze Verhältniß Gottes und Christi nur auf den Be-

---

17) Fragm. IV. bei Mai a. a. O. S. 304.: ἠξιώθη γὰρ (als ἠξιωμένος τῆς ἑνώσεως) καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνοικήσεως πρῶτος παρὰ τὰς λοιπὰς ἀνθρώπους, καὶ ἠξιώθη ταύτης οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς· ὅτος μὲν γὰρ ὅλην τὴν χάριν τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτῷ ἐδέξατο, ἑτέροις δὲ μερικὴν παρεῖχεν τοῦ παντὸς πνεύματος τὴν μετουσίαν· ὅτω δὲ καὶ ἐνεργεῖν ἐν αὐτῷ ἅπαν τὸ πνεῦμα συνέβαινεν.

18) Neander (Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche, Bd. II. S. 943.) meint freilich, es sey Theodors Absicht keineswegs gewesen, etwas ganz Gleichartiges zu sezen, sondern nur das Gleichartige in einer gewissen Beziehung hervorzuheben, sofern das Verhältniß Gottes zu dem, in einer geistigen Gemeinschaft mit ihm stehenden, vernünftigen Wesen von dem Verhältniß Gottes zu der übrigen Schöpfung unterschieden werden sollte. Er habe doch behauptet, daß neben diesem Gleichartigen noch eine große Verschiedenheit stattfinde. Allein diese noch so große Verschiedenheit ist immer nur eine graduelle, wie gerade dasjenige, was Neander weiter anführt, in seinem Zusammenhang betrachtet, deutlich beweist.

griff des göttlichen Wohlgefallens und Wohlwollens zurückgeführt? Man ſieht wohl, dieſe Unterſcheidung zwiſchen Wirkſamkeit und Wohlgefallen hat ihren richtigen Sinn nur, wenn ihr die Anſicht zu Grunde liegt, daß, da das Weſen Gottes ein ſchlechthin untheilbares, rein in ſich ſelbſt abgeſchloſſenes iſt, das ganze Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen nur auf moraliſche Weiſe, durch den Willen Gottes, vermittelt werden kann. Dieß iſt ganz die arianiſche Anſicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt, jene dualiſtiſche Trennung, bei welcher es nie zu einer wahren und weſentlichen Einheit Gottes und des Menſchen kommen kann, Gott demnach nie wahrhaft Menſch wird [19]), und es iſt daher ganz natürlich, daß ungeachtet der im Momente der Menſchwerdung geſchehenen Vereinigung des Logos mit dem von ihm angenommenen Menſchen, welche Theodorus als geſchehene Thatſache vorausſezt, ſeine ganze Theorie von der Perſon Chriſti immer nur den Unterſchied ſtatt der Einheit geltend zu machen weiß. Es gibt keine treffendere Bezeichnung des Verhältniſſes des Göttlichen und Menſchlichen, wie es nach der Theorie des Theodorus gedacht werden muß, als das von ihm ſelbſt gebrauchte Bild. Es iſt eine Zweiheit und eine Einheit, wie Mann und Frau, wenn ſie ehelich verbunden ſind, nicht mehr zwei ſind, ſondern Ein Fleiſch. Es ſind nicht mehr zwei Perſonen, ſondern es iſt

19) Fragm. IX. bei Mai a. a. O. S. 306. ſagt Theodorus: Was bei uns ein Ortsverhältniß heißt, iſt bei Gott eine Beziehung des Willens. Wie wir bei uns ſagen: ich bin an dieſem Ort geweſen, ſo ſagt man auch von Gott: er war hier. Denn was bei uns die Ortsveränderung bewirkt, das bewirkt bei Gott der Wille, da er ſeiner Natur nach überall iſt. So iſt nun auch der ἐγένετο σὰρξ nicht anders zu nehmen, als κατὰ τὸ δοκεῖν — ἃ γὰρ μετεποιήθη εἰς σῶμα (Fragm. VIII.). — Καταβέβηκε μὲν, τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει, ἔστι δὲ ἐν οὐρανῷ, τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσι παρὼν (Fragm. XI.).

r Eine Person, aber in zwei von einander unterschiedenen aturen [20]). Daß jedoch diese Naturen soviel als Personen h, gibt Theodorus selbst zu: einer vollkommenen menschen Person steht eine ebenso vollkommene göttliche Person genüber, sollen nun gleichwohl diese zwei Personen eine rsönliche Einheit seyn, so kann ihre Einheit nur als eine oralische gedacht werden, d. h. nur so, daß die göttliche erson die menschliche an aller Ehre und Vollkommenheit r göttlichen Natur theilnehmen läßt, und die menschliche it freiem Willen der göttlichen sich hingibt, und ihrer sie stimmenden Thätigkeit nichts Hemmendes entgegensezt [21]). heodorus selbst bezeichnet daher diese Einheit als eine erknüpfung, oder als eine solche Einheit, bei welcher jede r beiden verbundenen Naturen in ihrer vollen Integrität lbt [22]), worin von selbst liegt, daß, da die göttliche, der

---

0) In dem Fragment aus dem achten Buch de incarnat. bei Mai a. a. O. S. 305. — *ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τῆ θεῦ λόγυ φαμὲν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τῆ ἀνθρώπτυ φύσιν, καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως· ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν.*

1) Fragm. VII. bei Mai a. a. O. S. 305.: *ἓν εἶναι τὸ πρόσωπον ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν τῆς τε ἀνθρωπότητος τῆ θεότητι τὴν παρὰ τῆς κτίσεως τιμὴν δεχομένης, καὶ τῆς θεότητος ἐν αὐτῆ πάντα ἐπιτελούσης τὰ δέοντα.* Fragm. XIV. bei Mai S. 307. nimmt Theodorus auf den apollinaristischen Einwurf: *ὅτι εἰ δύο τέλεια φάσκομεν, πάντως δύο καὶ τὰς υἱὰς ἐρῦμεν*, Rücksicht, die Antwort ist aber nur: *ἀλλ' ἰδὲ καὶ υἱὸς εἴρηται ἐν τῆ θείᾳ γραφῆ κατ' αὐτὸ τῆς θεότητος ὑπεξῃρημένης τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις συντεταγμένος, καὶ ὃν ἤδη δύο φαμὲν τὰς υἱάς, εἷς δὲ ὁ υἱὸς ὁμολογεῖται δικαίως, ἐπείπερ ἡ τῶν φύσεων διαίρεσις ἀναγκαίως ὀφείλει διαμένειν, καὶ ἡ τῆ προσώπτυ ἕνωσις ἀδιασπάστως φυλάττεσθαι.*

2) Dieß ist der Begriff der *συνάφεια*, mit welchem Ausdruck die Antiochener ihre Vorstellung von der Einheit der Naturen be-

menſchlichen gegenüber, ihr abſolutes Uebergewicht immer behaupten muß, die perſönliche Einheit nur dadurch zu Stande kommen kann, daß die menſchliche Natur oder Perſon auf ihre Perſönlichkeit Verzicht leiſtet. In demſelben Sinne nannte Theodorus die menſchliche Natur oder den von dem Logos angenommenen Menſchen den von dem Logos bewohnten Tempel, womit das Doppelte ausgedrückt iſt, ſowohl daß die menſchliche Natur nur als das reine Organ der ihrem

---

zeichnen. So findet ſich dieſer Begriff und Ausdruck in dem Symbol, das in den Acten des epheſiniſchen Concils Actio VI. bei Manſi T. IV. S. 1347. ohne Angabe des Verfaſſers ſteht, aller Wahrſcheinlichkeit nach aber, wie von Marius Mercator und Andern behauptet wird, dem Theodor angehört. Χρὴ δὲ καὶ, heißt es in demſelben, περὶ τῆς οἰκονομίας εἰδέναι, ὅτι ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον ἐκ σπέρματος ὄντα Ἀβραὰμ καὶ Δαυὶδ — τοῦτο ὄντα τὴν φύσιν, ὅπερ ἦσαν ἐκεῖνα, ὥνπερ ἐκ σπέρματος ἦν, ἄνθρωπον τέλειον τὴν φύσιν, ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεχῶτα ἀνθρωπίνης, ὃν ἄνθρωπον ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν — ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ — ὅθεν δὴ παρὰ πάσης τῆς κτίσεως δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾷ θεῷ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης (ſofern wegen dieſer Beziehung und im Hinblick auf ſie die ganze Schöpfung ihm göttliche Verehrung erweiſt). Nicht zwei Söhne oder zwei Herrn ſollen damit behauptet werden, ἐπειδὴ εἷς θεὸς (leg. υἱὸς) κατ' ἐξουσίαν ὁ θεὸς λόγος, ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ πατρὸς, ᾧπερ ἕτος συνημμένος τε καὶ μετέχων θεότητος κοινωνῷ τῆς υἱῷ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς, καὶ κύριος κατ' ἐξουσίαν ὁ θεὸς λόγος, ᾧ συνημμένος ἕτος κοινωνεῖ τῆς τιμῆς. — Ἕνα τοίνυν τὸν κύριον (leg. υἱὸν) φαμὲν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν — πρωτοτύπως μὲν τὸν θεὸν λόγον νοοῦντες, τὸν κατ' ἐξουσίαν υἱὸν θεοῦ καὶ κύριον, συνεπινοοῦντες δὲ καὶ τὸ ληφθὲν, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲθ — ὡς ἐν τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον συναφείᾳ υἱότητός τε μετέχοντα καὶ κυριότητος. Die Einheit iſt alſo blos ideell, oder ſie beſteht blos darin, daß die Vorſtellung des Menſchen mit der Vorſtellung des Logos zuſammenfällt.

ienste sie weihenden Gottheit betrachtet werden kann, als ich, daß beide, der Logos und der Mensch, so eng sie auch urch den Begriff der moralischen Einheit verbunden sind, dem wesentlichen Unterschied ihrer Naturen stets von einan- r geschieden bleiben. Wegen dieses sie trennenden Unter- ieds kann die sie vereinigende Einheit nicht soweit ausge- hnt werden, daß von dem Sohn Gottes als Gott aus- sagt werden dürfte, was an sich nur dem Menschen zu- mmen kann, und es ist daher schlechthin unmöglich, von ter Geburt Gottes aus der Jungfrau zu reden [23]).

Mit derselben Theorie war dem Theodorus von Mop- estia schon Diodorus von Tarsus vorangegangen, und die ntschiedenheit, mit welcher schon von ihm dieselben Haupt- stimmungen aufgestellt wurden [24]), läßt uns deutlich sehen,

---

3) Manſ a. a. O. c. I. S. 203. (aus der Schrift gegen Apolli- naris): *Quis est Deus ex Deo, et consubstantialis patri? is idem qui ex virgine natus erat? O mirandum! — Inerat forsitan, quia mox quam plasmatus est et ut templum Dei esset accepit, non tamen existimandum nobis Deum de virgine natum esse, nisi forte idem exi- stimandum nobis est, et quod natum est, et quod est in nato templo, et qui in templo est Deus verbum. — Nam est quidem dementia, Deum ex virgine natum esse di- cere: hoc enim nihil aliud est, quam ex semine eum dicere David de substantia virginis genitum et in ipsa plasmatum.* Nur insofern will Theodor (nach dem Fragment aus der Schrift de incarnat. bei Leontius a. a. O. S. 589.) zugeben, daß die Maria θεοτόκος, sofern *Deus erat in ho- mine, quem peperit, non circumscriptus secundum na- turam, sed in ipso existens secundum habitudinem vo- luntatis.*

4) Man vgl. die Fragmente bei Leontius a. a. O. S. 591. und Marius Mercator Galland. Bibl. Patr. Vol. VIII. S. 705. In Beziehung auf die Stelle Luc. 2, 52. sagt Diodor: vom Worte Gottes könne dieß nicht gesagt werden, weil Gott an

mit welchem klaren Bewußtſeyn der Wichtigkeit der Sache dieſe antiocheniſchen Kirchenlehrer unmittelbar nach der Unter-

---

ſich vollkommen ſey, ſondern nur von Jeſus, von *enim et mox formato vel edito omnem propriam sapientiam deitas contulit, sed hanc particulatim corpori tribuebat* (ſo wird auch bei Theodor bisweilen vom *corpus* ſtatt vom *homo* geſprochen, vgl. bei Manſi a. a. O. S. 219. c. XLIV.). —. *Non est David ante secula — si autem ante secula est, quod in vulva formatum est, non est ex semine David, et divina scriptura mentitur. — Verbum majus est Christo — verbum enim de sursum est, Jesus autem Christus homo hinc est, Maria non peperit verbum, sed hominem nobis similem genuit, meliorem vero per omnia, quia de spiritu sancto. — Perfectus ante secula filius perfectum eum, qui ex David probatur, assumsit, filius Dei filium David. Dices ergo mihi: duos filios praedicas. Non dico duos filios David. Numquid Deum verbum filium David asserui? Sed nec duos filios Dei secundum substantiam dico. Numquid enim duos filios assero de Dei substantia genitos ante secula? Dei autem verbum habitasse dico in eo, quod ex David semine comprobatur.* Die Einwohnung Gottes, oder des Logos in Chriſtus unterſchied Diodor auf dieſelbe Weiſe, wie Theodor, von der in den Propheten. *Illi enim particulari quadam et modicata quantitate sancti spiritus gratia fruebantur, hic autem in his, quibus interdum erant illi, jugiter permanebat, et gloria verbi ac sapientia replebatur, alter intelligendus procul dubio praeter eum, et sustinens proprie filius ac seorsum. Non enim verbum semet ipsum sapientia replebat et gloria, sed alteri potius haec, quae sunt insignia, conferebat. Adoramus purpuram propter indutum et templum propter habitatorem, formam servi propter formam Dei, agnum propter pontificem, assumtum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem. His confessis rebus unam offer veneratianem. Non nocebit*

drückung des Arianismus den Weg ihrer demſelben ſo nahe verwandten Geiſtesrichtung betraten. Der Unterſchied des Endlichen und Unendlichen, der in Anſehung des Verhältniſſes zwiſchen dem Vater und Sohn ſich noch nicht behaupten konnte, ſollte ſo wenigſtens in dem Verhältniß des Gött-

adoratio una, si res fueris ante confessus (d. h. wenn man ſich nur zugleich des Unterſchieds der Subſtanzen oder Naturen bewußt iſt). *Unam dicis venerationem, sed per unam venerationem introducis blasphemiam, ut, si una est adoratio, sit et una substantia.* Um den Unterſchied genauer zu beſtimmen, unterſchied Diodor eine doppelte Sohnſchaft nach Natur und Gnade. *Gratia filius* ſey, ſagte er bei Leontius a. a. O. S. 592. in einem Fragment, das übrigens auch dem Theodor zugeſchrieben wird, ſ. Manſi a. a. O. S. 219., *homo ex Maria natus, natura autem Deus verbum, illud gratia et non natura, hoc autem natura et non gratia. Sufficiet corpori ex nostro genere filiatio secundum gratiam* (auf dieſelbe Weiſe unterſchied auch Theodor von der *filiatio* durch die *gratia*, oder derjenigen, die man *significatione consuscipit*, die *filiatio naturali generatione*, ſ. Leontius a. a. O. S. 587. f.), *gloria, immortalitas, et quod templum Dei verbi factum est. Ne elevetur supra naturam, et Deus verbum loco actionis gratiarum, quam debemus, ne contumelia afficiatur, et quae contumelia? Componere eum cum corpore et existimare opus illi esse corpore ad perfectam filiationem* (wie dieß die Anſicht des Apollinaris war). *Nec enim ipse Deus verbum vult esse filius David, sed Dominus. Corpus vero vocari filium David non modo non invidit, sed propter hoc venit.* Nur misbräuchlich oder uneigentlich kann man den Sohn Davids Sohn Gottes oder Logos nennen, *propter templum verbi Dei ex David. Genitum ex semine David filium Dei gratia et non natura vocet, non ignorans patres naturales, nec ordinem pervertens, neque dicens incorporeum, et ante secula esse ex Deo et David, passum et impassibilem.*

lichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti zu ſeinem Rechte kommen. Auch Diodorus ſchrieb gegen die Apollinariſten, oder, wie er ſie nannte, die Synuſiaſten, was uns einen neuen Beweis der Bedeutung gibt, mit welcher der Apollinarismus, ſey es auch nur negativ, durch den Widerſpruch, welchen er hervorrief, in den Entwicklungsgang dieſer Lehre eingrif. Während er durch den Vorwurf des Mangels an Einheit die einen veranlaßte, die Einheit um ſo ſtrenger ins Auge zu faſſen, wurde er dagegen durch die falſche Einheit, die er ſowohl unmittelbar als mittelbar in die Lehre von der Perſon Chriſti brachte, der Impuls, ſich der Momente des Unterſchieds um ſo beſtimmter bewußt zu werden, und einer unklaren Vermengung eine klare, das Verſchiedene auseinanderhaltende, Scheidung vorzuziehen. Eben auf jene Vermengung des Göttlichen und Menſchlichen, oder des Geiſtigen und Körperlichen, bezog ſich der von Diodorus auf dem Titel ſeiner Schrift den Apollinariſten gegebene Name Synuſiaſten [25]). Je enger die Apollinariſten das Göttliche und Menſchliche, indem ſie es wie Geiſtiges und Körperliches unterſchieden, als weſentlich zuſammengehörende Momente einer und derſelben Einheit verbanden, deſto weniger konnten ſie die Menſchwerdung und Erlöſung als etwas blos Zufälliges, als eine erſt in Folge des Sündenfalls des Menſchen getroffene Veranſtaltung Gottes betrachten. Auch von dieſer Seite ſezten ſich, wie wir aus einem andern Fragment derſelben Schrift des Diodorus ſehen, die Antiochener dem Apollinarismus und jeder ihm verwandten Anſicht entgegen. Ebendaraus, daß der Sohn nur um unſerer willen, um die durch die freie That des Menſchen entſtandene Sünde wieder aufzuheben, Menſch geworden iſt, ſchloß Dio-

25) Den Apollinariſten ſchrieb man die Behauptung zu, wie Theodoret Haer. fab. IV, 9. ſich ausdrückt, συνσείωσιν γεγενῆσθαι καὶ κρᾶσιν τῆς θεότητος καὶ τῦ σώματος.

rus, daß im abſoluten Weſen Gottes kein innerer Grund r Menſchwerdung vorausgeſetzt werden dürfe [26]). Nur auf n freien Willen Gottes alſo, nicht auf eine im Weſen Gottes lbſt liegende Nothwendigkeit ſollte man zurückgehen, wie uch der Arianismus von einer dieſe Richtung nehmenden eologiſchen Speculation nichts wiſſen wollte. Die Idee der inheit, wie ſie als Princip der ſubjectiven Willensbeſtimmung der objectiven Nothwendigkeit der Natur gegenüberſteht, utte im Syſtem der antiocheniſchen Theologie dieſelbe Bedeutung, wie im Arianismus.

Ungewiß iſt, ob auch Diodorus, wie Theodorus, auf e ſchon angegebene Weiſe zwei Perioden des Lebens Chriſti nterſchied. Es findet ſich hierüber in den noch vorhandenen ragmenten nichts, für die Theorie des Theodorus aber iſt es ein weſentlicher Punct. So lange Chriſtus noch in einer ſtets fortgehenden Entwicklung begriffen iſt, iſt er auch r Wandelbarkeit, der ſteten Möglichkeit einer Veränderung nterworfen. Dieſe Wandelbarkeit mußte aber ihr beſtimmtes Ziel haben. Mit dem Moment der Auferſtehung und rhöhung ging Chriſtus aus dem Zuſtand der Wandelbarkeit in den Zuſtand der Unwandelbarkeit über. Was ſich

---

26) Bei Leontius a. a. O. S. 592.: *Filius Dei propter nullum, caro filius propter filium, et quid dico propter filium? Propter nos caro. Et ne existimetis, blasphemum esse verbum, petite demonstrationes. Si homines peccassent, non opus fuisset lege, justo enim non est posita lex. Si non auxissent peccatum, qui erant in lege, non opus fuisset gratia. An quia non poterat lex peccatum occidere, non propter nos carnem sumsit, ut morti et sententiae mortis remedium afferret crucifixus et mortuus ac suscitatus? Si non fecisset progressum fallacia, et sententia mortis contra nos, quid opus erat illa servatoris oeconomia? Quid opus erat induere corpus? Nonne propter nos carnem accepit?*

aber auf dieſe Weiſe in der Perſon Chriſti des Erlöſers darſtellt, iſt nur der allgemeine Proceß, welchen überhaupt, nach der Anſicht des Theodorus, die geſchaffene endliche Welt und die Menſchheit in ihr zu durchlaufen hat. Theodorus unterſcheidet zwei weſentlich verſchiedene, einander entgegengeſezte, Zuſtände. Der eine iſt der der gegenwärtigen Welt, in welcher alles wandelbar iſt, weil alles erſt ſich entwickeln und in einer Reihe von Verſuchungen und Kämpfen durch den freien Gebrauch ſeiner ſittlichen Kraft das mit der Freiheit in die endliche Welt geſezte Princip der Sünde überwinden muß, um durch die Freiheit zur innern Nothwendigkeit der abſoluten ſittlichen Selbſtbeſtimmung zu gelangen, oder zu dem andern Zuſtand, dem der Unwandelbarkeit, durch welchen ſich die künftige Welt von der gegenwärtigen unterſcheidet. Das Eine wie das Andere ſtellt Chriſtus nicht nur in ſich dar, ſondern er iſt ſelbſt auch das Princip, das den Uebergang aus dem Zuſtand der Wandelbarkeit in den der Unwandelbarkeit für die Menſchheit und die geſammte Creatur erſt möglich macht und realiſirt. Was für ihn ſelbſt in dieſer Hinſicht ſeine Auferſtehung iſt, iſt in derſelben Beziehung für die Menſchheit die allgemeine Auferſtehung. Für Chriſtus aber war ſeine Auferſtehung und Erhöhung der Eintritt in den Zuſtand der Unſterblichkeit des Leibes und der Unwandelbarkeit der Seele [27]). In denſelben Zuſtand

27) Manſi a. a. O. c. LIX. S. 222. *Quod quidem placuit Deo, hoc erat, in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet* (Theodor nahm, wie auch Diodor, eine endliche Wiederbringung aller Dinge an, vgl. Neander, Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 1409., und bei Manſi a. a. O. c. LX., wo Theodor denſelben Zuſtand der Unwandelbarkeit, in welchen wir kommen werden, auch in Beziehung auf die unſichtbare Geiſterwelt behauptet:

wird also einst auch die vernünftige Creatur übergehen. Zu der in der Person Christi mit seiner Menschheit verbundenen Gottheit aber verhält sich dieser Zustand der Vollendung so, daß in ihm nun erst zur vollen Realität kam, was bisher nur ideell und dem Princip nach in ihm vorhanden war. Stund er zuvor schon in einer nähern Beziehung zur Gottheit und unter dem besondern Einflusse des in ihm wirkenden heiligen Geistes, so wurde er jezt erst in dem Zustande der Unwandelbarkeit das reine Organ der in ihm und nur durch seine Vermittlung wirkenden Gottheit, und alles, was Theodorus über die wahre gottmenschliche Einheit der Person des Erlösers lehrte, kann in seinem vollen Sinne erst von diesem Zustande der vollendeten Entwicklung gelten [28]).

eodem modo et invisibilibus et rationabilibus naturis, nunc quidem accipientibus conversionem — in immutabilitatem nobiscum futuris), quorum principium nobis ostendit in dispensatione domini Christi, quem ex nobis existentem resuscitavit ex mortuis, et immortalem corpore et immutabilem fecit animam, per quod demonstravit, quia circa universam creaturam hoc futurum est. C. XI. S. 207.: *Ita et animam, utpote humanam, et immortalem constitutam et sensus participem prius accipiens et per resurrectionem in immutabilitatem constituens, sic et nobis eorumdem istorum per resurrectionem praebuit communionem.* Vgl. bei Mansi a. a. O. S. 217. C. XXXVI. XXXVII. XXXIX. XLI. XLII. (Gott ließ Christus zwar sterben nach dem Gesez der Menschen, da er aber durch die Kraft des h. Geistes unsündlich geworden war, weckte er ihn vom Tode wieder auf und versezte ihn in ein besseres Leben, *immutabilem quidem animae cogitationibus, incorruptum autem et indissolutum et carne faciens.* Ebenso ist nun auch der *renatus*, als *alter factus pro altero, non jam pars Adami mutabilis et peccatis circumfusi, sed Christo qui omnino inculpabilis per resurrectionem factus est).*

28) *Ideo*, sagt Theodor bei Mansi a. a. O. c. XI. nach den zu-

Die Lehre des Theodorus von der Person Christi ist, besonders wenn wir sie in ihrem Zusammenhang mit dieser

---

vor angeführten Worten, *ante resurrectionem ex mortuis increpat quidem Petrum ut suis eum vocibus scandalizantem* (Theodor nahm an, daß die Worte des Petrus doch nicht ohne Wirkung auf Christus waren, und einen Eindruck auf ihn machten, dessen er sich erst erwehren mußte, vgl. c. V.), *et in magna trepidatione per tempus passionis constitutus, apparitione angeli indiget, confortantis eum ad patientiam et tolerantiam imminentium malorum, post resurrectionem autem ex mortuis, et in coelos adscensum impassibilis factus et immutabilis omnino et ad dexteram sedens Dei, judex est universi orbis terrarum, utpote in eo divina natura faciente judicium.* Die göttliche Natur trat jezt erst in ihrer Reinheit in ihm hervor. Deswegen nahm Theodor an, daß ein Nathanael, eine Martha, ein Petrus, als sie Christus als Sohn des lebendigen Gottes bekannten (Joh. 1, 50. 11, 27. Matth. 26, 16.), hiemit nicht das Bewußtseyn seiner Gottheit ausgesprochen haben, sofern er nämlich damals noch nicht wahrer wirklicher Gott war. *Adhuc enim ipsis sufficiebat tunc, revelationem illam suscipientibus, praecipuum aliquid et majus de ipso praeter ceterorum hominum plantasiam accipere. Post resurrectionem autem spiritu perducti ad scientiam, hanc revelationis perfectam scientiam suscipiebant, ut scirent, quia praecipuum ipsi praeter ceteros homines non aliquo puro honore ex Deo pervenit, sicut in ceteris hominibus, sed per unitatem ad Deum verbum, per quam omnis honoris ei particeps est post in coelos ascensum.* Die Einheit mit dem Logos besteht also in der vollen Theilnahme des Menschen an der göttlichen Ehre, aber auch darin, daß nun alle Thätigkeit nur vom Logos ausgeht. Darauf bezieht sich, was Theodor in dem Fragment bei Leontius a. a. O. bei Mai S. 302. sagt: ὥσπερ τοίνυν ἡμεῖς εἰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι τελείως ἐσόμεθα τῷ πνεύματι τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν κυβερνώμενοι — οὕτω καὶ ὁ κύριος u. s. w. s. oben S. 705. Der Logos konnte also seitdem nicht mehr anders wirken, als durch ihn.

allgemeineren Ansicht von dem Entwicklungsgange der Menschheit betrachten, nicht ohne ein tieferes speculatives Interesse. Die menschliche Natur in der Person des Erlösers ist noch nie so rein und vollständig zu ihrem Rechte gekommen. Sie ist nicht blos ein selbstloser Schatten, eine leere, nur die äussere Erscheinung des Göttlichen vermittelnde Hülle, sie hat ihre Wahrheit und selbstständige Realität in sich, aber sie ist auch nicht blos als eine endliche gesezt, sondern wie die menschliche Natur überhaupt nur als eine freithätige gedacht werden kann, unter den Gesichtspunct einer unendlichen Entwicklung gestellt, deren Princip die sittliche Freiheit ist. Wie Christus dadurch erst den wahren wesentlichen Character der Menschheit an sich trägt, so wird ihm ebendamit zugleich die Fähigkeit beigelegt, schon sofern er Mensch ist, Göttliches und Menschliches in sich zu vereinigen. Die unendliche Entwicklungsfähigkeit gibt der menschlichen Natur in ihrer Endlichkeit zugleich einen absoluten Character, die unendliche Entwicklung ist ihrem Wesen nach nichts anders als die Vergöttlichung des Menschlichen, und die Lehre des Theodorus schließt sich hier ganz an die Lehre des Paulus von Samosata und des Arius an, welche Christus auch nur auf dem Wege des sittlichen Strebens und der durch dasselbe erfolgenden Vergöttlichung zu seiner wahren göttlichen Würde gelangen ließen, nur stellt sich Theodorus darin auf einen höhern und umfassenderen Standpunct, daß er denselben unendlichen Entwicklungsproceß, welchen Christus zu durchlaufen hat, als die allgemeine Bestimmung der Menschheit und der vernünftigen Creatur überhaupt betrachtet, und indem er diesen Proceß nicht als einen progressus in infinitum ins Unendliche fortgehen, sondern in einem bestimmten Resultat, dem Zustand der Unwandelbarkeit, in welchem das Endliche aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebt, sich abschlieſſen läßt, ist Christus selbst nur der Repräsentant der in derselben absoluten Würde ihm gleichste-

henden Menſchheit. Der Unterſchied Chriſti von der übrigen Menſchheit kann in lezter Beziehung nur darin beſtehen, daß derſelbe abſolute Character, welcher der Menſchheit als Princip der ſittlichen Freiheit inwohnt, zuerſt und, obgleich auch Chriſtus ſelbſt von der Möglichkeit des Böſen nahe genug berührt wurde, durch eine völlig unſündliche Entwicklung zu ſeiner reinen Erſcheinung gekommen iſt. Aber was iſt denn nun jene abſolute Unwandelbarkeit ſelbſt, in welche die Menſchheit einſt, als den Zuſtand ihrer vollendeten ſittlichen Entwicklung, eintreten ſoll? Unwandelbar iſt an ſich nur die Gottheit, ihre Unwandelbarkeit iſt ihr abſolutes Weſen ſelbſt, der ſie von dem Endlichen als dem Wandelbaren und Veränderlichen unterſcheidende Character. Es wird daher die Menſchheit, wenn ihre unendliche Entwicklung zulezt in den Zuſtand abſoluter Unwandelbarkeit übergeht, mit demſelben abſoluten Character, der an ſich nur der Gottheit zukommen kann, der Gottheit gegenübergeſtellt, und als Unterſchied kann nur dieß feſtgehalten werden, daß was für die Gottheit die an ſich ſeyende Unwandelbarkeit ihres Weſens iſt, für die Menſchheit die erſt werdende, aus dem Princip der ſittlichen Freiheit und Selbſtbeſtimmung ſich entwickelnde, Unendlichkeit iſt. Daß alſo der Menſch in ſeiner ſittlichen Freiheit das Princip einer ihn über das Endliche erhebenden, wahrhaft göttlichen, Unendlichkeit in ſich trägt, dieſes den abſoluten Standpunct des Chriſtenthums ganz entſprechende Bewußtſeyn hat Theodorus zuerſt mit aller Beſtimmtheit ausgeſprochen, und es hängt daher auch mit ſeinem ganzen theologiſchen Syſtem aufs engſte zuſammen, daß er den Schöpfer, nachdem er die von ihm geſchaffene Welt mit den mannigfaltigſten Werken ausgeſchmückt hatte, zulezt den Menſchen, als ſein eigenes Bild, als den die ganze Schöpfung in ſich, als ihrem höchſten Endzweck, zuſammenfaſſenden Mittelpunct, aufſtellen ließ, damit er auf dem Wege der freien ſittlichen Entwicklung dieſelbe Abſolutheit erſtrebe, die zur

ewigen Idee des an sich seyenden Wesens der Gottheit selbst gehört [29]). Und wenn Christus in der Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit, die die Folge seiner Auferstehung und Erhöhung war, das der menschlichen Natur ursprünglich aufgedrückte Bild Gottes realisirte, so realisirt sich dasselbe Bild zulezt in der ganzen, in denselben Zustand absoluter Vollendung eintretenden, Menschheit, und es steht so das in der Menschheit durch das ihr inwohnende selbstständige Princip der sittlichen Freiheit realisirte Bild der Gottheit seinem ewigen Urbild in gleicher absoluten Würde gegenüber [30]). Das ist die Einheit Gottes und des Menschen, realisirt nicht blos in dem Einen Individuum, der Person des Erlösers, sondern in der ganzen Menschheit; die ganze Menschheit schließt sich in derselben Unwandelbarkeit, die in Christus das Band des Göttlichen und Menschlichen ist, mit der Gottheit zusammen. Aber hier ist nun auch der Punct, wo sich uns derselbe Dualismus, welchen wir schon als den der Theorie des Theodorus anhängenden wesentlichen Mangel kennen gelernt haben, in seiner ganzen Bedeutung wieder herausstellt. Gott und Mensch sind zwar zur Einheit verbunden, aber die Einheit, die sie einigt, ist gleichwohl nur eine äussere, keine innere, wesentliche, da die Grundvoraussetzung, von welcher Theodorus ausgeht, ist, daß Gott und Mensch nie wesentlich Eins werden können [31]); die intensivste

29) Vgl. Neander, Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 1363.

30) So faßte Theodorus in dem von Johannes Philoponus De mundi creatione VI, 10. (Galland. Bibl. Patr. T. XII. S. 582.) angeführten Fragmente das Bild Gottes auf: ὁ θεὸς τὰ τῆς εἰκόνος ἡμῖν διασῶσαι βουλόμενος, ἄνθρωπον ἐξ ἡμῶν ἕνα λαβὼν, ἀθανατόν τε καὶ ἄτρεπτον ποιήσας, εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν ἑαυτῷ συγαψας.

31) Theodorus stellt ausdrücklich (bei Leontius a. a. O. Mai S. 301.) die Säze auf: οὐσίᾳ μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν, τῶν ἀπρε-

Einheit, durch welche in Christus Gott und Mensch Eins werden können, ist nur moralischer Natur, es ist nur das auf Christus, sofern er Mensch ist, und in ihm auf der Menschheit ruhende Wohlgefallen und Wohlwollen Gottes. Es ist also nur eine solche Einheit, welche die beiden, Gott und den Menschen, trennende wesentliche Verschiedenheit nie aufheben kann, Gott wird nicht wahrhaft Mensch, weil es seinem Wesen widerstreitet, zugleich Mensch zu seyn, und der Mensch ist, selbst nach dem substanziellen Grunde seines Wesens betrachtet, nicht göttlicher Natur. Ebendarum kann auch jene Unwandelbarkeit, in welcher der Mensch gleich absolut mit Gott werden soll, den Character jener Einheit nicht verändern. Sind Gott und Mensch so wesentlich verschieden, wie hier vorausgesezt werden muß, so hat auch jene Unwandelbarkeit auf der Seite Gottes einen wesentlich andern Character, als auf der Seite des Menschen. Ist Gott seinem an sich seyenden Wesen nach absolut unwandelbar, so ist dagegen die Unwandelbarkeit des Menschen immer eine erst werdende oder gewordene, und dieser Unterschied selbst ist nichts anders, als der substanzielle Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur. Wie Gott seiner Natur nach nichts werden kann, was er nicht schon wirklich ist, so gehört es dagegen zur Natur des Menschen, alles, was der Mensch wahrhaft seyn soll, erst zu werden, durch seine freie Willensbestimmung. Ungeachtet dieser wesentlichen Verschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen bleibt jedoch dem Einen wie

---

πεςάτων ἐστὶν — τό τε γὰρ ἅπασιν ἐνοικεῖν λέγειν τὸν θεὸν, τῶν ἀτόπων ἀντικρὺς ὡμολόγηται, καὶ τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῷ περιγράφειν, ἀπρεπὲς· οὐκοῦν τὴν ἐνοίκησιν λέγειν γίνεσθαι, τῶν εὐηθεςάτων ἂν εἴη. Es ist also ein substanzieller Unterschied zwischen Gott und dem Menschen, weil das Unendliche und das Endliche nicht zwei gegenseitig sich deckende Größen sind, und es ist daher schlechthin unmöglich, daß das Endliche mit dem Unendlichen Eins wird.

dem Andern sein gleich absoluter Character. Die Gottheit ist in sich selbst absolut, und die Menschheit hat, wenn ihr eine unendliche zur Unwandelbarkeit erhebende Entwicklung zugeschrieben wird, in ihrer sittlichen Einheit ein nicht minder absolutes Princip, dessen absoluter Character durch die Abhängigkeit der menschlichen Natur von der Gottheit nicht aufgehoben werden kann, da die sittliche Entwicklung, wofern anders die Idee der Freiheit ihre Realität nicht verlieren soll, nur auf ihrem innern selbstständigen Princip beruhen kann. Was soll man sich unter der Einwirkung der Gottheit auf die menschliche Natur, unter dem die sittliche Einwirkung fördernden Einfluß des heiligen Geistes denken, wenn doch, wie Theodorus behauptet, die Gottheit weder substanziell noch dynamisch in irgend einem nähern Verhältniß zum Menschen stehen kann? Das ganze Verhältniß Gottes und des Menschen ist ein blos moralisches: es besteht nur in dem Wohlgefallen und Wohlwollen, mit welchem Gott das sittliche Streben des Menschen begleitet, und in dem Bewußtseyn dieses Wohlgefallens und Wohlwollens auf der Seite des Menschen, oder in der auf beiden Seiten stattfindenden guten Gesinnung [32]). Absolutes steht also hier gegen Absolutes, und das Eine wie das Andere stüzt sich auf die Absolutheit seines Princips. Ein solcher Dualismus kann nicht bestehen, und die Nothwendigkeit ist klar, daß die trennende Schranke, bei welcher es nur zu einer moralischen Vereinigung kommen kann, während die substanzielle, wesentliche Verschiedenheit ewig fortbesteht, auf der einen oder andern Seite durchbrochen werden muß. Entweder muß es also an sich zum Wesen Gottes gehören, in der Freiheit des sitt-

32) Vgl. bei Leontius a. a. O. S. 584.: εὐδόκια λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ, ἣ ἂν ποιήσεται τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν, τούτου συνήθως ὑπὸ τῆς γραφῆς εἰλημμένου τε καὶ κειμένου παρ' αὐτῇ.

lichen Subjects und in dem ganzen Kreiſe des ſittlichen Thuns und Strebens die ſubjective Freiheit zu bethätigen, oder das durch die Entwicklung ſeiner ſittlichen Natur zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt ſich erhebende freie abſolute Subject iſt das an ſich ſeyende Abſolute ſelbſt. Jene Dualität kann mit Einem Worte nur dadurch aufgehoben werden, daß ſie in das Abſolute ſelbſt, als Selbſtbeſtimmung des Abſoluten, geſezt wird. Die beiden Standpunkte aber auf eine ſo äuſſerliche Weiſe zu vereinigen, wie hier geſchieht, ſo daß zuerſt die Gottheit in ihrem abſoluten Weſen ſich abſchließt, hierauf der Menſch mit dem gleichen Anſpruch auf Abſolutheit ſich ihr zur Seite ſtellt, und ſo das Eine neben und über das Andere geſtellt wird, ohne daß irgend ein innres Band der Einheit aufgewieſen werden kann, iſt der eigenthümliche Character der antiochenischen Theologie. So weſentlich der Fortſchritt iſt, welcher durch ſie dadurch geſchah, daß durch ſie zuerſt in der Chriſtologie die volle Realität des Menſchlichen zu ſeiner Anerkennung kam, ſo wurde doch durch ſie zugleich jener Character der Aeuſſerlichkeit in die Theologie hereingebracht, welcher ſeitdem der ſtehende Character des nicht aus einem innern Princip zur organiſchen Einheit ſich entwickelnden, ſondern aus verſchiedenen neben einander beſtehenden Richtungen ſich äuſſerlich zuſammenſezenden kirchlichen Syſtems geblieben iſt. Daſſelbe äuſſerliche Verhältniß, in welches die Antiochener zuerſt in der Lehre von der Perſon Chriſti Göttliches und Menſchliches zu einander ſezten, ſezte in der Folge die von der Chriſtologie zu der religiöſen Anthropologie und den mit ihr zuſammenhängenden Dogmen weiter fortſchreitende abendländiſche Dogmatik für die Lehre von der Natur und Gnade feſt. Dieſe leztere Lehrweiſe ſchloß ſich ſehr natürlich an jene erſtere an, ja, es war in dem Einen an ſich ſchon auch das Andere enthalten [33]).

33) Was Theodorus in Beziehung auf die Perſon Chriſti, um dar-

Die antiochenische Theologie greift daher, da die Richtung, die ſie genommen hatte, kräftig genug war, um ſich, wie die weitere Geſchichte zeigen wird, auch für die Zukunft zu behaupten, auf eine ſehr entſchiedene Weiſe in den Entwicklungsgang des chriſtlichen Dogma ein, ſie ſteht mit einer ſehr ſelbſtſtändigen und einflußreichen Bedeutung als Mittelglied zwiſchen der von der objectiven Idee des Abſoluten ausgehenden alexandriniſchen und der der ſubjectiven Seite ſich zuwendenden, das Subject ins Auge faſſenden, abendländiſchen Theologie.

Fünftes Kapitel.

Neſtorius und Cyrillus von Alexandrien.

Lehrbegriffe, welche, wie die bisher entwickelten, eine ſo divergirende Richtung nahmen, und auf einer ſo tief begründeten Verſchiedenheit des theologiſchen Standpunktes beruhten, trugen alle Elemente einer großen theologiſchen Streitigkeit in ſich. Eine ſolche konnte nach dem ganzen Character jener Zeiten nicht ausbleiben, und die Bedeutung der entſtandenen neuen Bewegung kündigt ſich uns ſogleich darin an, daß die beiden bedeutendſten Häupter der orientaliſch-griechiſchen Kirche, die Patriarchen von Conſtantinopel und Alexandrien, der ganz der antiocheniſchen Kirche und Schule angehörende Neſtorius und Cyrillus, als die Repräſentanten der nun auch

---

zuthun, daß der Menſch Jeſus *nihil differens connaturalibus hominibus*, als Grundſaz aufſtellt, *gratia data naturam non immutat* (in dem Fragment aus der Schrift De incarnat. bei Manſi a. a. O. c. XLIX. S. 220.) ſchließt ſchon die ganze Lehre der abendländiſchen Kirche von der Sünde und Gnade in ſich.

äuſſerlich in feindliche Berührung kommenden einander entgegengeſezten Syſteme im offenen Kampfe einander gegenüberſtunden. Es iſt ſehr bezeichnend für den Gegenſtand des Streits, daß er von dem Anſtoß ausging, welchen Neſtorius und die Anhänger ſeiner Lehrweiſe an dem der Maria gegebenen Prädicat θεοτόκος nahmen. So gewöhnlich dieſe Benennung ſchon geworden war, ſo bedenklich mußte ſie erſcheinen, ſobald man einmal es ſich zur Aufgabe gemacht hatte, das Menſchliche vom Göttlichen ſtrenger zu unterſcheiden und ſich dieſes Unterſchieds in ſeinem ganzen Umfang beſtimmter bewußt zu werden. Denn was konnte man von dieſem Geſichtspunct aus in jener Benennung und der ihr zu Grunde liegenden Anſicht anders ſehen, als eine Herabwürdigung der Gottheit zum Menſchlichen, eine Unterordnung des Schöpfers unter das Geſchöpf, eine Vermengung des Chriſtenthums mit dem Heidenthum [1]? Nicht Gott kann alſo die Maria geboren haben, ſondern nur einen Menſchen, aber doch auch nicht einen gewöhnlichen Menſchen, ſondern nur einen ſolchen, welcher ſchon in dem Moment ſeiner Geburt nicht ohne eine eigenthümliche nähere Beziehung zur Gottheit gedacht werden kann. Hiemit war man ſogleich von jenem gegebenen Anlaß aus in den Mittelpunct der antiocheniſchen Chriſtologie hineingeſtellt, und Neſtorius unterließ daher auch nicht, ſchon in ſeiner erſten, im Beginne des Streits gehaltenen, Predigt die Hauptſäze derſelben vorzutragen, indem er zwar, wie Diodorus und

1) Man vgl. die von Marius Mercator erhaltenen Sermones Nestorii (Gall. Bibl. Patr. Vol. VIII. S. 629. f.) Serm. I, 2.: Θεοτόκος. *id est, puerpera Dei, sive genitrix Dei Maria, an autem* ἀνθρωποτόκος, *id est hominis genitrix? Habet matrem Deus? Ergo excusabilis gentilitas matres dits subintroducens. — Non Maria peperit Deum. — Non peperit creatura eum, qui est increabilis, non recentem de virgine Deum verbum genuit pater.*

Heodorus, das Organ der Gottheit von der Gottheit ſelbſt
e Tempel von dem denſelben bewohnenden Gott, das
leid von dem das Kleid Tragenden unterſchied, zugleich aber
en wegen dieſer gegenſeitigen Beziehung der beiden Naturen
ſ einander ſie durch die Einheit der Verehrung ſo verbun-
n wiſſen wollte, daß die eine von der andern nicht zu
nnen ſey [2]). Unter den Gründen, welche Neſtorius als

2) A. a. O.: *Non peperit creatura increabilem, sed peperit hominem deitatis instrumentum, non creavit Deum verbum spiritus sanctus — sed Deo verbo templum fabricatus, quod habitaret, ex virgine. — Sic incarnationis aestima sacramentum. Propter utentem illud indumentum, quod utitur, colo, propter absconditum adorans quod foris videtur, inseparabilis ab eo, qui oculis paret, est Deus. Quomodo igitur ejus, qui non dividitur, honorem ego et dignitatem audeam separare? Divido naturas, sed conjungo reverentiam* (vgl. Manſi Coll. Conc. T. IV. S. 1201., wo in den Acten der epheſ. Conc. ſich dieſe Stelle in einem griechiſchen Fragment erhalten hat). *Intende in haec, quae dicuntur. Non per se ipsum Deus est, qui in utero figuratus est (nam si sic esset, essemus hominis vere cultores), sed quoniam in assumto Deus, ex illo qui assumsit, qui assumtus est, appellatur Deus. Dominicam itaque incarnationem intremiscamus,* τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ λόγῳ συνθεολογῶμεν μορφήν. — *Duplum enim naturarum unum est propter unitatem.* Auf dieſen Unterſchied in der Einheit und dieſe Einheit im Unterſchied kommt Neſtorius immer wieder zurück. Man vgl. z. B. a. a. O. Serm. II, 8. S. 633.: *Susceptricem virginem cum Deo ratiocinemur, cum Deo ad divina non elevemus,* Θεοδόχον *dico, non* Θεοτόκον, *δ literam, non κ, exprimi volens. Unus est enim, ut ego secundum ipsos dicam, pater Deus* Θεοτόκος, *id est, genitor Dei, qui hoc nomen compositum habet. Visibilem igitur cum invisibili conjunctam formam cum Deo ad divina deputemus?* τὴν φορημένην τῷ φορήντι συντιμῶμεν φύσιν, *id est, naturam, quae in-*

Verfechter der antiocheniſchen Theologie geltend machte, ſind beſonders folgende zwei Momente beachtenswerth: Vors erſte ſchien ihm die ganze mit dem Namen Θεοτόκος zuſammenhängende Chriſtologie im geradeſten Widerſpruch mit der abſoluten Idee Gottes zu ſtehen. Er nannte es ein tadelnswerthes, wahrhaft lächerliches, das Chriſtenthum dem gerechten Spott der Heiden preisgebendes Dogma, daß Gott von der Maria geboren ſey. Unmöglich könne man doch einen geborenen, geſtorbenen und begrabenen Gott anbeten. Wie denn der geſtorben ſeyn könne, der ſelbſt das Princip ſey, der auferſtanden, der das Weltall mit dem Worte ſeiner Allmacht trage [3])? Mit demſelben Schauder vor dem abſoluten Nichts, mit welchem ſchon die Gegner des Apollinaris vor dem Gedanken, daß Gott geſtorben ſey, zurückbebten, ſprach ſich auch Neſtorius gegen eine Lehre aus, welche mit der

---

dumentum est Dei cum eo, qui eo utitur, honoremus, tanquam radium deitatis, ut ita dicam, incarnationem formidemus, tanquam divinae auctoritatis inseparabile simulacrum, tanquam occulti imaginem vel statuam judicis, dividentes naturas, conjungamus honorem, confiteamur duplicem, et adoremus ut unum.

3) A. a. O. Serm. II, 1. S. 630.: *Mortalem vivificatricem deitatem appellant, et in theatricas fabulas Deum verbum audent deducere, tanquam idem sit pannis involutus et mortuus.* C. 2.: *Non occidit Pilatus deitatem, sed deitatis vestimentum, non Deus verbum sindone a Joseph involutus sepulturae mandatur. Quomodo enim ille hoc poterat pati, qui tenet circulum terrae et omnes habitantes in ea tanquam locustas. — Nam si ipse mortuus est, qui vivificat, quis subsisteret, qui mortuum suscitaret? Venit homo mortuos suscitare, non ipse mortuus inveniri.* C. 6.: *Non per se ipsum Deus est, quod in utero figuratum — quod — sepultum est, sic enim essemus hominis et mortui manifesti cultores. — Nullus mortuum suspicetur esse deitatem.*

Geburt Gottes nothwendig auch den Tod Gottes behaupten mußte, wogegen ihm nichts klarer und natürlicher zu ſeyn ſchien, als daß, wer auf die gewöhnliche menſchliche Weiſe geboren iſt, nachdem er die gehörige Zahl der Monate im Mutterleibe getragen war, ſeiner Natur nach ein wirklicher Menſch ſey. In der That könnte es auch nichts Unerträglicheres geben, als den Gedanken, daß der abſolute Gott ſelbſt geſtorben, allein daß Neſtorius den geſtorbenen Gott als den an ſich ſeyenden, abſoluten Gott betrachtete, iſt nur ein Beweis ſeiner rein abſtracten Betrachtungsweiſe, deren Conſequenz ihn auch zu der weitern Behauptung führen mußte, daß Gott, ſo wenig er geboren und geſtorben iſt, ebenſo wenig auch Menſch geworden ſeyn könne. Wie Neſtorius hier in der Natur der Sache ſelbſt das vollkommenſte Recht zum Widerſpruch zu haben glaubte, ſo ſchien ihm auch das Andre, worauf er ſich beſonders ſtützte, ebenſo unzweifelhaft, daß er die Auctorität der Schrift auf ſeiner Seite habe. Wenn die Schrift, erinnerte er, von der Geburt Chriſti aus der Jungfrau Maria oder von ſeinem Tode rede, ſo gebrauche ſie dabei nie den Namen Gott, ſondern Chriſtus oder Sohn oder Herr, da dieſe drei Namen beide Naturen anzeigen, bald dieſe, bald jene, bald beide zugleich. Einen Sohn Gottes gebar auch die Jungfrau, die Chriſtusgebärerin, da aber der Sohn Gottes zwei Naturen hat, ſo gebar ſie nicht den Sohn Gottes, ſondern die Menſchheit, welche Sohn iſt wegen des mit ihr verbundenen Sohnes. Daß Gott, der Logos, aus der Jungfrau, der Chriſtusgebärerin, hervorging, ſey Lehre der Schrift, daß aber Gott aus ihr geboren ſey, lehre ſie nirgends. Der Evangeliſt ſage nicht, der Logos ſey durch das Fleiſch geboren. Wenn die Apoſtel und Evangeliſten vom Sohne reden, ſagen ſie, daß er vom Weibe geboren ſey. Es ſey alſo wohl zu merken, wenn ſie vom Sohne reden, ſagen ſie von ihm, daß er geboren ſey, wenn ſie aber vom Logos reden, habe es keiner gewagt, von einer

Geburt durch die Menſchheit zu reden. Nur daß der Logos Fleiſch geworden, ſage Johannes, d. h., daß er das Fleiſch angenommen, oder unſere Natur angezogen und unter uns gewohnt habe. Ebenſo ſage Paulus (Röm. 9, 4.) zuerſt, daß Chriſtus Menſch ſey, und dann erſt mache er wegen der Verbindung mit der Gottheit das Erſchienene zum Gott, damit niemand das Chriſtenthum der Menſchenanbetung beſchuldige. Nirgends alſo lehre die heilige Schrift, daß Gott von der Jungfrau, der Chriſtusgebärerin, geboren ſey, ſondern Jeſus Chriſtus, der Sohn, der Herr. Dieß bekennen wir alle, denn nur ein Unglückſeliger kann ſich weigern, was die heilige Schrift lehrt, unbedingt anzunehmen [4]). So ſehr der hier von Neſtorius ausgeſprochene Grundſaz einer blos traditionellen Lehrweiſe gegenüber alle Anerkennung verdient, ſo zeigt ſich uns doch auch in ſeiner Berufung auf die Auctorität der Schrift eine Abhängigkeit von dem Buchſtaben, die mit der ihm überhaupt eigenen abſtracten Betrachtungsweiſe ganz zuſammenſtimmt. Uebrigens erklärte doch Neſtorius bei allem dieſem wiederholt, daß er ſich auch die Benennung θεοτόκος gefallen laſſen könne, wofern man ſie nur nicht von der Gottheit, ſondern von der mit ihr verbundenen Menſchheit verſtehe, und die Maria nicht zur Göttin mache [5]).

4) Man vgl. die griechiſchen Fragmente aus den Schriften des Neſtorius bei Manſi a. a. O. S. 1198. f.

5) Ἐμοὶ, erklärte er Sermo V. (bei Marius Mercator in der Ausgabe Garnier's T. II. S. 30.), πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος ἐκ ἔστι, μόνον μὴ ποιείτω τὴν παρθένον θεάν. Eben ſo äuſſerte er ſich in zwei Schreiben an den römiſchen Biſchof Cöleſtin. Vgl. Manſi a. a. O. T. IV. S. 1022.: *Si quis hoc nomen Theotocon propter natam humanitatem conjunctam Deo verbo non propter parentem proponet, dicimus quidem hoc vocabulum in ea, quae peperit, non esse conveniens, ferri tamen potest hoc vocabulum propter inseparabilis*

In diesen wenigen Sätzen ist schon die ganze Lehre des Nestorius enthalten. Es ist mit einem Worte durchaus die-

---

templum Dei verbi ex ipsa, non quia ipsa mater sit verbi Dei. Nemo enim antiquiorem se parit. T. V. S. 725.: *Ego autem ad hanc quidem vocem, quae est Theodocos, nisi secundum Apollinaris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto, nec tamen ambigo, quin haec vox Theotocos illi voci cedat, quae est Christotocos, tanquam prolatae ab angelis et evangeliis.* Der Bischof Johannes von Antiochien war in seinem Schreiben an Nestorius (Mansi a. a. O. T. IV. S. 1062.) der Meinung: *τὸ χρήσασθαι προσφόρῳ ὀνόματι ἐν τῇ κατὰ τὸν παμβασιλέα Χριστὸν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίᾳ, τετριμμένῳ μὲν πολλοῖς τῶν πατέρων, ἐπαληθεύοντι δὲ ἐπὶ τῇ σωτηρίῳ ἐκ παρθένου γεννήσει, τοῦτο ῥάδιον, ὅπερ οὔτε ὡς ἐπικίνδυνον χρὴ παραιτήσασθαι τὴν σὴν ὁσιότητα, οὔτε ἐκεῖνο ὑπολογίσασθαι, ὡς οὐ χρὴ σεαυτῷ ἐναντία ἐκθέσθαι, εἰ γὰρ ἡ διάνοια σὺ τοῦ αὐτοῦ τοῖς πατράσι καὶ τῆς ἐκκλησίας διδασκάλοις φρονήματος ἔχεται — τί λυπεῖ τὸ εὐσεβὲς φρόνημα καταλλήλῳ ὀνόματι δημοσιεῦσαι;* Darauf antwortete Nestorius in dem Schreiben an Johannes bei Mansi a. a. O. T. V. S. 753.: *Puto et tuam religiositatem cognovisse, quia mox, ut venimus huc, aliquos hic adversum semetipsos eorum, qui ad ecclesiam pertinent, seditiose dissidentes invenimus, quorum aliqui quidem sanctam virginem Theotocon tantummodo nominabant, alii vero hominis genitricem. Unde utramque partem ut diligenter colligerem — Christi eam vocavimus genitricem, ut haec vox utrumque manifeste signaret, id et Deum et hominem. Circa evangelii volentibus concessi, ut pie genitricem vel particem Dei virginem nominarent, id est neque circa Apollinarii neque secundum Arii sensum, sed nec tanquam divinitas unigeniti ex sancta virgine sumsisset initium, sed propter unitionis rationem, quae facta est ex ipso angeli vocum principio, quas de conceptione locutus est.* Nestorius berief sich zum Beweis dafür auf eine seiner früheren Predigten,

ſelbe antiocheniſche Theologie, welche wir ſchon bei Diodorus und Theodorus gefunden haben, nur mit dem Unterſchied, daß ſie uns bei dem Leztern zugleich in einer mehr ſyſtematiſchen Form erſcheint. Wenn auch die Einheit der Perſon feſtgehalten werden ſoll, ſo tritt doch der Unterſchied der Naturen ſo ſehr hervor, daß ſie eben ſo gut als zwei verſchiedene Perſonen angeſehen werden können. Der göttliche Logos iſt für ſich eine Perſon und ebenſo der Menſch Jeſus. Beide ſollen zwar in ihrem Fürſichſeyn zugleich in der engſten Verbindung mit einander ſtehen, wodurch anders begründet aber Neſtorius dieſe Einheit beider, als durch den immer aufs neue wiederholten Saz, daß er, wenn er auch die Naturen trenne, ſie doch in Hinſicht der beiden auf gleiche Weiſe gebührenden Verehrung vereinige. Ebendarum iſt nun aber dieſe Einheit eine blos vorgeſtellte, ſie iſt nur in dem Bewußtſeyn des die Naturen aufeinander beziehenden und über ihren Unterſchied hinwegſehenden Subjects geſezt, alſo keine reelle und objective, ſondern eine blos ideelle und nominelle. Da nun aber das eigenthümliche Verhältniß, in welchem die beiden Naturen in der Perſon Chriſti zu einander gedacht werden ſollen, gleichwohl irgend einen reellen Grund haben muß, ein reeller Grund der Einheit aber in der ſubſtanziellen Verſchiedenheit der Naturen, die immer dieſelbe bleibt, nicht angenommen werden kann, ſo kann ſie nur in den Willen geſezt werden. Die Einheit, in welcher die beiden Naturen oder Perſonen zu Einer Perſon werden, iſt demnach zwar keine natürliche, aber eine moraliſche: das eigenthümliche Verhältniß, in welchem der Menſch Jeſus zu

die er ſeinem Schreiben an Johannes beilegte. In dieſer ſagte er (ſ. Manſi a. a. O. S. 755.): *sancta virgo et Dei genitrix ideo, quia illud templum, quod in ea spiritus sancto creatum est, deitati erat unitum, humanae vero genitrix eo, quod nostrae naturae primitias assumsit Deus.*

dem göttlichen Logos auf ſolche Weiſe ſteht, daß die an ſich nur der göttlichen Natur zukommende Verehrung auch auf die menſchliche Natur übergeht, iſt nur unter der Vorausſezung möglich, daß der Menſch Jeſus durch die ſittliche Vollkommenheit, die er vermöge der Freiheit ſeines Willens erſtrebte, ſich des göttlichen Wohlgefallens in immer höherem Grade würdig machte. Auf der zum Weſen der menſchlichen Natur gehörenden Vergöttlichung des Menſchlichen beruht demnach in lezter Beziehung die göttliche Würde, die dem Menſchen Jeſus vermöge ſeiner Einheit mit dem Logos, als dem Sohn Gottes, zu Theil geworden iſt. Hat man dieſen Zuſammenhang der Theorie im Ganzen im Auge, ſo kann man es nicht, wie ſo oft geſchieht, ſchlechthin nur für eine gegen Neſtorius begangene Ungerechtigkeit halten, wenn die Gegner in ihrer Darſtellung ſeiner Lehre den Unterſchied der Naturen in ſeiner ganzen Weite hervorheben, und in dieſer Beziehung bisweilen auch Säze einſchieben, die Neſtorius ſelbſt zwar nicht gerade ausdrücklich ausſprach, aber gleichwohl nach dem Vorgang der antiocheniſchen Kirchenlehrer nothwendig anerkennen mußte. Aus dieſem Geſichtspunct iſt namentlich der von Cyrillus, dem Biſchof von Alexandrien, an den römiſchen Biſchof Cöleſtinus über die Lehre des Neſtorius geſandte Bericht[6]) zu beurtheilen. Ne-

6) Das Commonitorium datum Possidonio, cum mitteretur Romam propter Nestorii negotium, bei Manſi a. a. O. T. IV. S. 547. Cölln, in Münſchers Lehrb. der Dogmengeſch. I. S. 287., nennt ihn einen falſchen Bericht, auch Neander a. a. O. S. 982. findet in ihm ungerechte Conſequenzen. Im Uebrigen mag freilich Neſtorius nicht Unrecht gehabt haben, ſich über Misdeutungen und Entſtellungen zu beklagen, wie er dieß namentlich in dem Fragment aus ſeinem hiſtoriſchen Werke thut, das Irenäus in ſeine Tragödie (vgl. Neander a. a. O. S. 1051.) aufgenommen und das Synodicon bei Manſi T. V. S. 762. aus derſelben erhalten hat. Neſtorius ſagt daſelbſt

ſtorius lehre, ſagt Cyrillus, weil der göttliche Logos vorausgeſehen, daß der aus der heiligen Jungfrau Geborene heilig und groß ſeyn werde, habe er ihn ſich erwählt und geboren werden laſſen ohne Zuthun eines Mannes aus der Jungfrau. Seine Gnade ſey es, daß er ihn mit ſeinem Namen benannt werden ließ und ihn auferweckte. Wenn daher auch von dem eingebornen Logos Gottes geſagt werde, daß er Menſch geworden, ſo werde ihm die Menſchwerdung nur deßwegen zugeſchrieben, weil er mit dem aus der Jungfrau Geborenen, als einem heiligen Menſchen, verbunden war, er war aber mit ihm nur ſo verbunden, wie er auch mit den

---

ſodann noch weiter: *Et ut in paucis ejus* (des Cyrillus) *nequitiam, qualis sit etiam circa reliqua, propalemus, dictum est a nobis alicubi, dum contra paganos loquemur dicentes, quod nos* (offenbar muß *non* geleſen werden) *substantiam Dei creatam noviter ex virgine praedicemus: Non peperit, optimi, Maria deitatem sed peperit hominem, divinitatis inseparabile instrumentum. At ille vocem divinitatis immutans fecit: Non peperit, optimi, Maria Deum. Hic vero multum differt dicere Deum et dicere deitatem. Nam hoc quidem substantiam divinam incorporeamque significat, carnem vero nequaquam. Composita enim caro est et creata. Non autem, qua dicimus Deus, et templo divinitatis est apta, quod unitate ad divinam substantiam Dei obtinet dignitatem, non tamen in divinam substantiam permutatum est.* In dieſem Sinne alſo wollte Neſtorius ſelbſt von der Maria behaupten, daß ſie Gott geboren habe, ſofern ſie einen göttlichen Menſchen gebar. Wenn nun aber Cyrillus dieſe uneigentliche Bedeutung des Worts θεός nicht zugab, konnte er nicht in ſeinem Sinne mit Recht ſagen, Neſtorius läugne, daß die Maria Chriſtus als wahren Gott geboren habe? Deswegen ſcheint mir auch hier das dem Neſtorius geſchehene Unrecht minder groß zu ſeyn, als es ihm ſelbſt erſchien.

Propheten verbunden war, mit dem Unterſchied jedoch, daß die Verbindung eine innigere war [7]). Deßwegen vermeide er auch, von einer Einigung zu reden, er nenne es nur eine Verknüpfung, ein äuſſerliches Verhältniß derſelben Art, wie dasjenige war, in welchem Gott zu Joſua ſtund, wenn er zu ihm ſagte: „wie ich mit Moſes war, will ich auch mit dir ſeyn.“ Um ſeine Gottloſigkeit zu verbergen, laſſe er ihn von Mutterleibe an mit ihm verbunden ſeyn. Deßwegen nenne er ihn auch nicht wahren Gott, ſondern laſſe ihn nur durch das Wohlgefallen Gottes ſo genannt werden, und wenn er ihn auch Herrn nenne, ſo ſey auch dieß nur ſo zu verſtehen, daß ihm der göttliche Logos auch dieſen Namen aus Gnade verliehen habe. Auch lehre er nicht, daß der Sohn Gottes für uns geſtorben und auferſtanden ſey, daß der Menſch geſtorben, behaupte er, der Menſch auferſtanden, und daß dieß den Logos Gottes nichts angehe. Nur dem Menſchen ſchreibe er das Leiden und die Auferſtehung zu, und was in den Myſterien vor uns liegt, nenne er nur den Leib eines Menſchen [8]). Wenn auch allerdings Cyrillus in

7) *Κατὰ μείζονα συνάφειαν.* Schon Theodorus wollte zwar (vgl. oben S. 707.) dieſe Zuſammenſtellung Chriſti mit den Propheten nicht zugeben, allein der Unterſchied bleibt demungeachtet ein blos gradueller.

8) Man vgl. Cyrills Schreiben an den Kaiſer Theodoſius bei Manſi a. a. O. T. IV. S. 624., wo die Lehre des Neſtorius und ſeiner Anhänger ſo angegeben wird: *καταδάζασιν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστὸν, καὶ παχεῖαν ὥσπερ αὐτὸ ἐνιέντες τὴν διαιρεσιν, ἀνὰ μέρος ἑκάτερον, μονονοχὶ καὶ ἐξῶτα, παραδειγνύουσι, ἕτερον μὲν εἶναι διατεινόμενοι τὸν ἐκ παρθένου τεχθέντα τέλειως ἄνθρωπον, ἕτερον δ' αὖ τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον, ἀχῦ, τι ποτέ ἐστιν ἢ τε τῆ Θεῦ φύσις καὶ τῆς σαρκὸς διακρίνοντες, ἀδὲ μόναις ταῖς εἰς τῦτο διαφοραῖς ἐμφιλοχωρεῖν ἐθέλοντες· ἀδὲ γὰρ ἐννοίας τῆς ἀληθῦς εἰς τῦτο διήκαντον, ἐπεὶ μὴ φύσις ἡ αὐτὴ σαρκός τε καὶ θεότητος· ἀλλὰ τὸν μὲν ὡς ἄνθρωπον ἰδίᾳ τιθέντες καὶ ἀνὰ μέρος, τὸν δὲ ὡς θεὸν φύσει τε καὶ ἀληθῶς ὀνομάζοντι.*

dieſer Darſtellung der Lehre des Neſtorius ſich nicht ſtreng an die eigenen Worte deſſelben hielt, ſo iſt doch ſchwer zu ſagen, was Neſtorius hier nicht als weſentlichen Inhalt ſeiner Lehre hätte anerkennen müſſen. Ja, ſelbſt der von den Gegnern ſo oft zwiſchen der Lehre des Neſtorius und der des Paulus von Samoſata gezogenen Parallele [9]), kann ſo viel Gehäſſiges ſie hatte, eine ganz in der Natur der Sache liegende Wahrheit nicht abgeſprochen werden. Es ſprach ſich darin das von ſelbſt ſich aufdringende Bewußtſeyn des Zuſammenhangs aus, in welchem die Lehre des Neſtorius mit der Tendenz ſtund, mit welcher die antiocheniſche Theologie ſchon in Paulus von Samoſata unverkennbar hervortrat. Neſtorius ſelbſt konnte ja der gegen ihn erhobenen Beſchuldigung, daß er die Irrlehre des Paulus von Samoſata erneuere, nur ſeine Anerkennung der orthodoxen Lehre von der Gottheit Chriſti entgegenhalten [10]). Darin unterſchied er ſich

9) Wie namentlich in der Contestatio publice proposita a clericis Constantinopolitanis, et publicata in ecclesia, quod Nestorius ejusdem sit sententiae cum Paulo Samosateno, ante CLX annos ab orthodoxis episcopis anathemate condemnato. Manſi a. a. O. S. 1007. Auf dieſen Zuſammenhang mit Paulus von Samoſata wird ſehr häufig hingewieſen. Leontius Contra Nestor. et Eutych. ſchließt ſeine Zuſammenſtellung häretiſcher Stellen aus den Schriften des Theodorus und Diodorus (in Basnage's Thes. mon. eccles. Vol. I. S. 592.) mit den Worten: *Jam primum parentem hujus impietatis, a quo semina acceperunt, in medium afferamus. Hic est Paulus, zizanium diaboli amarum, Samosatis ortum. Immo et Nestorii, qui fuit postremus illius radicis surculus, fructum pestilentem oportet publice vituperare, ut inter extrema par illustre et blasphemum duorum interjectum, Diodorum dico et Theodorum, apte et apposite locatum noscatur.*

10) Vgl. Sermo IV, 4. bei Marius Mercator, Gall. Bibl. Patr. Vol. VIII. S. 635.: *Paulus atque Photinus nesciunt filii*

ar von Paulus, allein die Frage war ja nicht, was er
r die Gottheit des Sohns, ſondern nur, was er über das
rhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon
riſti lehrte, und wenn nun nicht geläugnet werden kann,
ß der Eine ſo wenig als der Andere eine wahre und wirk-
e Menſchwerdung des Sohns annahm, ſo entſteht viel-
hr die Frage, ob nicht die Conſequenz der Sache ſelbſt
zt doch wieder auf die Lehre des Paulus vom Sohne
ttes zurückführen muß. Wozu iſt Gott, kann man ſagen,
Sohn in den Unterſchied von ſich ſelbſt herausgetreten,
nn er doch immer nur in der ewigen Identität mit ſich
bſt bleibt, als Sohn nicht auch Menſch wird? Sind Gott
d Menſch ſchlechthin getrennt, ſo fordert die Conſequenz,
ß auch Gott nur als die abſtracte, in ſich ſelbſt beharrende,
nheit zu denken.

Wie Neſtorius das Objective und Reale nur in dem
terſchied der Naturen ſah, und die Einheit nur in die
rſtellung ſezte, ſo war dagegen dem Cyrillus die Einheit
ſehr das Reale, daß der Unterſchied ein blos ideeller zu
n ſchien. Die Einheit der Perſon in dem Unterſchied der
aturen ſo viel möglich in ihrer objectiven Realität feſtzu-
llen, iſt das Hauptbeſtreben des Cyrillus, und ſeine Stel-
ng zum Dogma iſt in dieſer Hinſicht ganz dieſelbe, wie die
s Apollinaris, und ſelbſt auch in der Löſung der vorlie-

1. *deitatem — nesciunt filii duas naturas, nesciunt Deum et hominem. — Paulus dicit Christum hominem solum et tunc solum initium habere, ex quo de virgine natus est. Ego autem tibi ideo heic resisto, ut deitatem, quae aeterna est, carni contemporalem non audeas facere. Quid arguis eum tanquam Paulli doctrinam asserentem, qui, quae sunt Paulli, subvertit? Quis est, qui hic Paulli asserit sensum? Qui dicit deitatem contemporalem corpori, an qui dicit deitatis in filio essentiam ante secula genitam esse de patre?*

genden Aufgabe traf er, mit Vermeidung alles deſſen, was bei Apollinaris in das Häretiſche überzugehen ſchien, mit demſelben ſo nahe als möglich zuſammen. Wie dem Neſtorius die Naturen zu Perſonen wurden, ſo wurde dem Cyrillus die Perſon ſelbſt wieder zur Natur, ſo eng und unauflöslich dachte er ſich die Einheit des Unterſchiedenen. Es ſind, ſagt Cyrillus, durch eine unbegreifliche Vereinigung ungleiche und verſchiedenartige Naturen Eins geworden. Wir bekennen daher Einen Chriſtus und Herrn Jeſus und Sohn, der als einer und derſelbe ſowohl Gott als Menſch iſt. Die Einheit iſt ſo vollkommen und ſo unzertrennlich, daß derſelbe ſowohl der Eingeborne als der Erſtgeborne iſt, der Eingeborne als der aus dem Weſen Gottes des Vaters geborne Logos, der Erſtgeborne, ſofern er Menſch geworden, denn den, durch welchen alles geworden, den Logos, erkennen wir als Gott von Natur, wenn er auch Fleiſch oder Menſch geworden iſt [11]). Sobald einmal die Vereinigung geſchehen iſt, kann an keine Trennung mehr gedacht werden, und man darf ſich den Emmanuel (dieſen Namen gebraucht Cyrillus zur Bezeichnung der Einheit mit beſonderer Vorliebe) nicht als Gott für ſich und als Menſchen für ſich vorſtellen. Zwar erſcheinen auch nach der Vereinigung zwei und der Verſtand verweilt bei der Betrachtung der Verſchiedenheit der Naturen, aber in dieſer Betrachtung ſtellt ſich zugleich der Zuſammenſchluß der Naturen zur Einheit dar [12]). Dieſe Einheit iſt nicht, wie Neſtorius der Lehre des Cyrillus zum Vorwurf macht [13]), eine Vermiſchung der beiden Naturen,

11) Vgl. das Schreiben Cyrills an Theodoſius, Manſi a. a. O.

12) A. a. O. S. 649.

13) Epist. I. ad Coelestinum bei Manſi a. a. O. S. 1021.: *Est aegritudo — affinis putredini Apollinaris et Arii. Dominicam enim in homine unionem ad cujusdam contemplationis confusionem passim commiscent — carnem conjunctam deitati ad deitatem transisse blasphemant*

ne Verwandlung der einen Natur in die andere. Es würde eß, wie Cyrillus ſehr nachdrücklich hervorhebt [14]), mit der ſoluten Unwandelbarkeit Gottes ſtreiten, durch die ſich die atur Gottes von allem Endlichen unterſcheidet. Daß Gott, ch wenn er ſich zur menſchlichen Natur herabläßt, um eiſch zu werden, nicht aufhört, Gott zu ſeyn, daß er auch s der Menſchgewordene ſtets bei ſich ſelbſt iſt, und in der igen Identität mit ſich ſelbſt bleibt, iſt ein Hauptſaz, auf lchen Cyrillus immer wieder zurückkommt [15]). Ebenſowe- z iſt aber auch das Fleiſch in die göttliche Natur verwan- t worden, weil ja ſonſt Gott nicht wahrhaft Fleiſch ge- rden wäre. Daß Gott wahrer, wirklicher Menſch iſt, die nſchliche Natur als ſeine Knechtsgeſtalt angenommen hat, ht dem Cyrillus ebenſo feſt, als das Andere, daß er auch Fleiſche nicht aufhört, Gott zu ſeyn [16]). Das ganze erk der Erlöſung würde alle ſeine Realität und Bedeutung

---

ipso verbo deificationis. Ep. II. ad Coelest. S. 1024.: ***Corporis passiones audent superfundere deitati unigeniti, et immutabilitatem deitatis ad naturam corporis transisse confingunt, et utramque naturam, quae per conjunctionem summam et inconfusam in una persona unigeniti adoratur, contemperationis mutabilitate confundunt.***

14) A. a. O. S. 632.: — *πῆ τοιγαροῦν μεμένηκεν ὁ αὐτὸς ἔτι ὁ ἐκ θεῦ λόγος, εἴπερ ἐστὶν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι μεθεὶς τὸ ἐρρησιαμένως τε καὶ ἀκλονήτως ἔχειν καταπεφοίτηκε μὲν εἰς ὅπερ ἂν ἦν, μεταπεποίηκε δὲ καὶ εἰς σαρκὸς φύσιν, καὶ εἰς τὸ φθείρεσθαι πεφυκός;* — *καίτοι πῶς ἂν ἐνδοιάσειέ τις;*

15) Man vgl. z. B. bei Manſi a. a. O. S. 688.: *Θεὸς ὢν φύσει καὶ δίχα σαρκὸς μεμένηκε Θεὸς καὶ μετὰ σαρκός.*

16) Daß das Gegentheil anzunehmen, in der Einen Hinſicht ſo ungereimt iſt als in der andern, zeigt Cyrill a. a. O. S. 632. c. XI. Vgl. S. 669., wo er ſich gegen die Behauptung erklärt, daß das Fleiſch vom Himmel gekommen.

verlieren, wenn Gott nicht wahrer, wirklicher Menſch wäre, wenn ſeine ganze menſchliche Erſcheinung bloßer Schein, nur ein Schatten der Wirklichkeit wäre, wofür ſie doch gehalten werden müßte, wenn Chriſtus nicht dieſelbe menſchliche Natur, wie alle andern Menſchen, hätte [17]). Wie alſo die Gottheit etwas weſentlich anderes iſt, als die Menſchheit, und die Menſchheit etwas weſentlich anderes, als die Gottheit, ſo iſt Chriſtus ſowohl Gott als Menſch, und zwar Menſch mit einer vollkommenen, aus Seele und Leib beſtehenden, menſchlichen Natur, aber ungeachtet dieſer weſentlichen Verſchiedenheit der beiden Naturen iſt nach der geſchehenen Vereinigung keine Zweiheit der Perſonen. Cyrillus faßt den Einwurf der Apollinariſten in ſeiner ganzen Wichtigkeit auf, läßt ſich aber durch denſelben, obgleich er, im Unterſchied von den Apollinariſten, den mit dem Logos zur Einheit verbundenen Tempel auch durch eine vernünftige Seele beſeelt ſeyn läßt, nicht abhalten, dieſelbe Einheit auch für ſeine Lehre in Anſpruch zu nehmen. So wenig die Apollinariſten, obgleich ſie nach ihrer Vorſtellung den Emmanuel nur aus dem Fleiſch und dem Logos des Vaters beſtehen laſſen, ſich je

17) Man vgl., wie Cyrillus den Doketismus widerlegt in dem Schreiben an Theodoſius bei Manſi a. a. O. S. 628.: Εἰ θεὶ δὲ τόκος διὰ παρθένου καὶ φανέρωσις ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἀδρανὴς εἰκαιομυθία, πῶς δὲ ἄχι μανία καὶ λῆρος, τὸ τῆς δοκήσεως ὄνομα τῆς ὄντως σαρκὸς τε καὶ ἐναργοῦς καταγράφειν οἰκονομίας; εἰ γὰρ σκιὰ καὶ δόκησις ἦν, καὶ ὅτε σάρκωσις ἀληθῶς, ὅτε μὴν τέτοκεν ἡ παρθένος, ἂν ἐπελάβετο σπέρματος Ἀβραὰμ ὁ ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγος, ἄχ ὁμοιώθη τοῖς ἀδελφοῖς· ἡ σκιὰ γὰρ, ἢ τύπος τὰ καθ' ἡμᾶς, ἡ δόκησις, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν σώμασιν ἁπτοῖς τε καὶ ὁρατοῖς, καὶ τὴν γηγενῆ δὴ ταύτην σάρκα κατημφιεσμένοι, καὶ φθορᾶς καὶ παθῶν ἡττώμεθα. Οὐκοῦν εἰ μὴ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἐδὲ ἐν ᾧ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι· οὐ γὰρ ἄν τι πάθοι σκιά· σέσεσται δὴ ἐν ᾧ σύμπαν ἡμῖν εἰς τὸ μὴ δὲν ἀληθές.

dazu verſtehen würden, das Fleiſch für ſich und den Eingeborenen für ſich zu ſezen, und auf dieſe Weiſe zwei Chriſtus zu bekennen, ebenſo wenig könne er, wenn er mit unſerer vollkommenen Menſchheit, ihrer eigenthümlichen Natur gemäß, den Logos Gottes auf unausſprechliche und unbegreifliche Weiſe zur Einheit verbunden ſeyn laſſe, eine Zweiheit von Söhnen ſich vorſtellen, ſondern es ſey nur ein und derſelbe, der als Gott von Natur und aus dem Weſen Gottes des Vaters hervorgegangen, in der lezten Weltperiode Menſch geworden und aus der Jungfrau geboren ſey [18]). Das iſt die Einigung der Naturen, die natürliche und wahrhaftige Einigung, welche Cyrillus als hypoſtatiſche Einheit der bloßen Verknüpfung des Neſtorius und überhaupt jeder andern, die Realität der Einheit auf irgend eine Weiſe ſchwachenden, Einheit entgegenſezt [19]). So unendlich und

18) In dem Schreiben an Theodoſius c. XVII. f. bei Manſi a. a. O. S. 640. f. Cyrillus ſieht recht gut ein, daß die Einheit dann erſt eine wahrhaft abſolute iſt, wenn keines der beiderſeitigen Elemente ausgeſchloſſen iſt. Daher ſein Hauptſaz (vgl. Manſi a. a. O. S. 700.): ὥσπερ ἐστὶν ἐν θεότητι τέλειος ὁ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγος, οὕτω καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος, κατάγε τὸν τῆς ἀνθρωπότητος λόγον, ἐκ ἄψυχον σῶμα λαβὼν, ἐμψυχωμένον δὲ μᾶλλον ψυχῇ λογικῇ.

19) Vgl. Manſi a. a. O. S. 649.: ἕνωσις — ἀμφοῖν εἰς ἑνότητα συνδρομή. S. 640.: διαβεβαιώμεθα σύνοδον μέν τινα καὶ τὴν ὑπὲρ λόγον συνδρομὴν, εἰς ἕνωσιν ἀνίσων τε καὶ ἀνομοίων πεπρᾶχθαι φύσεων — ἀδιάπαυστον παντελῶς ἕνωσιν. S. 724.: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. S. 740.: θεὸς ἑνώσει τῇ καθ' ὑπόστασιν σαρκὸς καὶ αἵματος κεκοινωνηκώς. S. 748.: σὰρξ καθ' ὑπόστασιν γεγονὼς ὁ λόγος. S. 760.: φυσικὴ καὶ ἀληθὴς ἡ ἕνωσις ἡ πρὸς τὴν σάρκα τοῦ λόγου, καὶ ἃ καθάπερ φασὶν ἐξ ἀμαθίας τινὲς, ὡς ἐν μόνοις πέπρακται προσώποις, ἢ κατὰ ψιλὴν εὐφημίαν καὶ θέλησιν ἤτοι συναφειαν ἁπλῶς. Vgl. S. 769. S. 844.: Εἰ ἄνθρωπος νοεῖται κοινὸς, ὁ Χριστὸς, ὡς κατὰ μόνην τὴν ἰσότητα τῆς ἀξίας ἡγῶν αὐθεντίας θεῷ συνημμένος — πῶς ἐν σαρκὶ περιπατήσας

unermeßlich groß der Unterſchied der Gottheit und Menſchheit iſt, es ſind dennoch beide in Chriſtus Eins geworden. Wie der Logos des Vaters, obgleich er ſeiner eigenen Hypoſtaſe nach ein Anderer iſt, doch in der natürlichen Identität Eins mit ihm iſt, ſo iſt der Logos auf dieſelbe Weiſe ſubſtanziell und weſentlich mit uns Eins geworden. Wenn auch die göttliche Natur in ihrer weſentlichen Identität mit ſich ſelbſt von der Creatur unendlich verſchieden iſt, es iſt dennoch der über die Creatur Erhabene weſentlich Eins mit uns geworden, der Logos iſt Menſch geworden, um, wie er durch die Natur der Gottheit Eins iſt mit dem Vater, Eins mit uns zu werden durch ſein Verhältniß zur Menſchheit [20]). Derſelbe, der durch die Eigenthümlichkeit ſeiner Natur über die ganze Welt erhaben, und als Gott auſſer ihr iſt, iſt in die Welt eingegangen und als Menſch ein Theil der Welt geworden, ohne dadurch ſeine göttliche Herrlichkeit zu verlieren [21]), und wie er als Gott und Herr aller Creaturen in Beziehung auf ſich ſelbſt weder Herr noch Knecht iſt, iſt er, da er als Gott auch Menſch iſt, nach dem Geſez der menſchlichen Natur, wie die Menſchen, Gott unterthan [22]). Aus dieſer weſentlichen Einheit Gottes und des Menſchen, vermöge welcher derſelbe als Gott zugleich Menſch und als Menſch zugleich Gott iſt, leitet Cyrillus die nothwendige Conſequenz ab, daß Gott als Menſch geboren, oder,

— ἐκ ἄρα ψιλῆ συναφείᾳ τῇ πρὸς Θεὸν λόγον τετιμημένος ἄνθρωπος ὁ Χριστός, συνόδῳ δὲ μᾶλλον τῇ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν υἱὸς εἷς καὶ κύριος. Vgl. das Synodalſchreiben Cyrills an Neſtorius bei Manſi a. a. O. S. 1073.

20) Manſi a. a. O. S. 744.: καίτοι Θεᾶ φύσις ἀσύμβατος παντελῶς εἴη ἂν πρὸς τὴν κτίσιν, ὡς ἐν ταυτότητι λέγω τῇ κατ' οὐσίαν — ἐν ἡμῖν γέγονε φυσικῶς ὁ ὑπὲρ τὴν φύσιν.

21) Manſi a. a. O. S. 660. 725.

22) Manſi a. a. O. S. 1076.

as daſſelbe, die Jungfrau, wie ſie es in Wahrheit iſt, als ottesgebärerin anzuſehen und mit dieſem Namen zu be-nnen iſt. Allein hier iſt nun auch ſchon der Punct, von elchem aus die Lehre des Cyrillus mit immer größern chwierigkeiten zu ringen hat, um über dem Begriff ihrer nheit nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu kommen. Iſt ott als Menſch geboren, ſo ſcheint, da derſelbe, welcher enſch iſt, als Menſch auch Gott iſt, auch die Conſequenz ht abgewehrt werden zu können, daß Gott ſelbſt geboren [23]). Wie wäre denn die Einheit, wie es doch ſeyn ſoll, ie wahrhaft reale und natürliche oder weſentliche, wenn cht daſſelbe, was von dem Menſchen gilt, mit derſelben ahrheit, ſomit nicht blos dem Namen nach und nur be-hungsweiſe, auch von dem Gott gilt? Und doch kann yrillus, ſo entſchieden er den Begriff der Gottesgebärerin ſeiner vollen dogmatiſchen Bedeutung für die Jungfrau Anſpruch nimmt, um auf der Grundlage dieſes Begriffs s ganze Syſtem ſeiner Chriſtologie aufzuführen, nicht uſtlich genug gegen die ungereimteſte aller Behauptungen oteſtiren, daß der Schöpfer der Aeonen, der mit Gott, m Vater gleich ewige Logos, durch die Geburt des Flei-jes ſeinen Anfang genommen habe, derſelbe alſo damals ſt geboren worden, der vor allen Zeiten und Aeonen iſt [24]). aher unterläßt Cyrillus, ſo oft er von der Geburt Gottes icht, es nicht, immer zugleich die Beſtimmung hinzuzu-en, daß Gott nur nach dem Fleiſche, auf fleiſchliche Weiſe er als Menſch geboren ſey, und wenn Neſtorius aus der n Cyrillus behaupteten Einheit die Folgerung zieht, daß

---

3) Man vgl. z. B. Manſi a. a. O. S. 689.: *Οὐκοῦν εἰ Θεὸν ἀλη-θινὸν εἶναι λέγομεν τὸν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου γεγεννημένον, τουτέστι τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον, κατὰ φύσιν ἑνωθέντα σαρκὶ, διὰ τί δε-δίασιν ὁμολογεῖν, ὅτι θεοτόκος ἐστὶν ἡ ἁγία παρθένος;*

4) Vgl. Manſi a. a. O. S. 633. 1081.

Gott, wie die Geburt, ſo auch Leiden und Tod und alles, worauf der Irrwahn eines Apollinaris und Arius verfallen, alles, was nur immer dem Fleiſch zukommen kann, Kindesnahrung, Beſchneidung, allmähliges Wachsthum, Hunger, Durſt u. ſ. w. zuzuſchreiben ſey [25]), ſo ſcheint es ihm nicht ſchwer werden zu können, alle dieſe falſchen Conſequenzen durch dieſelbe Unterſcheidung und die von ſelbſt ſich verſtehende Erinnerung an die abſolute Unwandelbarkeit und Leidensloſigkeit Gottes abzuſchneiden. Allein eine ganz andere Frage iſt, ob mit dieſer Unterſcheidung, wenn die göttliche und menſchliche Natur ſo geſchieden werden, daß, was Chriſtus als Menſch iſt, er als Gott nicht iſt, die der Vorausſezung nach ſtattfindende Einheit nicht wieder aufgehoben wird. Und wie können denn auch nur die beiden Behauptungen mit gleicher Berechtigung neben einander ſtehen, daß der Logos als Gott ſchlechthin unwandelbar und unveränderlich iſt, und doch Menſch geworden iſt [26])? Entweder iſt er alſo nicht wahrhaft und wirklich Menſch geworden, wie er überhaupt nichts werden kann, und was Menſchliches von ihm ausgeſagt wird, kann höchſtens nur als verſchwindendes Moment an ihm ſeyn, oder wenn er wahrer und wirklicher Menſch iſt, ſo iſt er es nicht erſt geworden, ſondern an ſich, und auf dieſelbe abſolute Weiſe, wie er als Gott der unwandelbare ſich ſelbſt gleiche Logos

25) Vgl. das Schreiben des Neſtorius an Cyrillus bei Manſi a. a. O. S. 891. f. und dagegen das Schreiben Cyrills a. a. O. S. 1004.

26) Sind es nicht von ſelbſt ſich aufhebende Säze, wenn Cyrillus behauptet (Manſi a. a. O. S. 781.): *Εἰ γέγονε σάρξ ὁ λόγος, τετέχθαι παραπλησίως ἡμῖν μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκὸς, καὶ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπελάβετο, ἵνα κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῇ, πῶς ἂν ἐνδοιάσειέ τις, ὅτι μεμένηκε λόγος καὶ σάρξ γεγονώς; ἄτρεπτος γὰρ ἡ τῆ λόγῳ φύσις· καὶ κεχρημάτικεν ἡμῶν ἀδελφός· πῶς μονογενῆς ἔχει δόξαν; ἐκεῖν κἄν εἰ γέγονε σάρξ, ἀδὲν ἧττόν ἐστι θεός.*

iſt. Es muß wohl ſogleich in die Augen fallen, daß Cyrillus, wenn er den von ihm aufgeſtellten Begriff der Einheit in ſeinem wahren Sinne feſthalten wollte, ſich nur auf die Seite der leztern Behauptung ſtellen konnte. Wenn er auch wiederholt erinnert [27]), daß der Logos aus Gott nicht ſchlechthin und für ſich mit Chriſtus identificirt werden dürfe, ſondern erſt von dem Moment an, als er die menſchliche Natur annahm, und unvermiſcht mit dem Fleiſch Eins wurde, ſo zeigt ſich doch gerade am Begriffe Chriſti, wie die von ihm behauptete Einheit, ihrem Begriff nach, den gegebenen zeitlichen Anfang der Menſchwerdung als eine mit ihr unvereinbare Schranke durchbricht und aufhebt. Dieſelben johanneiſchen Stellen vom Herabkommen des Menſchenſohns vom Himmel, in welchen Apollinaris eine ſo wichtige Stüze ſeiner Anſicht gefunden hatte, beſtimmten Cyrillus, den allgemeinen Grundſaz aufzuſtellen, daß, wie man aus ſo vielen Stellen ſehe, vermöge der ökonomiſchen Einheit auch die Idiome der Naturen Eins ſeyen [28]). Wenn alſo auch das Fleiſch des Menſchenſohns nicht vom Himmel herabgekommen, ſondern aus der Jungfrau genommen ſey, und der Logos für ſich nicht geeſſen werden könne (vgl. Joh. 6, 51.), ſo gelte doch auch ſchon vom Fleiſch, oder dem Menſchen, was an ſich nur dem Logos zukommt, und von dem Logos für ſich, was nur Eigenſchaft des Fleiſches iſt, und es kann ſomit, indem die erſt in der Folge factiſch gewordene Vereinigung gleichſam eine rückwirkende Kraft hat, von dem Logos Menſchliches prädicirt werden, noch ehe er Menſch geworden iſt, er iſt alſo eigentlich an ſich ſchon Menſch. Wie kann, fragt Cyrillus

27) Manſi a. a. O. S. 665.

28) Vgl. das Schreiben des Cyrillus an Theodoſius c. 28. bei Manſi a. a. O. S. 669.: *Εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων κατὰ σύμβασιν οἰκονομικὴν τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα διὰ μυρίων ὅσων ἡμῖν ὄρᾶται λόγων* (ὁ λόγος).

in Beziehung auf die Stelle Joh. 6, 63., das Fleisch lebendig machende Kraft haben, oder der irdische Leib vom Himmel herabgekommen seyn? Die Antwort ist: vermöge der Einigung mit dem lebendigen und vom Himmel herabkommenden Logos, und dieß allein sey die wahre, der heiligen Schrift entsprechende, Ansicht [29]). In demselben Sinne bemerkt Cyrillus zu der Stelle 1. Cor. 8, 6., nicht nur alles, was der vom Vater geborene Logos wesentlich und eigenthümlich hatte, sey ihm auch, als er Mensch wurde, geblieben, sondern auch, es dürfe schlechthin keine Scheidung gemacht werden, weil ja nach dem Ausspruch des Apostels Ein Herr Jesus Christus sey, durch welchen der Vater alles geschaffen habe. Gilt also, was an sich nur vom Logos gesagt werden kann, auch von Christus, und zwar nicht blos, sofern die Eine Seite seines Wesens der Logos ist, sondern mit Rücksicht auf die in ihm zur Einheit mit der göttlichen verbundene menschliche Natur, so kann auch schon vom Weltschöpfer der Mensch nicht getrennt werden, und es gibt überhaupt, wie Cyrillus behauptet, nichts Altes, der Vergangenheit Angehörendes, was, obgleich an sich nur dem Logos zukommend, in Folge der ökonomischen Einigung, nicht auch Christus zuzuschreiben wäre (nemlich Christus in seinem Unterschied vom Logos, sofern er also nicht blos Gott, sondern auch Mensch ist) [30]). So wird Cyrillus durch das

---

29) Der S. 669. noch folgende Saz: εἴη γὰρ ἐχ ἕτερος καὶ δημιουργὸς θεϊκῶς, καὶ ὅτε μὴ δίχα νοοῖτο σαρκός, ist, so wie er lautet, unklar. Entweder gehört ὅτε gar nicht in den Text, oder es ist statt ὅτε zu lesen οἷος. Der Sinn kann nur seyn, daß auch schon von dem an sich seyenden Logos der Gedanke an das Fleisch nicht auszuschließen sey.

30) A. a. O. c. XLI. S. 676.: Ἀναθετέον ἂν ἄρα καὶ κατὰ σαρκὸς (auch dem Fleisch gegenüber, d. h. mit Rücksicht auf das Fleisch) αὐτῷ τὸ πρεσβύτατον, ὡς Θεῷ κατὰ φύσιν ἑνωθέντι σαρκὶ καὶ τὰ

ſolute des von ihm aufgeſtellten Begriffs der Einheit ſehr
türlich immer wieder über den zeitlichen Moment hinaus-
rängt, in welchem die abſolute Vereinigung auf zeitliche
eiſe geſchehen ſeyn ſoll.

Schon dadurch hatte Cyrillus einen ſo bedeutenden
hritt zur Annäherung an den Apollinarismus gethan, daß
n ſich nicht wundern kann, wenn ſich die Verwandſchaft
beiderſeitigen Standpuncte auch noch in andern Bezie-
ngen zu erkennen gibt. So oft auch Cyrillus immer wie-
darauf zurückkommt, die Vereinigung der beiden Naturen
ein unbegreifliches, jede Vorſtellung überſteigendes, Ge-
mniß darzuſtellen, ſo konnte er doch nicht unterlaſſen, die-
Verhältiß auf einen ſo viel möglich beſtimmten Begriff
bringen. Sollen Gott und Menſch Eins ſeyn, ſo iſt der
tur der Sache nach ſchlechthin unmöglich, nur bei dieſer
beſtimmten Forderung ſtehen zu bleiben, ohne ſie durch
end eine Kategorie dem denkenden Bewußtſeyn näher zu
ngen. Auch Cyrillus mußte dieß daher verſuchen und je
hr er die Einheit, die er behauptete, als eine abſolute
ffaßte, deſto mehr mußte ſich ihm unwillkürlich immer
eder eine ſpeculative Idee wenigſtens als Ahnung auf-
ngen. In dieſer Hinſicht iſt ſchon dieß beachtenswerth,
ß Cyrillus, um die Einheit zu erklären, ſehr gern daran
nnert, der dem Vater gleich ewige Sohn ſey, als er, ohne
n göttliches Seyn aufzugeben, das Menſchliche annahm
d zur menſchlichen Natur ſich herabließ, mit dem von ihm
genommenen deswegen Eins geworden, weil es ja nichts

τῆς οἰκείας φύσεως ἀγαθὰ κοινοποιεῖν εἰωθότι τῷ ἰδίῳ σώματι. — Cap. XLII.: Ἄθρει δὴ ἂν, ſagt Cyrill in Beziehung auf die Stelle 1 Cor. 10, 20., die er mit Micha 5, 2. zuſammenſtellt, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ δεικνύμενον καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν τὸ ἰδικῶς τοῦ λόγου πρεσβύτατον.

ihm Fremdes, ſondern das ihm wahrhaft Eigene war [31]). Iſt das Menſchliche nichts der Gottheit Fremdes, ſchlechthin vor ihr Verſchiedenes; iſt es das ihr Eigene, mit ihr Verwandte, hört, wie Cyrillus ſo oft bemerkt, die Gottheit, wenn ſie Fleiſch geworden, auch im Fleiſche nicht auf, bei ſich ſelbſt zu ſeyn, und in der ewigen Identität mit ſich ſelbſt zu bleiben, ſo muß es an ſich zum Weſen Gottes gehören, auch Menſch zu ſeyn, es würde ohne das Menſchliche der Gottheit ſelbſt eine ihr eigenthümliche Beſtimmung fehlen, und es muß demnach in der Natur Gottes ſelbſt einen Anknüpfungspunct geben, in welchem beide Naturen weſentlich Eins ſind. Wie dieß zu verſtehen iſt, wird erſt klarer, wenn wir weiter ſehen, welche Vorſtellungen Cyrillus zu Hülfe nimmt, um den Begriff ſeiner hypoſtatiſchen Einheit zu erläutern und näher zu beſtimmen. Das Wichtigſte, was hieher gehört, iſt die Analogie, welche er zwiſchen dem Verhältniß der beiden Naturen zu einander und in dem Verhältniß findet, in welchem im menſchlichen Organismus Seele und Leib zu einander ſtehen. Wie der Menſch aus zwei weſentlich verſchiedenen Beſtandtheilen beſteht, aus Seele und Leib, und doch beide zuſammen als die Einheit des Menſchen gedacht werden, und wie bisweilen das ganze Weſen des Menſchen nur nach dem Fleiſche benannt wird, und hinwiederum, wenn nur die Seele genannt wird, an beides zuſammen zu denken iſt, ebenſo verhält es ſich auch mit Chriſtus, er iſt der Eine Sohn und der Eine Herr Jeſus Chriſtus ſowohl vor dem Fleiſch als nach der Menſchwerdung. Der göttliche Logos wohnt ebenſo in dem mit ihm weſentlich Eins gewordenen Chriſtus, wie die Seele des Menſchen in dem ihr eigenthümlich angehörenden Leibe wohnt. Es ſind nicht

31) Ὡς τε ἂν ἀλλότριον αὐτῇ τὸ προσληφθὲν. ἀλλ' ἴδιον ἀληθῶς· ἀλόγιζαι τοιγαροῦν ὡς ἓν πρὸς αὐτόν. Manſi a. a. O. S. 652.

ſei, ſondern aus der Zweiheit iſt eine Einheit geworden [22]). Lag dieß auch zunächſt als eine bloße Analogie angeſehen

---

2) Manſi a. a. O. S. 652.: *Καθάπερ ἀμέλει καὶ τὴν ἀνθρωπείαν σύνθεσιν καταθρήσῃ τις ἄν· συμπλέκεται γὰρ ἐξ ἀνομοίων τὴν φύσιν, ψυχῆς δὴ λέγω καὶ σώματος· ἀλλ' ἓν εἷς νοεῖται τὸ συναμφότερον ἄνθρωπος· ὡς ἀπὸ μόνης μὲν τῆς σαρκὸς ὅλον ἐσθ' ὅτε κατωνομάσθαι τὸ ζῶον, ψυχῆς δὲ ὠνομασμένης νοεῖσθαι τὸ συναμφότερον· κατὰ τὸν ἴσον ἄρα τρόπον, καὶ ἐπ' αὐτῆ παραδεξώμεθα τῆ Χριστῆ· εἷς γὰρ υἱός, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ πρὸ σαρκὸς, καὶ ὅτε πέφηνεν ἄνθρωπος.* Vgl. S. 1073.: *Γενόμενος σὰρξ ἔχ ὥσπερ ἐν τοῖς ἁγίοις κατοικῆσαι λέγεται)* (— *ἵνα μὴ θεοφόρος ἄνθρωπος νοοῖτο Χριστὸς* —) — *ἀλλ' ἑνωθεὶς κατὰ φύσιν καὶ ἐκ εἰς σάρκα τραπεὶς, τοιαύτην ἐποιήσατο τὴν κατοίκησιν, ἣν ἄν ἔχειν λέγοιτο καὶ ἡ τῆ ἀνθρώπῳ ψυχὴ πρὸς τὸ ἴδιον ἑαυτῆς σῶμα.* S. 1077.: *ἀδὲ γὰρ ἐστι διπλῆς, ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς, κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηγμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ ἐ διπλῆς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐξ ἀμφοῖν.* Derſelben Vorſtellung bedient ſich Cyrillus bei Manſi a. a. O. S. 600., um den Begriff der Gottesgebärerin zu rechtfertigen. Man könne von einer Mutter nicht ſagen, daß ſie nur *σαρκοτόκος* und nicht *ψυχοτόκος* ſey: *τέτοκε γὰρ συντεθειμένον ἀτεχνῶς ἐξ ἀνομοίων τὸ ζῶον, καὶ ἐκ δυοῖν μὲν, πλὴν ἄνθρωπον ἕνα, μένοντος μὲν ἑκατέρῳ τοῦθ' ὅπερ ἐστι, συνδεδραμηκότων δὲ ὥσπερ εἰς ἑνότητα φυσικὴν, καὶ οἷον ἀνακιρνάντων ἀλλήλοιν, ὅπερ ἄν ὡς ἴδιον ἑκατέρῳ προσῇ.* In dem Dialogen: Quod unus Christus. Opp. Cyr. ed. Aub. Par. 1638. T. V. P. I. S. 736., wird auf die Frage: *πῶς ἐκ δυοῖν, θεοτητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, εἷς ἂν νοοῖτο Χριστός;* die Antwort gegeben: *Οὐ καθ' ἕτερον οἶμαι τρόπον ἢ καθ' ὃν ἂν εἶεν τὰ ἀλλήλοις συνηγμένα πρὸς ἕνωσιν ἀδιάτμητον καὶ τὴν ὑπὲρ νᾶν. Ἆρ' ἐχ ἕνα φαμὲν τὸν καθ' ὑμᾶς νοούμενον ἄνθρωπον καὶ μίαν αὐτῆ φύσιν, καίτοι τὸ μονοειδὲς ἐκ ἔχοντος, συντεθειμένη δὲ μᾶλλον ἐκ δυοῖν, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος; Μὴ ἀναμέρος τις ἀπολαβὼν τὴν σάρκα, διαζήσας δὲ αὐτῆς τὴν ἑνωθεῖσαν αὐτῇ ψυχὴν, ἀνθρώπους δύο τὸν ἕνα κατατέμῃ, καὶ τὸν τῆς ἀνθρωπότητος ἐ καταφθείρει λόγον;* Er wird dabei noch an 2 Cor. 4, 16. erinnert.

werden, es liegt dabei doch, wie bei Apollinaris, der nicht abzuweiſende tiefere Gedanke zu Grunde, daß die gottmenſchliche Einheit, wofern ſie nicht ganz auſſerhalb der Sphäre der denkenden Betrachtung fallen ſoll, nicht erſt durch das zufällige Verhältniß begründet worden ſeyn kann, in welches das abſolute Weſen Gottes in einem beſtimmten Zeitmoment zu einem einzelnen menſchlichen Individuum trat, daß vielmehr die göttliche und menſchliche Natur ebenſo weſentlich zuſammengehörende Elemente einer aus beiden erſt ſich vollendenden Einheit ſind, wie Seele und Leib zuſammen eine organiſche Einheit bilden, daß demnach auch das eigenthümliche Verhältniß, in welchem Jeſus als Menſch zur Gottheit ſtund, nur daraus erklärt und begriffen werden kann, daß überhaupt Gott und Menſch an ſich weſentlich Eins ſind [33]).

---

33) Der höchſte ſpeculative Gedanke, welcher der Lehre des Cyrillus zu Grunde liegt, iſt daher eine Einheit, zu deren Weſen es gehört, die Zweiheit, den Unterſchied, nicht von ſich auszuſchließen, ſondern vielmehr in ſich aufzunehmen, um durch dieſe Vermittlung erſt die wahre lebendige Einheit zu ſeyn. Am deutlichſten hat Cyrillus dieſen Gedanken in der Epist. II. ad Succensum Opp. T. V. P. II. S. 142. ausgeſprochen: *Κατὰ ἀλήθειάν ἐστι μία φύσις τῆ λόγε σεσαρκωμένη· εἰ γὰρ εἷς ἐστιν υἱὸς ὁ φύσει καὶ ἀληθῶς ὁ ἐκ θεῆ πατρὸς λόγος, ὁ ἀποῤῥήτως γεννηθεὶς, εἶτα κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς, οὐκ ἀψύχε ἀλλ' ἐμψυχωμένης νοερῶς, προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικὸς, ἐκ εἰς δύο μεριθήσεται διὰ τῆτο πρόσωπα καὶ υἱὸς, ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς, πλὴν ἐκ ἄσαρκος, ἐδ' ἔξω σώματος, ἀλλ' ἴδιον ἔχων αὐτὸ καθ' ἑαυτὸν ἀδιάσπαςον. Ὁ δὲ τῆτο λέγων, ἢ φυρμὸν, ἢ σύγχυσιν, ἢ ἕτερόν τι τῶν τοιήτων πάντη τε καὶ πάντως δηλοῖ· ἕτε μὴν ὡς ἐξ ἀναγκαίε τῆ λόγε τῆτο ἀκριθήσει ποθέν. Εἰ γὰρ καὶ εἷς λέγοιτο πρὸς ἡμῶν ὁ μονογενὴς υἱὸς τῆ θεῆ σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας, ἐ πέφυρται διὰ τῆτο, κατὰ τὸ ἐκείνοις δοκῆν, ἕτε μὴν εἰς τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν μεταπεφοίτηκεν ἡ τῆ λόγε φύσις, ἀλλ' ὐδὲ ἡ τῆς σαρκὸς εἰς τὴν αὐτῆ· ἀλλ' ἐν ἰδιότητι τῆ κατὰ φύσιν*

Auch in den Argumenten, durch welche Cyrillus die in der Natur der Sache ſelbſt liegende Nothwendigkeit ſeiner Vorſtellung von der Perſon Chriſti darzuthun ſuchte, trifft er großentheils mit Apollinaris zuſammen. Iſt Chriſtus, argumentirte auch Cyrillus, wie er wahrer und wirklicher Menſch iſt, nicht auch wahrer und wirklicher Gott, ſo hat die Erlöſung keine wahre Realität und Bedeutung. Wie er, ohne menſchlich zu leiden, unſer Heil nicht göttlich hätte bewirken können, ſo würden wir nicht wahrhaft erlöst ſeyn, wenn er nur Menſch oder ein bloßes Organ der Gottheit wäre [34]). Wollte man freilich nur dieß als den Zweck der Menſchwerdung des Eingebornen anſehen, daß er, da die Gottheit ihrer Natur nach nicht ſichtbar iſt, von den Menſchen auf

---

ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου, — ἀῤῥήτως καὶ ἀφράστως ἑνωθείς, μίαν ἡμῖν ἔδειξεν υἱῆ φύσιν, πλὴν, ὡς ἔφην, σεσαρκωμένην. Οὐ γὰρ — auf dieſen Begriff führt nun Cyrillus dieſe Beſtimmungen ſeiner Lehre zurück. — ἐπὶ μόνων τῶν ἁπλῶν κατὰ φύσιν τὸ ἓν ἀληθῶς λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ σύνθεσιν συνηγμένων· ὁποῖόν τι χρῆμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. Ἑτεροειδῆ μὲν γὰρ τὰ τοιαῦτα, καὶ ἀλλήλοις ἀχ ὁμοιούσια, ἑνωθέντα γε μὴν μίαν ἀνθρώπου φύσιν ἀπετέλεσαν· κἂν τοῖς τῆς συνθέσεως λόγοις ἐνυπάρχῃ τὸ διάφορον κατὰ τὴν φύσιν τῶν εἰς ἑνότητα συγκεκομιαμένων. Gott iſt alſo weſentlich der Eine, mit ſich ſelbſt Identiſche, wenn er auch zur σάρξ ſich beſtimmt: die σάρξ iſt daher ſelbſt ein Moment dieſer Einheit, die Einheit wird durch ſie erſt eine wahrhaft lebendige: τὰς φύσεις, ſagt Cyrillus a. a. O. S. 145., ἑνὸς εἶναι νοῶμεν, ὥστε τὰς δύο μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι' ἀμφοῖν δὲ τὸ ἓν ἀποτελεῖσθαι ζῶον.

34) Manſi a. a. O. S. 616.: Εἰ μὴ πέπονθεν ἀνθρωπίνως ὑπὲρ ἡμῶν, οὐδὲ ἐνήργησε θείκῶς τὰ εἰς σωτηρίαν ἡμῶν —. Ἀλλ' εἴπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὅτε υἱὸς ἀληθῶς ὅτε μὴν φύσει θεὸς, ἄνθρωπος δὲ ψιλὸς καθ' ἡμᾶς, καὶ θεότητος ὄργανον, σεσάρκευται μὲν οὐκ ἐν θεῷ ποθεν, ἑνὸς δὲ μᾶλλον τῶν καθ' ἡμᾶς τεθνεῶτος ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ δυνάμεσιν ἀλλοτρίαις ἐγηγερμένα· πῶς ἂν ἔτι κατηργήθη ὁ θάνατος δι' Χριστοῦ;

der Erde geſehen werden konnte, und hätte ſeine Erſcheinung im Fleiſche für die menſchliche Natur ſonſt nichts bewirkt, ſo könnte man ſich auch mit der Meinung der Doketen begnügen, welche den Logos mit der bloßen Hülle des Fleiſches und eines irdiſchen Körpers ſich umgeben und ihn nur mythiſch als Menſchen auf der Erde erſcheinen laſſen [35]). Man müßte dieſer Meinung ſogar den Vorzug geben, da er auf dieſe Weiſe von der Unreinigkeit des Fleiſches frei geblieben wäre, und ſchon durch den bloßen Schein einer Verbindung mit einem irdiſchen Körper den vorgeſezten Zweck erreicht hätte [36]). Offenbar iſt ja aber, daß der Eingeborne nur dann uns gleich und ein vollkommener Menſch wurde, um unſern irdiſchen Leib von dem Verderben, das in ihn hineingekommen war, zu befreien, und ihm durch die ökonomiſche Vereinigung ſein eigenes Leben mitzutheilen, und der menſchlichen Seele, indem er ſie zu ſeiner eigenen machte, das Uebergewicht über die Sünde dadurch zu geben, daß er ſie in das Feſte und Unwandelbare ſeiner eigenen Natur, wie die Wolle in die Farbe, hineintauchte. Und wie hätte, wenn Gott nicht wahrhaft Menſch geworden iſt, der Zweck der Erlöſung durch den Tod Chriſti realiſirt werden können? Wäre er, wie Manche meinen, nur ein Menſch für ſich, durch die Gleichheit der Ehre und Würde mit Gott verbunden, der Hypoſtaſe nach aber geſondert, ſo wäre ja das zur Erlöſung der Welt gegebene Blut nicht das eigene Blut deſſen, der zur Rechten des Vaters ſizt, ſondern nur eines ſolchen, der eine gewiſſe Beziehung zu ihm hat [37]). Eben ſo

35) Ὤφθαι ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπον μυθοπλαττῶσιν οἱ δείλαιοι.

36) Manſi a. a. O. S. 641. f.

37) Manſi a. a. O. S. 861. — ἑτέρα μᾶλλον σχετικὴν ἔχοντος πρὸς αὐτὸν τὴν συνάφειαν. Ὥσπερ γὰρ δύο τινὲς ἄρχοντες τῇ τῶν ἀξιωμάτων ἰσότητι κατ' ἀλλήλων διενεγκόντες ὅλως, οὐχ οἷς τυγχάνει μᾶλλον, ἀλλὰ δύο κατὰ τὸ ἀληθὲς, ὅτω τὸ συνημμένον τοῦ

nig kann, wie Cyrillus weiter zu zeigen sucht, bei der
rstellung des Nestorius von einer Entäusserung im wah-
n Sinne, wie sie der Begriff der Menschwerdung erfor-
rt, die Rede seyn. Wenn Christus ein bloßer Mensch war,
e kann er, fragt Cyrillus, in den Zustand der Entäusse-
ng gekommen seyn? Wie kann derjenige zur Erniedrigung
rabgestiegen seyn, der mit dem Logos Gottes dieselbe
ürde theilt und in einer solchen Beziehung zu ihm steht?
oll es aber der Logos Gottes für sich selbst als Sohn
m, der sich entäusserte, wie kann er sich entäussert haben,
nn er einen andern ehrte und ihm seine eigene Würde
ttheilte? Wie kann sich der erniedrigt haben, der den mit
n Verbundenen auf die hohe Stufe seiner Herrlichkeit er-
b? Die allein wahre und nothwendige Vorstellung kann
her nur diese seyn, daß sich das Volle entäusserte, und
cht das von Natur Knechtische, sondern das über die Knecht-
aft Erhabene die Knechtsgestalt annahm, daß derjenige
n Menschen ähnlich wurde, der das, was er wurde, zu-
r noch nicht war [38]). Auf eine ähnliche Weise argumen-
t Cyrillus aus dem Namen Christus und der eigenthüm-
hen Bedeutung desselben. Da nach der Lehre des Nesto-
us der Eine Christus eigentlich in zwei Personen zerfiel,
erhielt man dadurch einen doppelten Christus, und es
ßte demnach auch schon der Logos für sich als Christus
trachtet werden. Aber eben diese hieraus sich ergebende
entificirung Christi und des Logos (welche beide Begriffe
yrillus immer sehr bestimmt unterscheidet) beweist das Fal-

κατὰ τὴν ἀξίαν, διῃρημένων τῶν φύσεων ἤγουν ὑποστάσεων, οὐχ εἷς εἶεν ἄν, ἀλλὰ δύο, καὶ τὸ ἑνὸς αἷμα τυχὸν αὐτῇ δὴ πάντως ἐστὶ, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἑτέρου. Οὔκουν οὐκ ἀπόχρη πρὸς ἕνωσιν ἀληθῆ τὸ ὡς ἐν ἰσότητι τῆς ἀξίας, ἤγουν αὐθεντίας, ἀνθρώπου λέγειν ἄνθρωπον θεῷ.

8) Mansi a. a. O. S. 824. f.

sche der nestorianischen Lehre. Erst dann, als der Logos Fleisch wurde, behauptet Cyrillus, hat er auch den Namen Jesus Christus erhalten, denn Christus heißt er ja nur darum, weil er mit dem Oele der Freude, d. i. mit dem heiligen Geist, von Gott dem Vater gesalbt worden ist. Diese Salbung aber hat die Annahme der menschlichen Natur zu ihrer nothwendigen Voraussezung, da der Logos als Gott keine Salbung nöthig hat. Denn wie sollte der Logos Gottes mit dem Geiste gesalbt und geheiligt worden seyn, da er ja sein eigener Geist und kein anderer von ihm verschiedener, höherer und grösserer ist? Daher erklärt es Cyrillus für eine sehr irrige Lehrweise, wenn der Name Christus bald dem Einen, bald dem Andern, sowohl dem Logos für sich, als dem Menschen für sich, gegeben wird, sofern der Eine Christus nicht getheilt und getrennt werden kann [39]). Wie Cyrillus im Interesse seiner hypostatischen Einheit den Namen Christus mit Recht nur von der Einheit der beiden Naturen gebraucht wissen wollte, so scheinen es dagegen die Nestorianer, ihrer Lehrweise zufolge, mit der Unterscheidung der beiden Begriffe Logos und Christus weniger genau genommen zu haben [40]). Die Argumentationsweise des Cyrillus geht so überhaupt dahin, an einzelnen Momenten nachzuweisen, wie durch die Lehre des Nestorius ein die Einheit des religiösen Bewußtseyns aufhebender Zwiespalt in dasselbe gesezt wird.

---

39) Mansi a. a. O. S. 700.

40) Auf die Nestorianer bezieht sich, was Cyrillus bei Mansi a. a. O. S. 697. sagt: *Ὄνομα δὲ τὸ Χριστὸς, πρέπειν μὲν οὐκ οἶδα πῶς διαβεβαιοῦνταί τινες καὶ ἰδικῶς τε καὶ κατὰ μόνας καὶ ἔξω σαρκὸς ὄντι τε καὶ νοουμένῳ τῷ ἐκ Θεοῦ φύντι λόγῳ· πρέπειν δὲ ὁμοίως, καὶ τῷ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου γεγεννημένῳ, κἂν εἰ νοοῖτο ὑπάρχων κατὰ μόνας ἔτι καὶ καθ' ἑαυτόν· καὶ τρίτως δὲ πρέπειν ἀμφοῖν, ὡσανεὶ (oder ὡς ἑνὶ) τοῦ τῆς συναφείας λόγου, καθάπερ αὐτοὶ φασιν, εἰς ἓν αὐτοὺς πρόσωπον συνεισδέοντος, ἑνώσεως γὰρ τῆς κατὰ φύσιν καὶ ἀληθοῦς οὐδεὶς λόγος αὐτοῖς.*

ls Momente dieſer Art werden von Cyrillus noch beſonders vorgehoben die Anbetung Chriſti und die Taufe auf den ob Chriſti. Wenn man, ſagt Cyrillus in der erſtern Beiung, die heilige Jungfrau nicht als Gottesgebärerin anennen wolle, ſo müſſe man nothwendig zwei Söhne Gotannehmen, denn wenn die heilige Jungfrau den fleiſchgeordenen Gott nicht fleiſchlich geboren hätte, ſo könnte ſie nur n gewöhnlichen, wenn auch uns überwiegenden, Menſchen boren haben. Wie laſſe ſich aber damit die Chriſtus gebrende göttliche Verehrung vereinigen? Wir beten den manuel als wahren Gott an, als Gott kann er aber nicht gebetet werden, wenn wir nicht überzeugt ſind, daß der gos Gottes ſelbſt, der von der ganzen Schöpfung angebetet rd, nach der Schrift Fleiſch geworden iſt, nicht ſo, daß er das Fleiſch ſich verwandelte, ſondern das Fleiſch aus der iligen Jungfrau annahm und, gleich uns, der menſchlichen ölnt ſich unterzog. Nur unter der Vorausſezung, daß der gos Gottes des Vaters dadurch, daß er menſchliche Geſtalt nahm, Chriſtus wurde, und wie er auſſerhalb des Fleiſches n Natur Gott war, auch im Fleiſche nicht aufhörte, Gott ſeyn, iſt die göttliche Würde, die der Gegenſtand der Verrung und Anbetung iſt, nichts aus Gnade Verliehenes und e äuſſerlich Angenommenes, ſondern objective Wahrheit d Wirklichkeit[1]). Ein gleiches Moment liegt in der Taufe f den Tod Chriſti. Wenn wir, wie auf den Einen Namen s Vaters, ſo auch auf den Einen Namen des Sohns und f ſeinen Tod und auf den heiligen Geiſt getauft werden, ſo ſagen die, welche den Einen Chriſtus und Sohn in zwei

1) Mans a. a. O. S. 685. c. VI. S. 688. c. VIII. — ὅταν Ἰησοῦν Χριστὸν ὀνομάζωμεν, τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον ἐν ἀνθρώπου προσῳ πεφηνότα σημαίνομεν, ἐκ γυναικὸς μέν, καὶ γένους τοῦ κατ' ἄνθρωπον ἔξωθεν ἔχοντα τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ ὄντα τοῦτο κατ' ἀλήθειαν, ὑπερ εἶναι πεπίστευται.

Söhne trennen und behaupten, daß der Menſch mit Gott nur durch die Gleichheit der Würde und Ehre verbunden iſt, während die Naturen getrennt ſind, ſagen, auf weſſen Tod wir getauft ſind? Soll es der Logos Gottes für ſich ſeyn, ſo muß ja die Vergänglichkeit der an ſich unvergänglichen Natur und der Tod dem, was von Natur Leben iſt, zugeſchrieben werden. Soll es aber der vom Weibe Geborene für ſich ſeyn, ſo müſſen ſich die Gegner doch zuletzt wieder zu der Anerkennung genöthigt ſehen, daß wir nicht auf den getauft werden können, welcher dem Vater und dem heiligen Geiſt gleichſteht, wohl aber, wenn der, auf deſſen Tod wir getauft ſind, des Todes fähig ſeyn ſoll, der wahren Sohnſchaft des aus Gott geborenen Logos verluſtig geworden iſt. Nothwendig muß man daher vorausſetzen, daß der Menſchgewordene Logos im Fleiſche gelitten hat, und wir ſind auf ſeinen Tod getauft, ſo daß es ein und derſelbe Sohn iſt, welcher nach der Natur der Gottheit über alles Leiden erhaben, nach dem Fleiſche aber leidensfähig iſt.[42])

Dieſe an ſich ſeyende weſentliche gottmenſchliche Einheit, vermöge welcher Chriſtus als Gott und Menſch einer und derſelbe iſt, iſt der immer wiederkehrende Grundbegriff der cyrilliſchen Lehre, und zu läugnen iſt gewiß nicht, daß, wenn die Idee der Menſchwerdung Gottes, oder die Idee des Gottmenſchen, anders objective Bedeutung haben ſoll, Gott nur nach der cyrilliſchen, nicht aber nach der neſtorianiſchen Lehre wahrhaft Menſch geworden iſt. Iſt aber Gott wahrhaft Menſch geworden, Gott und Menſch an ſich in dem Gottmenſchen Eins geworden, oder iſt die Gottheit und die Menſchheit ihrer Natur nach weſentlich ſo verſchieden ſind, daß durch Chriſtus nur irgend eine äuſſere Beziehung zwiſchen Gott und dem Menſchen angeknüpft worden iſt, durch welche die in der Natur der Sache ſelbſt liegende weſentliche

42) Manſi a. a. O. S. 872.

Verſchiedenheit und Trennung nie aufgehoben werden kann; dieß iſt die ganze Streitfrage, wie ſie in den entwickelten beiderſeitigen Lehrbegriffen ausgeſprochen iſt. Der weitere Verlauf des begonnenen Streits beſtund zunächſt darin, daß der ausgeſprochene Gegenſaz ſowohl äuſſerlich als innerlich in ſeiner ganzen Bedeutung hervortrat und für das allgemeine Bewußtſeyn der Kirche ſich feſtſtellte. Der perſönliche Streit der beiden Patriarchen wurde, wie ja Cyrillus und Neſtorius von Anfang an nur als die Repräſentanten zweier theologiſchen Richtungen zu betrachten ſind, deren Divergenz ihren tiefer liegenden Grund in ganz andern als blos individuellen Verhältniſſen hatte, zum offenen Zwieſpalt der Kirche mit ſich ſelbſt, zu einem großen weit ſich verbreitenden Kampf, welcher die Kirche in ihrem ganzen Umfang mehr als je in zwei feindliche Lager theilte. Auf die Seite der alexandriniſchen oder ägyptiſchen Kirche ſtellte ſich auch jezt, wie im arianiſchen Streit, die römiſche [43]), während die antiochenſiſche und orientaliſche die Sache des Neſtorius mit allem Recht zu ihrer eigenen machte. Das innere Moment des Streits ſtellte ſich in ſeiner allgemeinen Bedeutung vor allem in den Anathematismen heraus, mit welchen die beiden Gegner einander gegenübertraten. Wie ſie ihrer äuſſern Bedeutung nach als die von beiden Seiten erfolgende offene Kriegser-

43) Der römiſche Biſchof Cöleſtinus ließ ſich durch Cyrillus leicht beſtimmen, der Sache deſſelben beizutreten. Für den dogmatiſchen Gang des Streits war dieß jedoch ohne alle Bedeutung. Mit Recht nennt Neſtorius den Cöleſtinus (man vgl. das Synodicon adversus tragoediam Irenaei bei Manſi a. a. O. T. V. S. 731. und das in demſelben mitgetheilte Fragment aus dem hiſtoriſchen Werke des Neſtorius S. 762.) einen *simpliciorem, quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare*, ein Urtheil, das die inhaltsleeren, bloße Phraſen und Declamationen enthaltenden Briefe des Cöleſtinus vollkommen beſtätigen.

klärung anzuſehen ſind, ſo dienten ſie ihrem Inhalt nach dazu, den Gegenſtand des Streits in ſeinen beſtimmten Momenten zu fixiren, und den zum Bewußtſeyn gekommenen Gegenſatz in ſeiner ganzen Schärfe aufzufaſſen. Es findet ſich nun zwar nichts in ihnen, was nicht ſchon in der gegebenen Entwicklung der beiderſeitigen Lehrbegriffe enthalten wäre, da jedoch nicht nur Neſtorius den zwölf Anathematiſmen des Cyrillus zwölf andere entgegenſezte, ſondern aus dieſer Veranlaſſung auch Theodoretus, der Biſchof von Cyrus, und Cyrillus als Gegner gegen einander auftraten, indem Theodoretus, von dem Biſchof Johannes von Antiochien hiezu aufgefordert, eine öffentliche Widerlegung der cyrilliſchen Anathematiſmen erſcheinen ließ, und Cyrillus ſelbſt hinwiederum dieſe Widerlegung in einer Apologie ſeiner Anathematiſmen beantwortete, ſo mag es nicht ohne Intereſſe ſeyn, die Hauptmomente des Streits, wie ſie ſich hier in der durch den Inhalt der Anathematiſmen enger begrenzten Sphäre in ihrer Spize herausſtellen, kurz ins Auge zu faſſen [44]).

Der eigentliche Mittelpunct des in den beiderſeitigen Anathematiſmen in ſeinem weſentlichen Inhalt ſich concentrirenden und auf der Grundlage derſelben ſich bewegenden Streits iſt die Frage, ob nicht die von Cyrillus behaupte-

44) Die Anathematiſmen des Cyrillus nebſt dem Schreiben der von Cyrillus im J. 430. zu Alexandrien zur Excommunication des Neſtorius gehaltenen ägyptiſchen Synode ſ. bei Manſi a. a. O. S. 1067. und T. V. S. 1. f., wo ſich auch die von Cyrillus ſeinen Anathematiſmen beigegebene nähere Erklärung derſelben findet, die Anathematiſmen des Neſtorius T. IV. S. 1099., die Widerlegung des Theodoretus und die Apologie des Cyrillus in den Werken des Theodoretus in der Schulze'ſchen Ausg. Tom. V. P. I. S. 1. f. und bei Manſi a. a. O. T. V. S. 86. f. Zuvor ſchon ſchrieb Cyrillus einen Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos, ſ. Manſi a. a. O. T. V. S. 19. f.

hypoſtatiſche Einheit nothwendig eine Vermiſchung der beiden Naturen, eine Verwandlung der Gottheit in das Fleiſch in ſich ſchließe? Schon vom erſten der cyrilliſchen Anathematiſmen, in welchem Cyrillus den Saz aufſtellte, daß der Emmanuel in Wahrheit Gott ſey, und die heilige Jungfrau als Gottesgebärerin den fleiſchgewordenen Logos Gottes fleiſchlich geboren habe, nahm Neſtorius Veranlaſſung, das Anathema über denjenigen auszuſprechen, welcher ſage, daß der Logos Gottes in das Fleiſch verwandelt ſey [45]). Daſſelbe iſt der Hauptinhalt der weitern Anathematiſmen des Neſtorius. Man dürfe ſich nicht vorſtellen, daß die göttliche Subſtanz de loco in locum verändert ſey, daß das Fleiſch die göttliche Natur in ſich aufnehme, und dieſe einem Theile nach (partiliter) mit dem Fleiſche Eins geworden ſey, oder dagegen das Fleiſch zur Aufnahme Gottes dieſelbe unendliche ſchrankenloſe Ausdehnung mit der göttlichen Natur erhalten habe, ſo daß man dieſelbe Natur Gott und Menſch nennen (Anath. 2). Nicht der Natur nach ſey es Ein Chriſtus (Anath. 3), die in den Evangelien und den apoſtoliſchen Briefen von dem aus zwei Naturen beſtehenden Chriſtus gebrauchten Ausdrücke ſeyen nicht von Einer Natur zu verſtehen, ſo daß man dem Logos Gottes ſelbſt das Leiden ebenſo nach der Gottheit wie nach dem Fleiſch zuſchreibe

45) *Si quis*, heißt der erſte der Anathematiſmen des Neſtorius, *eum, qui est Emmanuel Deum verbum esse dixerit, et non potius nobiscum Deum, hoc est inhabitasse eam, quae secundum nos est, naturam per id, quod unitus est massae nostrae, quam de Maria virgine suscepit, matrem etiam Dei verbi, et non potius, qui Emmanuel est, sanctam virginem nuncupaverit, ipsumque Dei verbum in carnem versum esse*, oder wie es in dem Fragment des griechiſchen Textes bei Marius Mercator (Garn. S. 145.) heißt, αὐτόν τε τὸ θεὸν λόγον εἰς σάρκα ἐὰν τις εἴποι τετράφθαι, ἢν ἔλαβεν ἐν σχηματισμῷ τῆς θεότητος ἑαυτοῦ (Phil. 2, 7.).

(Anath. 4), nach der Annahme des Menſchen ſey der Sohn Gottes nicht **naturaliter** Einer zu nennen (Anath. 5), die **forma servi** ſey nicht für ſich, d. h. **secundum propriae naturae rationem** und als **rerum omnium domina** zu verehren (Anath. 8), der heilige Geiſt nicht conſubſtantiell mit der Knechtsgeſtalt zu nennen (Anath. 9), und das mit dem Logos vereinigte Fleiſch nicht lebendig machend durch das Vermögen ſeiner eigenen Natur (Anath. 11) u. ſ. w. Auch Theodoretus hebt immer wieder denſelben Punct hervor, und ſeine ganze Widerlegung bewegt ſich um den gleich anfangs aufgeſtellten Hauptſaz; man dürfe vom Logos Gott nicht ſagen, daß er der Natur nach Fleiſch geworden und ins Fleiſch verwandelt ſey, weil Gott unwandelbar und unveränderlich ſey. Nicht Fleiſch geworden ſey Gott der Logos, ſondern nur angenommen habe er ein lebendiges und vernünftiges Fleiſch. Von einer Einigung der Hypoſtaſe nach will Theodoretus ſchon deswegen nichts wiſſen, weil dieſe Vorſtellung der heiligen Schrift und den Vätern, die ſie ausgelegt haben, völlig fremd ſey, wenn aber die Urheber dieſer Vorſtellung dieß unter ihr verſtehen, daß eine κρᾶσις des Fleiſches und der Gottheit geſchehen ſey, ſo müſſe man dieſer Blasphemie mit allem Ernſte widerſprechen, denn wo eine κρᾶσις ſey, ſey auch eine σύγχυσις, die σύγχυσις aber hebe den Unterſchied der Naturen auf, weil, was ſich miſche, nicht bleibe, was es zuvor war. Wäre eine Miſchung geſchehen, ſo wäre Gott nicht Gott gebliben, ſondern Gott der Tempel und der Tempel Gott geworden, während doch der Herr ſelbſt beides unterſcheide (Joh. 2, 19.) [46]). Dagegen proteſtirte jedoch Cyrillus aufs entſchiedenſte, und erklärte es wiederholt in den ſtärkſten Ausdrücken für eine Entſtellung ſeiner Lehre, wenn man ihr dieſen Sinn unterlege. Wenn er behaupte, daß der Logos Fleiſch geworden, ſo ſage er

46) Opp. Theod. a. a. O. S. 3. f. 10. f.

nicht, es ſey eine Vermiſchung oder Vermengung oder irgend eine Verwandlung und Veränderung mit ihm vorgegangen, mit vereinigt ſey er auf unausſprechliche und unerklärliche Weiſe mit einem eine vernünftige Seele habenden Leibe. Was man aber vereinigt nenne, ſey nicht vermiſcht, ſondern die Vereinigung beſtehe in der Annahme Eines Andern. Im Gegenſatz gegen Neſtorius, welcher die Geburt des Logos nach dem Fleiſche ganz aufhebe, und nur durch die Gleichheit der Würde den Menſchen mit Gott verbunden ſeyn laſſe, behaupte er eine Einigung der Hypoſtaſe nach und verſtehe unter dieſer hypoſtatiſchen Einheit nichts anders, als daß die Natur des Logos, oder ſeine Hypoſtaſe, d. h., der Logos ſelbſt, mit der menſchlichen Natur in Wahrheit Eins geworden, ohne Verwandlung und Vermiſchung, der Eine Chriſtus ſey, derſelbe als Gott und als Menſch. Gebe der Gegner auch nur zu, daß die Knechtsgeſtalt von der Gottesgeſtalt angenommen ſey, ſo können doch die Geſtalten nicht allein und für ſich, ohne die Hypoſtaſen, ſich vereinigt haben. Schlechthin unſelbſtſtändige Aehnlichkeiten und Geſtalten bilden keine ökonomiſche Einheit, die Hypoſtaſen ſelbſt müſſen ſich zuſammengeſchloſſen haben, obgleich unvermiſcht und ſo, daß der Logos auch im Fleiſch wahrer Gott bleibt, wenn der Begriff der Menſchwerdung ſeine Wahrheit haben ſoll [47]). Auf die Einwendung des Theodoretus, daß, wenn jede der beiden Naturen vollkommen ſey und beide ſich vereinigt haben, die Conſequenz erfordere, nicht blos von Einer Perſon und von einem Chriſtus oder Sohn zu reden, ſondern von zwei vereinigten Hypoſtaſen oder Naturen, daß, wenn man bei dem Einen Menſchen die Naturen unterſcheide, und die eine, den Leib, ſterblich, die andere, die Seele, unſterblich, beide

47) Ἀλλὰ πραγμάτων, ἤγουν ὑποστάσεων, γέγονε σύνοδος, ἵνα καὶ ὁ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος ἀληθῶς γεγόθαι πιστεύηται. Theod. a. a. O. S. 6. vgl. S. 12.

aber Mensch nenne, noch weit mehr bei dem annehmenden Gott und dem angenommenen Menschen die Eigenthümlichkeiten der Natur auseinander gehalten werden müssen [48]), erwiedert Cyrillus, auch er wolle nach geschehener Vereinigung den Unterschied des Vereinigten nicht ausschliessen, und nehme das von Theodoretus gebrauchte Beispiel gern an: wie die Seele der Natur nach etwas Anderes sey, und etwas Anderes nach seiner Natur das Fleisch, obgleich der Eine Mensch nicht getheilt und getrennt wird, so müsse man sich auch die in Christus geschehene Vereinigung in Hinsicht der Gottheit und Menschheit vorstellen; wenn auch beide in Wahrheit Eins geworden, so dürfe man doch nicht verkennen, daß der Logos seiner Natur nach ein Anderer sey, als das Fleisch, und das Fleisch seiner Natur nach etwas Anderes, als der Logos, nur trennen solle man das einmal Vereinigte nicht, und den Einen Christus, Sohn und Herrn nicht in Zwei theilen [49]). Alles dieß scheint die cyrillische Lehre gegen die Vorwürfe des Gegners hinlänglich sicher zu stellen, gleichwohl aber hat die über die Anathematismen geführte Polemik den Punct ganz gut zu treffen gewußt, an welchem sich die Unhaltbarkeit jener Theorie klar herausstellt. Sobald Cyrillus seine Vorstellung auf einen bestimmtern Begriff bringen will, nimmt er das Verhältniß zu Hülfe, in welchem im menschlichen Organismus Seele und Leib zu einander stehen [50]). Es hat dieß, wie schon gezeigt worden

48) Theod. a. a. O. S. 16.

49) A. a. O. S. 20.

50) Er thut dieß auch hier, nicht blos in der zuvor genannten Stelle, sondern ganz besonders auch in folgender a. a. O. S. 13.: *Τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τοῦ Μονογενοῦς πολυπραγμονοῦντες τὸ μυστήριον, παραδόξως τε καὶ ἀποῤῥήτως ἡνῶσθαί φαμεν ἁγίῳ σώματι, ψυχὴν ἔχοντι λογικὴν, τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον· ἵνα τε καὶ οὕτω νοοῦμεν υἱὸν, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν ἔστιν*

iſt, einen ganz guten Sinn, und es liegt dabei ein richtiger ſpeculativer Gedanke zu Grunde. Sobald es aber mehr ſeyn ſoll, als eine bloße Analogie, reicht es für den Begriff der hypoſtatiſchen Einheit keineswegs zu. Der Fortſchritt, durch welchen auch Cyrillus über den Apollinarismus hinweggekommen ſeyn wollte, konnte ja nur darin beſtehen, daß man nicht blos den Körper als das Subſtanzielle des Menſchlichen betrachtete. Muß nun aber, wenn das Menſchliche in der Perſon Chriſti nicht blos als der Körper, ſondern als ein vollkommener, aus Seele und Leib beſtehender Menſch gedacht werden ſoll, die Seele zum wenigſten als gleich weſentlich mit dem Leib betrachtet werden, ſo kann das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen nicht auf das Verhältniß zwiſchen Seele und Leib zurückgeführt, ſondern, ſofern ja Gott ſelbſt ſeinem Weſen nach nur als Geiſt gedacht werden kann, nur als ein Verhältniß des Geiſtes zum Geiſt aufgefaßt werden. Allein gerade dieß iſt der Punct, in welchem die Theorie des Cyrillus ſich in ſich ſelbſt verwickelt, und auch er kann zulezt, wie Apollinaris, den Knoten des Problems, ſtatt ihn zu löſen, nur gewaltſam zerſchneiden. Um den wahren realen Begriff ſeiner hypoſtatiſchen Einheit zu gewinnen, wird er unwillkürlich immer wieder dahin zurückgetrieben, wie auch ſchon ſeine Ausdrucksweiſe verräth[51]), den Körper zur Hauptſache zu machen und die Seele als ein bloßes Accidens deſſelben zu behandeln. Mit Recht macht ihm daher Theodoretus in der Widerlegung des eilften der cyrilliſchen Anathematismen zum Vorwurf, daß er das Fleiſch nicht als ein vernünftiges (als σὰρξ νοερὰ) bezeichne, und den angenommenen Menſchen nicht als einen vollkom-

---

ἰδεῖν, ἑτεροφυᾶ μὲν τῷ σώματι τὴν ψυχήν, πλὴν εἰς ἓν ἄμφω ζῶον συντεθειμένα.

51) Er ſpricht gar zu gern von einem σῶμα ψυχὴν λογικὴν ἔχον, macht alſo den Körper zum Hauptbegriff.

menen bekenne, ſondern, dem Dogma des Apollinaris folgend, immer nur vom Fleiſche rede. Wenn er im eilften ſeiner Anathematismen das Anathema über den ausſpreche, welcher behaupte, daß das Fleiſch des Herrn nicht das eigene des Logos aus Gott dem Vater ſey, ſondern einem andern von ihm Verſchiedenen angehöre, ſo ſey doch klar, daß er Gott den Logos nicht eine Seele annehmen laſſe, ſondern nur Fleiſch, und daß der Logos ſelbſt dem Fleiſch die Stelle der Seele vertrete. Cyrillus beruft ſich nun zwar in ſeiner Apologie auf den johanneiſchen Saz, mit der Bemerkung, daß, wenn auch blos das Fleiſch genannt werde, die vernünftige Seele nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſoll, wie ja in der heiligen Schrift öfters unter dem Fleiſch ein aus Seele und Leib beſtehendes lebendiges Weſen zu verſtehen ſey. Allein es deckt ſich uns hier gleichwohl der tiefer liegende weſentliche Mangel der cyrilliſchen Theorie auf. Die Seele wird ſo viel wie möglich mit Stillſchweigen übergangen und zurückgeſtellt, weil Cyrillus ſeine hypoſtatiſche Einheit nicht als Einheit des Selbſtbewußtſeyns aufzufaſſen im Stande iſt. Der Grundfehler der Lehre des Cyrillus gibt ſich uns an derſelben Frage zu erkennen, die uns ſchon bisher wiederholt als die eigentliche crux der über die Perſon Chriſti ſpeculirenden Kirchenlehrer begegnet iſt, wie das von Chriſtus ſelbſt bekannte Nichtwiſſen zu erklären iſt? Hier alſo handelt es ſich um den Begriff des Wiſſens, die Einheit des wiſſenden Subjects, oder des Selbſtbewußtſeyns, wenn doch das Bewußtſeyn ein ſowohl göttliches als menſchliches ſeyn ſoll, ſomit durch dieſen Unterſchied nur ein in ſich geſpaltenes und getheiltes ſeyn kann, wobei offenbar nicht blos genügt, zu ſagen, es ſey einer und derſelbe Chriſtus als Gott und als Menſch, wie der Menſch, obgleich aus Seele und Leib beſtehend, einer und derſelbe ſey. Es gereicht dem Scharfſinn des Theodoretus zur Ehre, daß er dieſen Punct beſonders gegen ſeinen Gegner hervorgehoben hat. Er hält

ihm die Fragen entgegen, wie denn, wenn in allem, was in den Evangelien und apoſtoliſchen Schriften von Chriſtus ausgeſagt werde, nach geſchehener Einigung kein Unterſchied angenommen werden ſoll, auch das in der Schrift auf niedrige Weiſe und der Knechtsgeſtalt gemäß Geſagte mit dem Begriffe Gottes des Logos vereinigt werden ſoll? Wie denn auch jenes Nichtwiſſen (Marc. 13, 32.) und anderes von ihm geſagt ſeyn könne (vgl. Math. 27, 46. 26, 39. Joh. 12, 27.)? Wem ſollen wir Hunger und Durſt zuſchreiben, wem Müdigkeit und Schlaf, wem Unwiſſenheit und Furcht? Wer hatte den Beiſtand eines Engels nöthig? Wenn dieß nicht Zuſtände und Eigenſchaften Gottes, des Logos, ſind, wie kann die Weisheit unwiſſend geweſen ſeyn? Wie kann ſie Weisheit heißen, wenn ſie mit dem Mangel der Unwiſſenheit behaftet iſt? Wie kann der für wahrhaftig gehalten werden, welcher alles, was der Vater hat, zu haben behauptet, und doch das Wiſſen des Vaters nicht hat? Denn nur der Vater weiß ja, wie er ſagt, jene Stunde. Wie kann er das Urbild des Vaters ſeyn, wenn er nicht alles, wie der Vater hat? Wenn er nun in Wahrheit ſagt, er wiſſe es nicht, ſo muß man es von ihm glauben. Hat er aber den Tag gewußt, und nur um es zurückzuhalten geſagt, er wiſſe ihn nicht, zu welcher Blasphemie führt dieß? Die Wahrheit lügt und mit Unrecht heißt ſie Wahrheit, wenn ſie ihr Gegentheil an ſich hat. Wenn aber die Wahrheit nicht lügt, wenn Gott der Logos den Tag, welchen er ſelbſt geſchaffen und zum Weltgericht beſtimmt hat, nicht weiß, wenn er das Wiſſen des Vaters hat, ſo kommt jene Unwiſſenheit nicht Gott dem Logos, ſondern nur der Knechtsgeſtalt zu, die von jenem Zeitpunct nur ſo viel wußte, als die in ihr wohnende Gottheit ihr offenbarte [52]). Was erwiedert nun darauf Cyrillus? Er macht dem Gegner zuerſt den Vorwurf, daß er

52) A. a. O. S. 22. f.

Gott und den Menſchen theile und zwei Söhne annehme. Oder, ob es denn nicht zwei ſeyen, wenn der, der alles weiß, nicht Einer und derſelbe ſey mit dem, der ein beſchränktes Wiſſen hat, und der, der in der Weisheit vollkommen iſt und die gleiche Erkenntniß wie der Vater hat, nicht derſelbe mit dem, dem nur theilweiſe geoffenbart wird? Wenn es nun aber, fährt Cyrillus fort, einer und derſelbe iſt, wegen der wahrhaftigen Einheit, und kein Unterſchied zwiſchen dem Einen und Andern gemacht werden kann, ſo daß es zwei verſchiedene Subjecte ſind, ſo muß ſchlechthin ſowohl das Wiſſen, als der Schein des Nichtwiſſens, demſelben zukommen. Er weiß alſo auf göttliche Weiſe als die Weisheit des Vaters, da er aber der Beſchränkung der nichtwiſſenden Menſchheit ſich unterzog, ſo eignete er ſich auch dieß mit dem Andern auf ökonomiſche Weiſe an, obgleich er nichts nicht weiß, ſondern alles mit dem Vater weiß [53]). Wofür anders kann nun aber dieß genommen werden, als für ein offenes Geſtändniß des Doketismus? Es iſt nur Accommodation, nur Schein, daß Chriſtus als Menſch behauptete, nicht zu wiſſen, was er vermöge ſeines abſoluten göttlichen Wiſſens wiſſen mußte. Da das Nichtwiſſen der contradictoriſche Gegenſaz des Wiſſens iſt, ſo kann einem und demſelben ſchlechthin nur entweder das Eine oder das Andre zukommen. Kann nun Chriſtus als Gott ſeines abſoluten göttlichen Wiſſens ſich nie entäuſſern, ſo kann das Nichtwiſſen, das er als Menſch gehabt haben ſoll, ein blos ſcheinbares geweſen ſeyn. Wenn auch allerdings, wie Gott und Menſch

53) A. a. O. S. 28.: *αὐτῷ πάντως ἔσται καὶ τὸ εἰδέναι καὶ μὴτε καὶ τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν. Οὐκοῦν οἶδε μὲν καὶ αὐτὸς θεικῶς, ὡς σοφία τῦ πατρὸς· ἐπειδὴ δὲ τὸ τῆς ἀγνοουμένης ἀνθρωπότητος ὑπέδυ μέτρον, οἰκονομικῶς οἰκειῦται καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων. καίτοι, καθάπερ ἔφην ἀρτίως, ἠγνοηκὼς οὐδέν, ἀλλ' εἰδὼς ἅπαντα μετὰ τῦ πατρός.*

Eins sind, das Wissen und Nichtwissen Eins seyn müssen, so kann doch, da das Wissen das Nichtwissen schlechthin ausschließt, keine andere Einheit des Wissens und Nichtwissens gedacht werden, ausser sofern das Wissen sich den Schein des Nichtwissens gibt. Dieß ist eine so nothwendige Consequenz aus der von Cyrillus behaupteten Einheit, daß hierüber kein Zweifel stattfinden kann, aber eine weitere ebenso nothwendige Consequenz ist, daß, so wenig das Nichtwissen mit dem Wissen anders Eins werden kann, als durch die Vermittlung des Scheins, ebenso wenig das ganze Verhältniß des Menschlichen in Christus zu seiner Gottheit ein anderes seyn kann. Ist in Ansehung des Wissens die Schranke des menschlichen Bewußtseyns, die wesentliche Form desselben aufgehoben, so kann überhaupt von einem menschlichen Bewußtseyn nicht mehr die Rede seyn, und so wenig es ein menschliches Wissen gibt, so wenig gibt es eine menschliche Empfindung, überhaupt ein Subject für menschliche Zustände und Affectionen. In der That stellt auch Cyrillus selbst nicht einmal in Abrede, daß nach seiner Theorie zulezt alles Menschliche der bloßen Vorstellung anheimfällt. Aus welcher Ursache denn, fragt Cyrillus, von Christus gesagt werde, daß er hungrig und müde geworden, wenn er doch das Princip des Lebens und das lebendige Brod war, und der Herr aller göttlichen Kräfte, als nur deswegen, damit man von ihm glaube, er habe in Wahrheit als Mensch das Menschliche sich angeeignet, obgleich er in dem Guten seiner eigenen Natur und in dem unzertrennlichen Besiz alles dessen, was er hatte und immer hat, blieb. So gering auch alles Menschliche für den aus Gott erzeugten Logos gewesen seyn möge, so könne doch nur der Logos das Subject der mit der Menschwerdung verbundenen Entäusserung seyn, habe er sich aber entäussert, so könne er sich der Entäusserung nicht entzogen haben, die Entäusserung selbst habe aber bei dem keiner Veränderung fähigen göttlichen Logos nur darin bestehen

können, daß er wegen der ökonomischen Vereinigung mit dem Fleisch Menschliches that und sagte [54]). Eine solche Entäusserung ist, wie von selbst klar ist, keine wahre und wirkliche, so lange der Saz in seiner schlechthinigen Wahrheit stehen bleibt, daß der Logos, auch sofern er Mensch wurde, sich nicht verändert habe, sondern in der absoluten Identität mit sich selbst geblieben sey. Es ist kein Fortschritt vom Seyn zum Werden, sondern nur ein Werden, das kein wirkliches, somit ein blos scheinbares ist. Gott ist also auch nicht wahrhaft Mensch geworden, das Menschliche ist nur die äusserlich angenommene Hülle des Göttlichen, und so richtig Cyrillus einsieht, daß sobald Christus dem Menschlichen entrückt ist, die ganze Realität der Erlösung aufgehoben wird, so wenig ist doch seine Theorie im Stande, aus dem bloßen Schein zur Wirklichkeit hindurchzudringen, sondern sie bleibt zulezt immer wieder bei der rein äusserlichen Vorstellung stehen, Gott, der Logos, habe sich allem Menschlichen unterzogen, damit er für einen wahren und wirklichen Menschen gehalten werde. Die Realität der Menschwerdung fällt daher nur in das vorstellende Bewußtseyn des Menschen, und ist somit selbst nur eine vorgestellte und geglaubte, und wie kann diesem Glauben irgend etwas Objectives und Reales entsprechen, wenn nicht nur in der Natur Gottes selbst kein Moment der Menschwerdung nachgewiesen, sondern vielmehr durch die schlechthinige Behauptung der absoluten Unveränderlichkeit der göttlichen Natur selbst die Möglichkeit der Menschwerdung geläugnet wird [55])? Gott wird demnach

54) A. a. O. S. 30.: *Κένωσις δὲ τῷ Θεῷ λόγῳ, παθεῖν ἐκ εἰδότι τὴν τροπὴν, τὸ δράσαι τι καὶ παθεῖν τῶν ἀνθρωπίνων, διὰ τὴν πρὸς σάρκα σύνοδον οἰκονομικήν.*

55) A. a. O. S. 56.: *Ἄνθρωπος γεγονὼς τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον ἐκ αἰσχύνεται· ὁ γὰρ αὐτὸ τὸ γενέσθαι καθ' ἡμᾶς ἐκ ἀπόβλητον πεινιάμενος τίνα τρόπον παραιτοῖτο ἂν τὰ, δι' ὧν ἦν*

icht wahrhaft Mensch, sondern er bleibt, was er an sich
t, und was Cyrillus die natürliche, gottmenschliche Einheit
nnt, ist nur die Natur Gottes selbst, in ihrer absoluten
dentität mit sich selbst.

Auf der andern Seite macht sich aber in dieser Polemik
uch die Einseitigkeit der gegenüberstehenden Vorstellung nicht
inder klar auf. Mit Recht behauptet Cyrillus, wenn man
hristus ein höheres Wissen nur in dem Grade zuschreibe,
r welchem die in ihm wohnende Gottheit ihm ihre Offen-
arungen zu Theil werden läßt, so mache man den Emma-
uel zu einem bloßen Propheten, er sey nicht Gott selbst,
ndern nur ein Gottesträger und sonst nichts [36]). Theodo-
tus läugnet dieß so wenig, daß er sich vielmehr selbst zu
r Vorstellung des θεοφόρου ἀνθρώπου bekennt [37]), und

ἰδεῖν γεγονότα κατ' ἀλήθειαν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς; (Gewiß mußte der Logos, wenn er Mensch war, auch als Mensch erscheinen, aber warum hebt Cyrillus immer wieder nur die Erscheinung hervor? Offenbar, weil seine Theorie nur den Satz übrig läßt, daß Christus als Mensch erschienen sey.) Ὅταν ἐν τῶν ἀνθρωπίνων αὐτὸν ἀποχράσωμεν καὶ πραγμάτων καὶ λόγων, κατ' ἄδενα διοίσομεν τρόπον τῶν, εἴπερ τι τῶν ἐνδεχομένων ἦν (wofern es anders möglich war), μονονχὶ καὶ ἀποδύοντων αὐτὸν τῆς σαρκὸς καὶ ἀπιδόντων τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ, ἀνατρεπόντων δὲ εἰς ἅπαν τὸ τῆς ἀνανθρωπήσεως μυστήριον, τὴν τῆ οἰκείᾳ θεότητι ἐναλίβα, τὴν ἀνάγκαν. Ist aber dadurch der Doketismus beseitigt, wenn Cyrillus gleich nachher auf die Frage, warum Christus die Schwachheiten der Menschheit sich angeeignet habe, nur die Antwort zu geben weiß: ἵνα καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος γενέσθαι πιστεύηται, καίτοι μεμενηκὼς ἦν, ὅπερ ἦν, τοτὲ θεός. Die ganze Menschwerdung ist eine Oekonomie, d. h. eine bloße Accommodation. (Ἐδείλιασεν οἰκονομικῶς u. s. w. S. 57.).

36) Προφήτην ἡμῖν ἀποφαίνει τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ θεοφόρον ἄνθρωπον, καὶ ἕτερον ἀδέν. A. a. O. S. 28.

37) A. a. O. S. 32.

wenn er nun auch ſie dahin beſtimmt, man dürfe dabei nicht vorausſezen, daß Chriſtus nur eine particuläre göttliche Gnade empfangen habe, ſondern er habe die ganze Gottheit des Sohns in der Einheit mit ſich in ſich gehabt, ſo bleibt doch das Weſentliche jener Vorſtellung, wie Cyrillus entgegnet, immer dieß, daß Chriſtus nicht wahrer Gott iſt, ſondern nur ein Tempel, in welchem der Logos wohnt, wie er auch in andern Menſchen wohnt, während dagegen nach Cyrillus der Tempel, in welchem Chriſtus als Gott wohnt, nur mit dem ihn bewohnenden Gott identiſch ſeyn kann. Sobald man die Vorſtellung eines ἄνθρωπος θεοφόρος zuläßt, wird ebendamit der Menſch zum eigentlichen Subject gemacht, und es ändert ſich der ganze Standpunct der Betrachtung. Es kann von keiner Menſchwerdung Gottes mehr die Rede ſeyn, ſondern höchſtens von der Annahme eines Menſchen von Seiten des göttlichen Logos, das in Folge derſelben eingetretene Verhältniß aber iſt ein ſo freies und äuſſerliches, daß das handelnde Subject weſentlich nur der Menſch iſt. Theodoretus und Cyrillus ſtimmen beide darin überein, daß der göttliche Logos von Leiden völlig unberührt blieb, zwiſchen beiden iſt aber der große Unterſchied, daß, während nach Cyrillus das Leiden bloße doketiſche Bedeutung haben konnte (denn welche Realität kann ein Leiden haben, das der Logos zwar ſich zueignet, ſofern der Leib, welcher das Leiden erduldet, ſein Leib iſt [58]), für das er aber völlig empfindungslos iſt, weil er überhaupt keiner menſchlichen Empfindung fähig iſt?), ſchließt dagegen Theodoretus aus der vollen Realität des Leidens, daß der Logos mit demſelben nichts zu thun haben konnte, ſondern gleichſam nur als müſſiger Zuſchauer dabei zugegen war [59]). Dieſe Aeuſſerlichkeit des Ver-

58) Αὐτῷ γὰρ ἦν ἴδιον καθ' ὑπόστασιν ἀληθῶς τὸ τῷ θανάτῳ γευσάμενον σῶμα. A. a. O. S. 67.

59) A. a. O. S. 68.: Ἔπαθεν ἡ τῷ δούλῳ μορφῇ, συνόντος αὐτῇ θεοῦ

hältniſſes zwiſchen dem Logos und dem Menſchen, deren Einheit nur moraliſch vermittelt iſt, iſt überhaupt das Characteriſtiſche der neſtorianiſchen Anſicht [60]), und es läßt ſich daher die weſentliche Verſchiedenheit der beiderſeitigen Standpuncte am einfachſten ſo bezeichnen, daß nach Cyrillus das handelnde und thätige Subject der Logos, nach Neſtorius aber der Menſch iſt, oder nach jenem die ganze Betrachtung vom Göttlichen, nach dieſem aber vom Menſchlichen ausgeht. Iſt das Göttliche das Subſtanzielle, ſo kann das Menſchliche ein bloßes Accidens des Göttlichen ſeyn, und es hat daher eine blos ſcheinbare Realität, iſt das Menſchliche das Subſtanzielle, ſo bleibt für das Göttliche, da, ſobald es mit

---

νότι τῆς τῆ Θεῆ μορφῆς, καὶ συγχωρήσης παθεῖν, διὰ τὴν ἐκ τῶν παθῶν τικτομένην σωτηρίαν, οἰκειωμένης δὲ διὰ τὴν ἕνωσιν τὰ παθήματα. Wie aber dieſe ἕνωσις zu nehmen iſt, zeigt der unmittelbar darauf folgende Saz: ἀκῶν ἀχ. ὁ Χριςὸς (vgl. über dieſe Identificirung Chriſti mit dem Logos oben S. 756.) παθῶν, ἀλλ' ὁ ἐξ ἡμῶν ὑπὸ τῆ Θεῆ ληφθεὶς ἄνθρωπος.

60) Οὐκ, ſagt im Gegenſaz dagegen Cyrillus a. a. O. S. 43., ἄνθρωπον ἀνειλῆφθαι φαμὲν παρὰ τῆ Θεῆ λόγε, συνῆφθαί τε καὶ κατὰ σχέσιν αὐτῷ τὴν θύραθεν ἐπινοεμένην, ἄνθρωπον δὲ μᾶλλον αὐτὸν γενέσθαι διοριζόμεθα, ταύτης τε ἕνεκα τῆς αἰτίας τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων ἐξεςηκέναι φαμὲν τὰς τολμῶντας λέγειν τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον. — Κατὰ σχέσιν δηλονότι καὶ οἰκειότητα τὴν πνευματικὴν, τὴν ὡς ἐν θελήσει, καὶ χάριτι καὶ ἀγιασμῷ καθὰ καὶ ὑμεῖς αὐτοὶ κολλώμενοι τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐσμεν κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἀλλ' οὐχὶ τᾶτό ἐστι τὸ ἐνανθρωπῆσαι Θεὸν, ἅτε μὴν παραπλησίως ἡμῖν μετασχεῖν αἵματος καὶ σαρκός (S. 55.). Theodoret ſelbſt nennt es daher zwar εὐσεβὲς, ἓν πρόσωπον καὶ ἕνα υἱὸν καὶ Χριςὸν ὁμολογεῖν, δύο δὲ τὰς ἑνωθείσας ὑποςάσεις εἶναι φύσεις λέγειν ſey ἐκ ἄτοπον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν ἀκόλεθον. A. a. O. S. 26. Im dieſem Sinne iſt ihm συνάφεια ſoviel, als σύνοδος, S. 14. ſofern der Logos συνῆν τῷ πλασθέντι καὶ γεννηθέντι S. 4. und die Maria iſt θεοτόκος, ſofern ſie ἄνθρωπον τῷ διαπλάσαντι αὐτὸν ἡνωμένον θεῷ geboren hat.

dem Menſchlichen weſentlich Eins wäre, die ſubſtanzielle Realität nur in das Göttliche fallen könnte, eine bloße Beziehung aber etwas blos Relatives übrig, was als das Gott und den Menſchen einigende Band gedacht wird, und nicht eigentlich eine reelle und weſentliche, ſondern eine blos vorgeſtellte, für das ſubjective Bewußtſeyn geſezte Einheit iſt, auf dieſelbe Weiſe, wie auf dem andern gegenüberſtehenden Standpunct die Realität des Menſchlichen auch nur eine in die Sphäre des ſubjectiven Bewußtſeyns fallende Vorſtellung iſt. Es ſind demnach hier durchaus zwei weſentlich verſchiedene Standpuncte, und zwei ſo ſehr divergirende Richtungen, daß zwiſchen den beiden auf ihnen beruhenden Theorien, ohne über ſie hinauszugehen, keine Vermittlung möglich iſt, ſondern beide nur in einem ſchlechthin ausſchlieſſenden Verhältniß zu einander ſtehen [61]).

Die Synode in Epheſus im Jahr 431 mit ihren beiden gleich einſeitigen Hauptacten, der Verdammung des Neſtorius durch Cyrillus und die ägyptiſche Partei, und der Ver-

61) Gegen die ἀνώδυος φυσικὴ des Cyrillus wendet Theodoretus auch ein a. a. O. S. 15.: ὑπ' ἀνάγκης τινὸς βιαζόμενος, ἀλλ' ἐκ φιλανθρωπείας κεχωρημένος ὁ Θεὸς λόγος συνήφθη τῇ τῶ δούλε μορφῇ, καὶ εὑρεθήσεται ὁ τῶ παντὸς νομοθέτης ἀναγκαζικοῖς νόμοις ἀκολαθῶν. Es begegnet uns alſo hier wieder derſelbe Gegenſaz zwiſchen Natur-Nothwendigkeit und Freiheit, wie in der Lehre von der Trinität (ſ. oben S. 398. f.), und wie früher Athanaſius, ſo gab jezt Cyrillus die Antwort (a. a. O. S. 19.): Εἰ ἐκ ἀληθὲς, ὅτι λογικός ἐστι κατὰ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἆρα ἀβαλήτως καὶ ἠναγκασμένως ἐστὶ λογικός. Τί δὲ; εἰπέ μοι, καὶ ὁ τῶν ὅλων θεὸς, ὁ κατὰ φύσιν ἐστὶ θεὸς; ὁ κατὰ φύσιν ἅγιος, δίκαιος, ἀγαθὸς, ζωὴ, φῶς, σοφία καὶ δύναμις; ἆρ' ἐν καὶ αὐτὸς ἀβαλήτως, καὶ ὡς ἐξ ἀνάγκης ἐστὶν ἃ ἐστιν; Die Antwort iſt unſtreitig richtig, nur hätte Cyrillus, wenn ſie genügen ſoll, ebenſo aus dem abſoluten Weſen Gottes nachweiſen ſollen, daß er zugleich Menſch iſt, wie Gott vermöge ſeiner abſoluten Natur heilig, gerecht, gut u. ſ. w. iſt.

dammung des Cyrillus durch die orientaliſche Partei war nur die feierliche Wiederholung des ſchon in den beiderſeitigen Anathematismen ausgeſprochenen Urtheils. Die cyrilliſche Partei verdammte die Lehre des Neſtorius, indem ſie den Inhalt des im Anfange des Streits von Cyrillus an Neſtorius erlaſſenen Schreibens und der zwölf cyrilliſchen Anathematismen für die durchaus rechtgläubige Lehre erklärte, die Orientalen dagegen glaubten in der cyrilliſchen Lehre nur die Irrlehre des Apollinaris, Arius und Eunomius ſehen zu müſſen [62]). Für die weitere Entwicklung des Dogma ſelbſt haben die langen Verhandlungen der epheſiniſchen Synode keine Bedeutung. Nur dieß mag als ein in dogmatiſcher Hinſicht nicht ganz unwichtiges Moment hervorgehoben zu werden verdienen, wie Cyrillus ſeine Lehrweiſe durch die Berufung auf das nicäniſche Dogma zu rechtfertigen und zu begründen ſuchte. Die cyrilliſche Partei ging in ihren Verhandlungen über das Dogma von der Vorausſezung aus, daß die Lehre des Cyrillus mit dem nicäniſchen Symbol,

62) Die orientaliſchen Biſchöfe ſagen in ihrem Urtheilsſpruch (Manſi a. a. O. T. IV. S. 1267.), die Gegenpartei habe die Synode mit Verwirrung erfüllt, ὑπὲρ τοῦ μὴ ζητηθῆναι τὰ κεφάλαια, ἃ συμβαίνει τῇ Ἀπολιναρίου καὶ Ἀρείου καὶ Εὐνομίου κακοδοξίᾳ καὶ δυσσεβείᾳ. In dem Schreiben der morgenländiſchen Abgeordneten an Rufus, den Biſchof von Theſſalonik (Manſi a. a. O. S. 1411.), wird dieſer Vorwurf dadurch näher begründet, daß Cyrillus, wie die Arianer und Eunomianer, τὰς ταπεινὰς περὶ τῆς οἰκονομίας φωνὰς auf die Gottheit beziehe. So werde eine Vermiſchung der Naturen eingeführt, und man ſchreibe Hunger und Durſt, die Stärkung durch den Engel und die Stellen Matth. 26, 38. 39. 27, 46. Gott dem Logos zu. Ebenſo ſchreiben die Arianer und Eunomianer die Leiden und das von Chriſtus geringfügig Geſagte der Gottheit Chriſti zu, und ſchon behaupten die arianiſchen Lehrer in ihren Gemeinden, daß jezt die Lehrer der Homouſie mit Arius übereinſtimmen, und die Wahrheit nach ſo langer Zeit offenbar geworden ſey.

das nun ſchon als der allgemeine Maasſtab der Orthodoxie betrachtet wurde, nicht nur nicht im Widerſpruch ſtehe, ſondern ihrem weſentlichen Inhalt nach in demſelben ſogar ſchon enthalten ſey. Auf das nicäniſche Symbol gingen daher Cyrillus und die Anhänger ſeiner Lehre mit der beſtimmten Abſicht zurück, daſſelbe Intereſſe der Vertheidigung der rechtglaubigen Lehre, das das nicäniſche Dogma für ſich hatte, auch für ihre Lehre von der Perſon Chriſti in Anſpruch zu nehmen [63]). Die Veranlaſſung dazu lag darin, daß ſchon das nicäniſche Symbol den aus dem Weſen des Vaters erzeugten Sohn auch als denſelben bekannte, der zu unſerem Heile herabgekommen, Fleiſch und Menſch geworden, gelitten habe und auferſtanden ſey. Und in der That konnte ſich auch Cyrillus nicht ohne Grund auf dieſe ſchon in das nicäniſche Symbol aufgenommene Beſtimmung berufen, denn ſobald, wie hier ausdrücklich geſchieht, von einer Fleiſch- oder Menſchwerdung des Logos ausdrücklich die Rede iſt, und demnach der menſchgewordene Logos als das Subject aller menſchlichen Zuſtände und Affectionen betrachtet wird, iſt ebendamit der Standpunct für die cyrilliſche Lehrweiſe

63) Cyrillus eröffnete die Verhandlungen der epheſiniſchen Synode mit der Erklärung, er glaube in ſeinen Schriften gegen Neſtorius auf keine Weiſe von der rechtgläubigen Lehre, d. h. dem nicäniſchen Symbol, abgewichen zu ſeyn. Manſi a. a. O. S. 1139. In den Abſtimmungen der Biſchöfe wird in dem Votum des Acacius, des Biſchofs von Melitene, dem Neſtorius zum Vorwurf gemacht, daß er τὰς περὶ τῆ μονογενοῦς υἱῆ τῆ Θεῆ ἐγκειμένας τῆ πίςει τῶν ἁγίων πατέρων τὴν καὶ θεοφόρων ἀποστόλων φωνὰς ἀφελὼν μόνῃ τῇ σαρκὶ τὰ τῆς σωτηριώδους πραγματείας ὑπονοίας ἐποίησεν. Manſi a. a. O. S. 1172. Auch in der Erklärung ſeiner Anathematismen ſtützt ſich Cyrillus auf das nicäniſche Symbol. Man vgl. ad Anath. I. u. XI. (ὃς ἀνθρωπον δὲ ἀναλῆφθαι παρὰ Θεῆ τοῖς ἁγίοις πατράσι δοκεῖ u. ſ. w.).

ſchon feſtgeſtellt, und es ergeben ſich ſchon hieraus die nähern Beſtimmungen derſelben als conſequente Folgerung. Die orientaliſchen Biſchöfe dagegen glaubten, von ihrem Standpunct aus auch gegen dieſe Zurückführung der cyrilliſchen Lehre auf das nicäniſche Symbol proteſtiren zu müſſen. Es ſchien ihnen dadurch demſelben nur etwas Fremdartiges und weſentlich Verſchiedenes aufgedrungen zu werden [64]). Wir werden auch hier wieder an den immer wiederkehrenden nothwendigen Conflict verſchiedener theologiſcher Richtungen erinnert. Es war allerdings nicht mehr an der Zeit, gegen das nicäniſche Dogma, als eine in der Kirche ſchon allgemein angenommene Lehre, zu proteſtiren, indem aber die orientaliſchen Biſchöfe eine in daſſelbe aufgenommene Beſtimmung und eine Lehrweiſe über die Perſon Chriſti, die als natürliche Fortentwicklung aus ihr hervorzugehen ſchien, nicht anerkannten, gab ſich hierin wenigſtens ſo viel kund, daß das nicäniſche Dogma ſelbſt nicht dem Boden der antiocheniſchen Kirche angehörte und mit der Theologie derſelben im Grunde nur in einem äuſſern Zuſammenhang ſtund [65]).

---

64) Manſi a. a. O. S. 1267. Sie verlangen, die ägyptiſchen Biſchöfe ſollen die πίστις der nicäniſchen Väter annehmen, μηδὲν ἕτερον αὐτῇ ξένον ἐπεισάγοντες.

65) Ueber Neſtorius und Cyrillus iſt theils überhaupt, theils in Hinſicht des dogmatiſchen Gehalts ihrer Lehre immer ſehr verſchieden geurtheilt worden (verſchiedene ältere Urtheile, unter welchen das bekannte Luthers zwar allerdings von Luthers richtigem Blicke und geſundem Urtheil zeugt, aber gleichwohl auf einem falſchen Schluſſe beruht, hat Walch, Hiſt. der Kezereien u. ſ. w. Th. V. S. 818 f. zuſammengeſtellt), in der neueren Zeit iſt man meiſtens ſehr geneigt geweſen, für Neſtorius gegen Cyrillus Parthei zu nehmen. Zu läugnen iſt nun gewiß nicht, daß Cyrillus durch ſein eigenmächtiges und gewaltthätiges Verfahren ſich gerechten Tadel zugezogen hat (wiewohl, ſobald man ihn dogmatiſch anders beurtheilt, auch manche ſei-

Sechstes Kapitel.

Vergleich zwiſchen Cyrillus und den Orientalen. Eutyches und Leo, der römiſche Biſchof. Die Synode in Chalcedon im Jahr 451.

Die Verhandlungen der Synode in Epheſus hatten die Folge, daß ſich nun die beiderſeitigen Lehrbegriffe in dem

---

ner Handlungen eine andere Auffaſſung zulaſſen), und daß Neſtorius wegen ſeines, wie es ſcheint, rechtſchaffenen Charakters ebenſo geachtet, als wegen ſeines unglücklichen Schickſals bedauert zu werden verdient, allein, was das Dogma betrifft, iſt Cyrillus ſeinem Gegner gegenüber vollkommen in ſeinem Recht. Er ſteht auf derjenigen Seite, auf welcher er die nothwendige Conſequenz des ſchon ſtehenden Dogma (das doch allein der Maasſtab der Orthodoxie ſeyn kann) für ſich hatte. An ſich iſt freilich die eine Lehrweiſe ſo einſeitig als die andere, allein der Doketismus, welchem die Lehre des Cyrillus anheimfällt, iſt nicht ihm zuzurechnen, ſondern er iſt die Schuld des herrſchenden Dogma, während dagegen die Lehre der Gegner überhaupt eine ſolche iſt, welcher nach der öffentlichen Verdammung des Arianismus jeder feſte, im Zuſammenhang des Dogma ſelbſt gegebene Haltpunct fehlen mußte. Es iſt dies bisher gar zu wenig beachtet worden, noch auffallender iſt, was freilich mit der Partheilichkeit für Neſtorius ſehr eng zuſammenhängt, wie wenig man ſich auch in der neueren Zeit Mühe gegeben hat, den Lehrbegriff des Cyrillus genauer zu unterſuchen, und in ſeinem tiefern hiſtoriſchen Zuſammenhang aufzufaſſen. Wie oberflächlich ſind in allen neuern Darſtellungen, ohne Ausnahme, die Angaben über die cyrilliſche Lehre, wo findet man auch nur Eines ihrer bedeutenderen Momente in ſeiner wahren Bedeutung hervorgehoben? Immer iſt es nur der ganz allgemeine abſtracte Gegenſaz der beiden Anſichten, über welchen man nicht hinausgeht. Hieraus erklären ſich von ſelbſt die theils ſchwankenden, theils auch unrichtigen Urtheile über Neſtorius und Cyrillus, von welchen hier einige erwähnt werden mögen. Gieſeler (Lehrb. der Kirchengeſch. I.

ntſchiedenſten Gegenſaz gegenüberſtunden. Die Kirche war n den beiden ſie repräſentirenden Parteien völlig in ſich ſelbſt

---

S. 415.) iſt der Meinung, nur in Folge einer Entſtellung, welche ſolange auf die Nachwelt forterbte, bis Männer von freierem und hellerem Blick, wie Luther, das Wahre erkannten, habe der Lehrbegriff des Neſtorius verdammt werden können. Wer kann es aber den Gegnern des Neſtorius verargen, wenn ſie die Zweiheit der Naturen ganz für das hielten, wofür ſie Neſtorius und die Vertheidiger ſeiner Lehre ſelbſt erklärten, für eine Zweiheit der Hypoſtaſen oder Perſonen, und wenn ihnen die Einheit des προσωπον, von welcher allerdings noch die Rede war, ein ganz inhaltsleerer Begriff zu ſeyn ſchien? Baumgarten-Cruſius Lehrb. der Dogmengeſch. S. 329 (vgl. Comp. S. 158) behauptet im Allgemeinen, Neſtorius habe in ſeinen erſten und bedeutendſten Schriften Recht gehabt, und Cyrillus ſey, ſofern die beiden wirklich von einander abwichen, in einer, wenn ſchon ältern materialiſtiſchen Anſicht der Chriſtologie befangen geweſen. Beide aber haben in dem, was ſie ſich entgegenſezten, gerade die Hauptpuncte der Frage nicht getroffen, und dieſes ſey zum Theil in der damaligen allgemeinen Unbeſtimmtheit der Sprache und der Gedanken in der Schule gelegen. Beide haben ſich ferner ganz falſche Gedanken untergelegt, auch ohne gerade Conſequenzen machen zu wollen. Beide endlich ſeyen in ihren Anſichten ebenſoſehr von einer dogmatiſch haltbaren Lehre als vom Sinne der bibliſchen Chriſtologie entfernt geweſen. — Wie iſt es möglich, aus dieſen unſichern, ſich immer wieder ſelbſt aufhebenden, Beſtimmungen ſich einen klaren Begriff der Sache ſelbſt zu bilden! Neſtorius ſoll eigentlich Recht und doch eigentlich nicht Recht gehabt haben! Ebenſo alſo wohl auch Cyrillus. Suchen wir jenes Urtheil aus ſeiner abſtracten Allgemeinheit der concreten Wahrheit näher zu bringen, wie vieles bleibt daran wirklich wahr? Was in der Lehre des Cyrillus materialiſtiſch ſeyn ſoll, vermag ich nicht einzuſehen, ebenſo wenig, daß beide den Hauptpunct der Frage gar nicht getroffen haben ſollen. War denn der Hauptpunct der Frage nicht die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen? Daß es

geſpalten, und es ſchien keine Möglichkeit vorhanden zu ſeyn, den längſt ſo tief begründeten, nun auch offen hervorgetrete-

---

ſich um dieſes Problem handle, wußten gewiß beide Theile recht gut, daß ſie aber das Problem ſelbſt nicht zu löſen wußten, daß die eine Theorie ſo einſeitig iſt, als die andere, wer wird dieß läugnen? Allein davon iſt ja gar nicht die Rede, nicht von der abſoluten Wahrheit der beiden Lehrbegriffe, ſondern nur der relativen, d. h. nur davon, was ſie wirklich lehrten, und wer von beiden die größere Conſequenz, theils an ſich, theils in Hinſicht des ſtehenden Dogma, für ſich hatte. Dieß ſollte ſich doch, ohne daß man nöthig hätte, durch ſo geſuchte Wendungen der eigentlichen Frage auszuweichen, auf dem einfachen Wege der geſchichtlichen Wahrheit ins Reine bringen laſſen. In Engelhardts rein referirendem Bericht vermißt man ohnedieß nicht blos jedes eigene Urtheil, ſondern ſelbſt jeden Standpunct für ein ſolches, und was Neander betrifft, ſo fällt kaum in einem andern Theile des dogmengeſchichtlichen Inhalts des Neander'ſchen Werkes ſo ſehr auf, wie der äuſſere Verlauf des theologiſchen Streits zur Hauptſache gemacht wird, und wie wenig, hier wenigſtens, für die innere Entwicklung des Dogma geſchehen iſt. Was Cyrillus eigentlich lehrte, und auf welchen weſentlichen Momenten der Unterſchied der beiden Lehrbegriffe beruhte, erfährt man auch hier nicht näher. Für Neſtorius wird im Allgemeinen auch hier Partei genommen, und das Ganze läuft zulezt darauf hinaus, daß beide Theile ſich verkezert haben, der eine Theil aber eine verſtändige Entwicklung geſucht habe, während es dem andern mit Zurückweiſung einer jeden ſolchen nur um das Ueberſchwängliche zu thun geweſen ſey (II. S. 991). Die gegenſeitige Verkezerung verſteht ſich ohnedieß von ſelbſt, aber auch die pſychologiſche Unterſcheidung, daß Neſtorius mehr Verſtand, Cyrillus mehr Gemüth und myſtiſches Gefühl gehabt (in jedem Fall iſt die Unterſcheidung nur in dieſem relativen Sinne richtig, indem man ja die Schriften des Cyrillus nur leſen darf, um ſich zu überzeugen, daß er keineswegs jede verſtändige Entwicklung zurückgewieſen hat), iſt höchſt unerheblich, ſofern

nen. und mit den ſchärfſten Beſtimmungen ausgeſprochenen Gegenſaz wieder auszugleichen. Die Orientalen hatten ihre

---

es eine ſehr beſchränkte Anſicht wäre, den Gang der Speculation auf die Phänomene der Pſychologie zurückführen zu wollen. Endlich, wenn Neander noch beſonders hervorhebt, man habe doch bei allem dem den Streit über manche Formeln deßhalb ſo wichtig gemacht, weil man ſich über den Sinn derſelben von beiden Seiten nicht verſtändigt habe (a. a. O.), und aus Veranlaſſung der Worte, mit welchen der Biſchof Rhegios ſeine Rede auf der Synode ſchloß: „Uns aber laßt anbeten den Gott Logos, der uns gewürdigt hat, mit dem Fleiſche unter uns zu wandeln, ohne von dem Weſen des Vaters ſich zu trennen", ſich ſogar zu dem Ausruf hinreiſſen läßt: als ob dieſe Verehrung des menſchgewordenen Gottes bei der Partei des Neſtorius nicht ſtattfände, weil ſie ſich über die Erſcheinung des menſchgewordenen Gottes in andern dogmatiſchen Formeln ausdrückte! So ſollte wieder eine neue Formelknechtſchaft in der Religion an die Stelle der Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit geſezt werden! (S. 1004); ſo iſt hieraus deutlich zu erſehen, daß es ſich nach Neanders Anſicht doch eigentlich nur um Formeln handelte, und das Ganze ſomit ein bloßer Wortſtreit war, was der gewöhnliche Ausweg iſt, um ſich einem in die Sache ſelbſt eingehenden Urtheil zu entziehen. In demſelben ſynkretiſtiſchen Sinne hat Walch die Reſultate ſeiner ebenſo breiten als gelehrten Auseinanderſezung in das mit ſelbſtgefälliger Umſicht und Billigkeit erwogene Urtheil zuſammengefaßt: Wie ich an Neſtorio tadle, daß er bei der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen die ἀνυποστασίαν nicht ausdrücklich gelehret, ob ich ihm gleich nicht Schuld gebe, daß er ſie geläugnet, ebenſo unparteiiſch tadle ich Cyrillum, daß er bei der Lehre von der Mittheilung der Eigenſchaften und beſonders bei ſeinem Lieblingsſaz: Maria hat Gott geboren, nicht ausdrücklich ἄλλως καὶ ἄλλως geſaget, gebe ihm aber auch nicht Schuld, daß er dieſe Wahrheit geläugnet (Hiſt. der Kez. Thl. V. S. 873). Kann man billiger denken und eine geringere Zumuthung an

Uebereinſtimmung mit der Lehre des Neſtorius ſo nachdrücklich anerkannt, daß ſeine Sache ganz die ihrige zu ſeyn ſchien, und was den Cyrillus betrifft, wie hätte er, der unverſöhnliche Gegner des Neſtorius und der antiocheniſchen Lehrweiſe, zumal nach den auf der Synode zu Epheſus errungenen Erfolgen, ſich dazu verſtehen ſollen, von ſeinen Anathematismen etwas zurückzunehmen? Demungeachtet erfolgte jezt eine Annäherung, und der Anfang wurde ſchon damals gemacht, den zur kirchlichen Lehre gewordenen Lehrbegriff aus zwei verſchiedenen, äuſſerlich verbundenen, Beſtandtheilen auf die atomiſtiſche Weiſe zuſammenzuſezen, welche ſeitdem ſein characteriſtiſches Gepräge geblieben iſt. Die Sache verdient es, daß wir die erſte Einleitung zu dieſem folgenreichen und für die Geneſis des kirchlichen Lehrbegriffs merkwürdigen Schritt etwas genauer ins Auge faſſen.

Nachdem Neſtorius und Cyrillus excommunicirt waren, und die Erbitterung der beiden Parteien den höchſten Grad erreicht hatte, ſuchte der kaiſerliche Hof die Gemüther wieder auszuſöhnen und die Ruhe und Einigkeit wieder herzuſtellen. Für dieſen Zweck wurde der kaiſerliche Staatsbeamte Johannes nach Epheſus geſchickt. Um eine Grundlage zur Vereinigung der beiden Parteien zu haben, wünſchte er die Abfaſſung eines Glaubensbekenntniſſes. Die cyrilliſche Partei wies dieß nachdrücklich zurück, die Orientalen aber gingen darauf ein, und da der kaiſerliche Staatsbeamte von ihnen ausdrücklich verlangte, daß ſie ſich in ihrem Symbol insbeſondere

---

die beiden ſtreitenden Parteien machen? Welche ſchöne Einheit der Anſichten ergibt ſich auf dieſem Wege und wie getroſt kann man ſein Endurtheil zulezt dahin abgeben: Der ganze Streit war wahre Conſequenzmacherei, nicht eine, ſondern viele Streitigkeiten über Wörter und Redensarten, aber nicht alle Logomachien (a. a. O. S. 917). Alſo eine Logomachie und doch wieder keine Logomachie!

über die Jungfrau Maria, als Gottesgebärerin, erklären ſollen [1]), ſo war es nun wieder das Wort θεοτόκος, das den Gang des Streits beſtimmte. Als nämlich das Symbol abgefaßt werden ſollte, trennten ſich die Orientalen ſelbſt über die Frage: ob die Jungfrau Maria Gottesgebärerin genannt werden ſolle, in zwei Parteien. Die Einen wollten ſie Gottesgebärerin nennen laſſen, wenn man ſie zugleich Gebärerin eines Menſchen nenne, die Andern aber verwarfen das Wort durchaus, und wollten ſich lieber die Hände abhauen laſſen, als es unterſchreiben [2]). Es hatte aber nicht nur die Proteſtation der leztern Partei keinen weitern Erfolg, ſondern es wurde ſogar ohne die limitirende Beſtimmung, welche die erſtere zur Bedingung machte, das Prädicat θεοτόκος, ohne daß wir den nähern Hergang der Sache ken-

1) Johannes wünſchte demnach das Wort θεοτόκος in das Symbol aufgenommen. Wie wenig aber ſonſt der Hof die Abſicht hatte, den cyrilliſchen Lehrbegriff zu begünſtigen, iſt daraus zu erſehen, daß dem Staatsbeamten Johannes das Schreiben des Biſchofs Acacius von Berrhöa, welcher Altershalber an der Synode nicht theilnehmen konnte (er war ſchon hundert und zehen Jahre alt), ſich aber, wie es in dem von Johannes überbrachten kaiſerlichen Schreiben (bei Manſi T. IV. S. 1395.) heißt, auf eine ganz orthodoxe Weiſe über die vorliegende Streitſache ſchriftlich erklärt hatte, zur Nachachtung für die Synode mitgegeben worden war. Acacius aber hatte, wie der Biſchof Johannes (Manſi T. V. S. 782.) ſagt, die Synode in Epheſus darüber zu belehren geſucht, daß die Anathematismen des Cyrillus *Apollinarii impietati conveniunt.* Das habe er, ſezt Johannes hinzu, gut zu beurtheilen gewußt, da er Apollinariſten immer in ſeiner Nähe gehabt habe.

2) Vgl. das Schreiben des Cyrillus an den Clerus und die Gemeinde in Conſtantinopel bei Manſi T. IV. S. 1436. f. und das Schreiben des Biſchofs Johannes von Antiochien an den Kaiſer Theodoſius, Manſi T. V. S. 781. f.

nen [3]), ſchlechthin aufgenommen. Das, wie es ſcheint von dem Biſchof Theodoretus [4]) aufgeſezte Symbol lautete nun

3) Der Biſchof Alexander von Hierapolis bemerkt hierüber in ſeinem Schreiben an den Biſchof Theodoretus bei Manſi T. V. S. 874.: *De epistola illa, quae apud Ephesum facta est* (das Symbol nebſt dem Schreiben an den Kaiſer), *in superficie quidem quasi ex occasione Joannis Comitis scripta est, tanquam dixisset Imperator, ut ei aliquid indicaremus de voce, qua dicitur Theotocos, id est, enixa Deum, in veritate autem vox haec, ut quaerebatur a nobis, ad proditionem et calumniam illius, qui rectam fidem docebat, inserta est.*

4) Das Symbol ſteht griechiſch in dem Schreiben des Cyrillus an den Biſchof Johannes von Antiochien bei Manſi T. V. S. 302., lateiniſch in dem Schreiben des Biſchofs Johannes an den Kaiſer Theodoſius bei Manſi a. a. O. S. 781. Neander bemerkt a. a. O. S. 1029., man habe ohne hinreichenden Beweis Theodoret als den Verfaſſer dieſes Bekenntniſſes genannt. Allein der Biſchof Alexander von Hierapolis ſagt dieß ausdrücklich in dem zuvor erwähnten Brief an Theodoretus, in einer Stelle, welche wegen des weitern Aufſchluſſes, welchen ſie gibt, hier zu ſtehen verdient (Manſi T. V. S. 878.): *Memor est utique sanctitas tua, qualiter Ephesi positus communionem talis epistolae tota virtute refugerim, dum certe illa valde accusaret eas, quae inerant Cyrilli capitulis, blasphemias. In novella namque epistola, dum transcurrissem totam partem, quae etiam Cyrilli jacet in literis, et contulissem ad eam, quae tunc a vestra religiositate conscripta est, reperi quia neque initia, neque fines illius ipsius epistolae posuerunt hi, qui ad Aegyptum directi sunt. Hoc autem claret, non ex illis solum vocibus, quas idem transscripsit Aegyptius, sed et ex illis, per quas multis jurgiis et accusationibus et ipsum et ejus capitula perfuderunt et ipsius haeresim detestati sunt, qui tunc Ephesi conscribebant.* Es war dieß wenigſtens am Schluſſe des Schreibens an den Kaiſer ge-

: „Wir bekennen, daß unser Herr Jesus Christus, der ein-
eborne Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener,
us einer vernünftigen Seele und einem Leibe bestehender,
Lensch, vor den Aeonen von dem Vater der Gottheit nach
ezeugt, und in der lezten Weltperiode der Menschheit nach
m unserer willen von der Jungfrau Maria geboren ist, daß
: der Gottheit nach gleichen Wesens mit dem Vater, der
Lenschheit nach gleichen Wesens mit uns ist. Es ist aber
ne Vereinigung der zwei Naturen geschehen, weßwegen wir
inen Christus, Einen Herrn, Einen Sohn bekennen. Ge-
äß dem Begriff dieser vermischungslosen Einheit bekennen
ir die heilige Jungfrau als Gottesgebärerin, weil Gott der
ogos Fleisch geworden, und bei der Menschwerdung und
hon bei der Empfängniß den aus ihr angenommenen Tempel
it sich vereinigt hat. Was aber die evangelischen und apo-
olischen Ausdrücke vom Herrn betrifft, so wissen wir, daß
e Theologen die einen als gemeinsam gebrauchen von Einer
erson, die andern mit Unterscheidung von zwei Naturen,
daß sie die einen, die das Göttliche bezeichnen, der Gott-
it Christi, die andern, die niedrigen, seiner Menschheit bei-

---

schehen, der so lautet (Mansi T. V. S. 783.): *Haec a dei-loquis viris edocti, Evangelistis, Apostolis atque Pro-phetis, et his qui per singula tempora ptae fidei fuere doctores, nos quoque exposuimus in brevi capitulo, ve-strum postulantes ac deprecantes imperium, piam religionem, quae periclitatur corrumpi ab eo morbo, qui il-latus est Aegyptiacis capitulis, consuete protegere ac decernere, ut omnes, qui praesunt sanctis ecclesiis, sa-cerdotes damnent ea, quae ad inficiendas ecclesias in-troducta sunt contra orthodoxam fidem a praefato Cy-rillo, capitula; solt autem confessioni subscribant, quae a sanctis Patribus in Nicaea congregatis est facta. Nec enim possibile est, aliter pacem in Dei ecclesia obtinere, nisi illa impia expositio fuerit abdicata.*

legen.“ Die orientaliſchen Biſchöfe, welche dieſes Symbol unterzeichneten, glaubten ſich zwar hinlänglich dadurch vorzuſehen, daß ſie in dem demſelben beigegebenen Schreiben an den Kaiſer die in den cyrilliſchen Anathematismen enthaltene Lehre in den ſtärkſten Ausdrücken als eine häretiſche bezeichneten, allein das verhängnißvolle Wort war nun einmal aufgenommen, um der Anknüpfungspunct für eine weitere Vermengung ganz heterogener Lehrbegriffe zu werden. Als nach der Auflöſung der epheſiniſchen Synode beide Theile, Cyrillus und die Orientalen, es ihrem Intereſſe gemäß fanden, dem Wunſche des auf Herſtellung der kirchlichen Einigkeit dringenden kaiſerlichen Hofes nachzugeben, kam der im J. 432 geſchloſſene Vergleich endlich ſo zu Stande, daß Cyrillus ſich dazu verſtund, jenes orientaliſche Symbol zu unterſchreiben, die Orientalen dagegen, an deren Spize der Biſchof Johannes von Antiochien ſtund, nicht nur der weitern Verdammung der cyrilliſchen Anathematismen entſagten, ſondern auch ihre Einwilligung zur Verdammung des Neſtorius gaben. Schon ſehr viele der Zeitgenoſſen ſahen in der Annahme des orientaliſchen Symbols eine höchſt tadelnswerthe Inconſequenz des Cyrillus, eine Verläugnung der bisher von ihm mit ſo großem Eifer behaupteten Anſicht. Auf der andern Seite aber gab es ſelbſt unter der Gegenpartei ſolche, welche, wie namentlich der Biſchof Alexander von Hierapolis, offen geſtunden, ſchon dadurch, daß die Orientalen das Wort Θεοτόκος in ihr Symbol aufgenommen haben, habe Cyrillus erreicht, was er wollte [5]). Denn wenn auch, ur-

5) Vgl. das Schreiben Alexanders an Theodoretus bei Mani T. V. S. 878.: *Nomen enixae Deum tantummodo Aegyptius obtinens, tanquam cunctis erroribus propriis accumpedum, multis eam laudibus praedicavit, dicens nunquam se aliter sapuisse, nec sapere praeter hoc. Et vere dixit, quia hoc est quasi ara totius ejus haereseos.*

theilte Alexander, gegen den rhetoriſchen und poetiſchen Gebrauch des Worts nichts einzuwenden ſey, ſo ſey es doch etwas ganz anderes, ſobald es ſich um eine dogmatiſche Frage handle, und nachdem einmal gerade dieſes Wort den heftigſten Streit und einen ſo beſtimmten Gegenſaz dogmatiſcher Behauptungen hervorgerufen habe, habe man es nicht aufnehmen können, ohne mit demſelben dem Gegner auch ſeine bisher ſo lebhaft beſtrittenen Säze zuzugeben [6]). Urtheilten

6) Vgl. das Schreiben Alexanders an Theodoretus bei Manſi T. V. S. 875.: *Novi, quod praemeditata a multo tempore nunc venerit ad effectum proditio catholicae vocis. Et quidem ut in festivitatibus, sive praeconiis atque doctrinis, incircumspecte Dei genitrix, sive Deum enixa, ab orthodoxis tantummodo sine adjectione diceretur, vel Deicidae Judaei, vel quia verbum incarnatum est, vel quaecunque sunt talia, quae magis insuspecte dicta ab orthodoxis invenimus, sane nulla accusatione sunt digna, eo quod nec dogmatice sunt posita ista, et, ut dixi, non maligne sint dicta, quippe non a sordida voluntate, sed nec tali tunc quaestione proposita. At vero post corruptionem totius orbis et ex quo praedicari nunc coepit passibilis Deus ab impiis Cyrilli capitulis, dogmatice poni solam vocem, quae enixam pronunciat Deum, id est Theotocon, absque illa, quae pronunciat hominis genitricem, id est, anthropotocon, nihil est aliud nisi ea, quae Cyrilli sunt, praedicari. Universas siquidem passiones ac mortem hoc unum dictum pariter introducit, licet multoties millies altera vox per quoslibet circuitus apponatur, et subtiliter legenti epistolam totam perspicere licet ab ejus haerest nullo modo liberam.* Es iſt dieß gewiß ein ſehr richtiger Geſichtspunct, aus welchem ſich auch die Unrichtigkeit der Neander'ſchen Behauptung (a. a. O. S. 1029.) ergibt, Neſtorius ſelbſt würde ſich wohl dazu verſtanden haben, das im Sinne einer ſolchen Vereinigung der beiden Naturen, wie ſie in dem der Union zu Grunde liegenden Bekenntniſſe bezeichnet war, der Maria beigelegte Prädicat θεοτόκος gelten

ſo Gegner des Cyrillus, ſo konnte es ihm ſelbſt, wie es ſcheint, um ſo weniger ſchwer werden, ſich gegen die Vorwürfe, die ihm von ſeiner eigenen Partei gemacht wurden, zu rechtfertigen, und den geſchloſſenen Vergleich als eine Zurücknahme deſſen, was die orientaliſchen Biſchöfe bisher im Einverſtändniß mit Neſtorius behauptet hatten, darzuſtellen. Er that dieß in einem Schreiben an denſelben Biſchof Acacius von Melitene [7]), der ſich auf der Synode in Epheſus als einen der eifrigſten Vertheidiger der ägyptiſchen Lehre gezeigt hatte, indem er ſich gegen denſelben ſowohl über das Geſchichtliche der Sache, als auch über den Sinn, in welchem er das ihm vorgelegte und von ihm unterſchriebene Symbol nehmen zu müſſen glaubte, und über den Unterſchied der in ihm enthaltenen Lehre von der des Neſtorius näher erklärte. Mit Recht legte er darauf beſonderes Gewicht, daß in dem Symbol nicht nur die Jungfrau Maria ausdrücklich Θεοτόκος genannt, ſondern auch von dem Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti nirgends der neſtorianiſche Ausdruck συνάφεια gebraucht iſt. Daß eine Einigung der zwei Naturen geſchehen ſey, werde zwar gelehrt, aber auch Ein Chriſtus, Ein Sohn und Ein

---

zu laſſen. Alexander ſezt noch hinzu: *Si vero et voce hac composita delectantur, cur respuerunt ad vocem, quae est Theotocos, et anthropotocos adjungere? Absit enim, ut unquam quemlibet piorum Dei genitricis nomen pigeat confiteri, si una ponat et hominis genitricem. Nam sicut est impium, refutare vocem anthropotocos cum Theotocos ita et Theotocos cum anthropotocos. Quando vero utraeque voces ponuntur, et eorum, qui Deum passum praedicant, haeresim et illorum, qui purum dicunt hominem Christum, simul abjurant.*

7) Epistola Cyrilli ad Acacium Melitenae episcopum, qui de eo conquestus erat per epistolam, quod consensisset Orientalibus. Manſi T. V. S. 310.

Herr deutlich bekannt. Denn der Logos sey Fleisch geworden nach der Schrift, und eine ökonomische und wahrhaft unaussprechliche Vereinigung sey dadurch bewirkt worden, daß ungleiche Dinge auf unzertrennliche Weise Eins wurden. Denn er nehme nicht nach einigen alten Häretikern an, daß der Logos aus seiner eigenen Natur, d. h. der göttlichen, sich den Leib gebildet habe, sondern behaupte nach der Schrift, daß er das Fleisch aus der heiligen Jungfrau genommen habe. Daher nun, indem er das, woraus der Eine und alleinige Sohn und Herr Jesus Christus ist, nur im Gedanken unterscheide [8]), sage er, daß zwei Naturen Eins geworden, nach der geschehenen Einigung aber sey die Trennung in zwei so aufgehoben, daß er nur Eine Natur des Einen, jedoch Mensch und Fleisch gewordenen, Sohns anerkenne. Wenn aber von der Fleisch- und Menschwerdung Gottes des Logos die Rede sey, so sey jeder Gedanke an eine Verwandlung fern zu halten, denn er sey geblieben, was er war, und die Einigung sey als eine durchaus unvermischte anzusehen. Wenn man ihm nun entgegenhalte, wie es denn rechtglaubig seyn könne, von zwei Naturen zu reden und die von Christus gebrauchten Ausdrücke zu trennen, wenn man hierin einen Widerspruch sehen wolle mit dem vierten seiner Anathematismen, in welchem er diejenigen verdamme, welche die einen Ausdrücke dem von dem Logos unterschiedenen Menschen zuschreiben, die andern aber, die göttlichen, nur dem Logos, so müsse er erinnern, daß er den Unterschied dieser Ausdrücke auf keine Weise aufgehoben habe, denn wenn auch nur Eine Natur des Logos anerkannt sey, so sey sie doch Fleisch und Mensch geworden, der Logos habe Knechtsgestalt angenommen, und eben nur in dieser Hinsicht könne man die Naturen oder Hypostasen in Gedan-

8) Τὰ ἐξ ὧν ἐστιν — ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν. Manst a. a. O. S. 320.

ken unterſcheiden, weil, der phyſiſchen Qualität nach betrachtet, Gottheit und Menſchheit nicht daſſelbe ſeyen. Wenn man daher die Art und Weiſe der Fleiſchwerdung genauer beſtimme, ſo ſehe allerdings der menſchliche Verſtand die zwei Naturen auf unausſprechliche und unvermiſchte Weiſe in der Einigung mit einander verbunden, wenn ſie aber Eins geworden, trenne er ſie auf keine Weiſe, ſondern es ſey nur Einer aus beiden, Ein Gott, Sohn, Chriſtus, Herr. Während Neſtorius den Kanon aufſtelle, daß die Naturen zu trennen ſeyen, die Verehrung aber eine und dieſelbe ſeyn müſſe, nehmen dagegen die Antiochener in Anſehung deſſen, woraus Chriſtus beſteht, nur in Gedanken einen Unterſchied der Naturen an, ohne das Einsgewordene auf irgend eine Weiſe zu trennen. Sie trennen nicht die Naturen, ſondern behaupten nur, daß die von dem Herrn gebrauchten Ausdrücke unterſchieden werden müſſen, jedoch nicht ſo, daß die einen dem Sohn, als dem Logos aus Gott, die andern einem andern, als dem Sohn aus dem Weibe, zukommen, ſondern nur ſofern die einen ſeiner Gottheit, die andern ſeiner Menſchheit zuzuſchreiben ſind, weil derſelbe ſowohl Gott als Menſch iſt [9]). Einige dieſer Ausdrücke bezeichnen vorzugsweiſe das Göttliche, andere vorzugsweiſe das Menſchliche, andere hin-

9) Es iſt die Stelle in dem oben genannten Symbol gemeint, in welcher es heißt: ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον — πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς — ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, und beſonders am Schluſſe: τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς, ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. Es iſt alſo eine διαφορὰ φύσεων, aber, ſagt Cyrillus, die Antiochener nehmen τὰ ἐξ ὧν νοεῖται Χριστός, ὡς ἐν ὑλικῇ καὶ μόναις ἐννοίαις.

wiederum halten am meisten eine gewisse Mitte, und bezeichnen den Sohn, sofern er sowohl Gott als Mensch und stets einer und derselbe ist. Aber auch jene Ausdrücke, die sich vorzugsweise theils auf die Gottheit, theils auf die Menschheit beziehen, kommen dem Einen Sohn zu, denn als Gott ist er Mensch geworden, und er hat nicht aufgehört, Gott zu seyn, sondern vielmehr nur Fleisch und Blut angenommen, und da es Ein Sohn, Gott und Herr ist, ist auch Eine Person desselben zu behaupten. Man trenne daher die von dem Herrn gebrauchten Ausdrücke nicht, indem sie ja beides in sich begreifen, das Göttliche und das Menschliche, sondern beziehe sie auf den Einen Sohn; d. h. den fleischgewordenen Logos Gottes. Etwas andekes ist es, die Naturen zu trennen, und zwar nach der Einigung, und zu behaupten, daß nur durch die Gleichheit der Ehre der Mensch mit Gott verbunden sey, und etwas anderes, einen Unterschied in jenen Ausdrücken anzunehmen. Wenn man auch in Hinsicht der Genauigkeit der Ausdrücke noch etwas vermisse, so dürfe man nicht vergessen, wie schwierig die Bestimmung der Sache sey. Gewiß sey aber doch, daß die orientalischen Bischöfe (in dem von Cyrillus unterzeichneten Bekenntniß) den Einen Jesus Christus nicht in zwei theilen, wenn sie die das Göttliche bezeichnenden Ausdrücke auf die Gottheit, und die das Menschliche auf die Menschheit beziehen. Sie behaupten ja doch, daß der von Ewigkeit aus Gott dem Vater erzeugte Logos selbst in der lezten Zeit dem Fleische nach aus der heiligen Jungfrau geboren sey, bekennen ausdrücklich Einen Sohn und Christus und Herrn, und verwerfen die Meinungen des Nestorius als kezerisch, was doch nicht möglich wäre, wenn sie mit ihm einverstanden wären. Er glaube überdieß auch noch, sezt Cyrillus hinzu, die Ursachen angeben zu können, die sie zu jener genauen Bestimmung veranlaßt haben. Da nemlich die Vertheidiger der arianischen Gottlosigkeit in ihrer unheiligen Verfälschung der Wahrheit

zwar ſagen, daß der Logos aus Gott Menſch geworden, nur daß ſie ihm einen unbeſeelten Leib geben, aber dieß nur in der hoshaften Abſicht thun, um durch die menſchlichen Prädicate, die ſie ihm zuſchreiben, ſeine Inferiorität und Weſens-Verſchiedenheit darzuthun, ſo machen die Orientalen, damit nicht die Würde und Natur des Logos wegen des von ihm in Folge der Fleiſchwerdung menſchlich Geſagten irgend eine Verminderung zu erleiden ſcheine, einen Unterſchied unter den Ausdrücken, nicht um den Einen Sohn und Herrn in zwei zu trennen, ſondern nur, um die einen auf ſeine Gottheit, und die andern hinwiederum auf ſeine Menſchheit zu beziehen. Man habe auch ihn nicht blos des Apollinarismus, ſondern auch des Arianismus beſchuldigt, weil er von keinem Unterſchied der Ausdrücke wiſſen wolle und nicht ſage, daß die einen das Göttliche die andern das Menſchliche bezeichnen, ſofern ſie ja vielmehr der Oekonomie mit dem Fleiſche entſprechen, allein er habe nie geläugnet, daß ein Unterſchied unter den Ausdrücken anzunehmen ſey, und wiſſe wohl, daß der Herr ſowohl auf göttliche als auf menſchliche Weiſe ſich ausſpreche, da er ja als einer und derſelbe Gott und Menſch ſey. Wenn daher der Biſchof Johannes von Antiochien von ihm geſagt habe, daß er klar und beſtimmt die Verſchiedenheit der Naturen bekenne, und auf eine den Naturen entſprechende Weiſe die Ausdrücke und Prädicate unterſcheide, woran viele ſo großen Anſtoß nehmen, ſo ſey dieß nur auf den Gegenſaz zu beziehen, in welchen er ſich zum Arianismus habe ſezen wollen. Zulezt erklärt ſich Cyrillus auch noch gegen die in einem angeblich von ihm herrührenden Briefe verbreitete Sage, daß er ſelbſt über das in Epheſus Verhandelte ſeine Anſicht geändert habe. Ebenſo wenig habe, wie man gleichfalls durch einen in Umlauf geſezten Brief vorgebe, der römiſche Biſchof Sixtus ſich über die Abſezung des Neſtorius mißbilligend ausgeſprochen.

Dieß iſt der Hauptinhalt der für die Beurtheilung des

öffentlichen Characters des Cyrillus sehr wichtigen Schreibens. Wir sehen aus demselben, wie so manche den von ihm geschehenen Schritt der Annäherung an die Orientalen mit seiner bisherigen Lehrweise nicht vereinigen zu können glaubten, und wie viel ihm selbst deswegen daran gelegen war, sich darüber zu rechtfertigen. Auch jezt noch ist man gewöhnlich sehr geneigt, auf die Seite der Gegner des Cyrillus zu treten, und in seinem Benehmen in dieser Sache nur einen neuen Flecken seines Characters zu sehen. Nur dadurch habe sich Cyrillus, sagt namentlich Neander, gegen die wider ihn erhobene Anklage vertheidigen können, daß er theils, wie er schon früher gethan, die einzelnen Behauptungen des Nestorius aus dem Zusammenhang mit seinem ganzen System losreißend, aus dem Nestorianismus etwas anderes machte, als was er wirklich war, theils dadurch, daß er auf eine künstliche Weise in die Unterscheidungstheorie des von ihm angenommenen Symbols einen Sinn hineinlegte, welcher den Urhebern desselben fern gewesen sey. Was von der Unterscheidung der beiden Naturen gesagt war, habe er so erklärt, daß es nur von der Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Prädicate gelten sollte, welche beide aber auf die Eine menschgewordene Natur des Logos zu beziehen seyen, so daß zwar **in abstracto** zwei Naturen von einander unterschieden wurden, aber **in concreto** doch nur Eine Natur anzuerkennen sey. Den Antiochenern schreibe er, um sich übereinstimmend mit ihnen erklären zu können, die ihrem System geradezu widerstreitende Lehre zu, daß der Eine Christus aus zwei dem Begriffe nach zu unterscheidenden, nicht aber in zwei noch in der Wirklichkeit von einander zu unterscheidenden Naturen bestehe [10]). Allerdings nahmen die Antiochener, wie wir ihren Lehrbegriff aus den Schriften eines Diodorus und Theodorus, eines Nestorius und Theodoretus kennen, zwei in der Wirk-

10) Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. II. S. 1029. f.

lichkeit verſchiedene Naturen in der Perſon Chriſti an, welches Recht aber hat man, nachdem die Antiochener ſelbſt das von Cyrillus unterſchriebene Symbol demſelben als die von ihnen anerkannte Form ihrer Lehre vorgelegt hatten, gleichwohl jenen ältern urſprünglichen antiocheniſchen Lehrbegriff zum Maasſtab der Beurtheilung des Characters des Cyrillus zu nehmen? Dieß iſt ja gerade der wohl zu beachtende Unterſchied, daß in jenem Symbol ſelbſt ſchon die bisherige antiocheniſche Lehre ſo modificirt iſt, daß ſie im Grunde zu einer weſentlich andern geworden iſt. Wo iſt denn in dem Symbol von zwei Naturen in dem Sinne die Rede, in welchem bisher die Antiochener von zwei Naturen wie von zwei Hypoſtaſen geſprochen haben? Zwei Naturen werden ja nur inſofern genannt, ſofern die einen Ausdrücke oder Prädicate auf die Gottheit, die andern auf die Menſchheit Chriſti zu beziehen ſind. Die Zweiheit der Naturen hängt nur an der Unterſcheidung der beiden abſtracten Begriffe der Gottheit und der Menſchheit, und es kann daher keineswegs nur als eine Misdeutung des Symbols angeſehen werden, wenn Cyrillus die zwei Naturen, von welchen er ſpricht, nur im Sinne des von ihm nie geläugneten Satzes verſtehen wollte, daß die Gottheit Chriſti an ſich etwas anderes ſey, als ſeine Menſchheit. Geſetzt aber auch, das Symbol laſſe das Recht zu einer ſolchen Deutung für ſich ſelbſt noch zweifelhaft, wie kann man überſehen, daß Cyrillus die Anerkennung ſeiner zwölf Anathematismen ausdrücklich zur Bedingung ſeiner Unterſchrift des Symbols gemacht, ebendamit aber auch ſich vorbehalten hatte, das Symbol, ſelbſt wenn ſeine Differenz von den Anathematismen größer wäre, als ſie wirklich iſt, nach denſelben zu deuten [11])? Iſt alſo in dieſer Sache mit Recht dem einen oder andern Theil

11) Sehr entſchieden erklärte Cyrillus, wie er dem Biſchof Acacius von Melitene ſchreibt bei Manſi a. a. O. T. V. S. 311., bei den Ver-

der Vorwurf der Inconsequenz und der Verläugnung der bisher behaupteten Ansicht und Ueberzeugung zu machen, er kann immer nur auf die Seite der Orientalen fallen, deren Wortführer wenigstens, der Bischof Johannes von Antiochien, nebst dem von ihm zum Vergleichsvermittler ausersehenen Bischof Paulus von Emisa, in einem weit zweideutigeren Lichte erscheint, als Cyrillus. Bei allem diesem aber muß doch noch gefragt werden, wie sich der in dem orientalischen Symbol enthaltene Lehrbegriff zu der eigentlichen Lehre des Cyrillus verhält, denn daß irgend ein Unterschied stattfinde, scheint doch nicht mit Unrecht vorausgesezt zu werden. Das Einzige, woran man sich dabei halten kann, sind die zwei Naturen, von welchen im Symbol die Rede ist. So wie es lautet, bleibt unentschieden, ob gesagt werden soll, es seyen in Christus nach der Einigung zwei Naturen, oder nur, es gehen der Einigung zwei Naturen voran, die Einigung, in welcher das Wesen der Menschwerdung besteht, habe zu ihrer Voraussezung den wesentlichen Unterschied der Gottheit und der Menschheit. Das Lezteré war in jedem Fall die bisherige Lehre des Cyrillus, nur nannte er die Gottheit und Menschheit, in ihrem wesentlichen Unterschied von einander betrachtet, gewöhnlich nicht φύσεις, sondern πράγματα oder ὑποζάσεις [12]). An sich macht dieß jedoch keinen Unterschied aus, da er die beiden Ausdrücke φύσις und ὑπόζασις auch wieder als völlig gleichbedeutende gebraucht [13]). Aus zwei Naturen, Subsţanzen oder Hypo-

gleichsverhandlungen: ἃ δὲ γεγράφαμεν ὀρθῶς κατὰ τῶν τὴ Νεζορίε βλασφημιῶν, ἀδεὶς ἡμᾶς ἀναπείσει λόγος, ὡς ἂκ εὖ γεγόνασιν, εἰπεῖν.

12) Man vgl. die oben S. 763. aus der Apologie des ersten der Anathem. und die S. 751. aus Mansi T. IV. S. 1077. angeführten Stellen.

13) Wie am deutlichsten aus folgender Stelle der Apologie des zweiten der Anathem. zu sehen ist: τὴν καθ' ὑπόζασιν ἕνωσιν γενέσθαι φαμέν, τὰ καθ' ὑπόζασιν ἀδὲν ἕτερον ἀποφαίνοντες,

ſtaſen iſt demnach in jedem Falle die die Perſon Chriſti conſtituirende Einigung hervorgegangen, aber wie verhält es ſich nun mit der geſchehenen Einigung ſelbſt, konnte und wollte Cyrillus auch in Beziehung auf ſie von zwei Naturen reden? Dazu konnte ſich, wie es ſcheint, Cyrillus nicht entſchließen. Er ſagt ausdrücklich, die Natur des Logos habe ſich mit der menſchlichen Natur vereinigt, aber um auch zu ſagen, es ſeyen in Chriſtus wirklich zwei verſchiedene Naturen, eine göttliche und menſchliche, geweſen, davon hielt ihn immer ein gewiſſes Bedenken zurück. Es iſt nur Eine Natur, und zwar iſt, da der Logos, auch wenn er Menſch wird, das ſtets mit ſich identiſche Subject bleibt, dieſe Eine Natur die Natur des Logos, die jedoch nach geſchehener Einigung richtiger die Eine Natur des Einen Sohns, Herrn, Chriſtus, genannt wird. Es iſt alſo nur Eine Natur, deren eigentliches Subject nur der Logos iſt, aber warum ſoll denn nun, wenn der menſchgewordene Logos alle menſchlichen Prädicate an ſich hat, wenn er als Logos zugleich wahrer und wirklicher, aus Seele und Leib beſtehender vollkommener Menſch iſt, oder wie Cyrillus ſich ausdrückt, als Logos zugleich σαρκικῶς exiſtirt, nicht auch von einer mit ihm verbundenen menſchlichen Natur, ſomit von zwei Naturen die Rede ſeyn? Iſt es möglich, menſchliche Prädicate, eine menſchliche Form und Exiſtenz, ohne eine menſchliche Natur, als das ſie tragende Subject, zu denken? Erhalten wir dadurch nicht bloße Accidenzien, getrennt von der weſentlich zu ihr gehörenden Subſtanz oder Natur? Allerdings, allein es iſt dieß nichts anderes als der, wie ſchon gezeigt iſt, der cyrilliſchen Lehre weſentlich inhärirende Doketismus. Um ihm zu entgehen, hätte Cyrillus ſich für die Realität der menſchlichen Natur und ihrer Verſchiedenheit von der göttli-

---

πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ λόγου φύσις, ἤγουν ἡ ὑπόστασις, ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ λόγος, ἀνθρωπείᾳ φύσει κατὰ ἀλήθειαν ἑνωθεὶς u. ſ. w.

chen, vor allem alſo für die Lehre von zwei Naturen weit entſchiedener ausſprechen müſſen. Dieß glaubte er jedoch, da er ja an ſich ſchon unter der φύσις daſſelbe verſtund, wie unter der ὑπόςασις, nicht thun zu können, ohne in der mit der göttlichen verbundenen menſchlichen Natur, oder der Zweiheit der Naturen, ſogleich die ganze Conſequenz des Neſtorianismus vor ſich zu ſehen. Um alſo dieſe in ihrer Wurzel abzuſchneiden, ſprach er lieber gar nicht von einer menſchlichen Natur, ſondern nur von menſchlichen Prädicaten, indem er ſie auf dieſelbe Weiſe, wie in der katholiſchen Transſubſtantiationslehre die Accidenzien von Brod und Wein, ohne ihre eigentliche Subſtanz, von der Subſtanz des Leibes und Blutes getragen werden, zu Eigenſchaften der Einen Natur des fleiſchgewordenen Logos machte. Getrennt gleichſam von der menſchlichen Natur ſind ſie in die göttliche Natur aufgenommen, und durch dieſe Aufnahme verwandelt oder verklärt, wie denn Cyrillus wirklich von einer auf dieſe Weiſe erfolgten Verklärung und Vergöttlichung der menſchlichen Natur ſpricht [14]). Hätte daher Cyrillus das Unbegreifliche und Unausſprechliche der Menſchwerdung des Logos, wovon er ſo gerne ſpricht [15]), näher zu erklären verſuchen

14) Man vgl. beſonders Quod unus Christus. Dial. Opp. ed. Aubert. Par. 1638. T. V. P. I. S. 753.: Γέγονε γὰρ ἄνθρωπος ὁ μονογενὴς, οὐχ ἵνα τῆς κενώσεως ἐναπομείνῃ μέτρως, ἀλλ' ἵνα λαβὼν σὺν αὐτῇ τὰ αὐτῆς, θεὸς ὢν φύσει, καὶ ἅτω γνωρίζηται καὶ τὴν τῶ ἀνθρώπω καταπεμνεύῃ φύσιν ἐφ' ἑαυτῷ, μέτοχον αὐτὴν ἀποφήνας ἱερῶν καὶ θείων ἀξιωμάτων. Zu vgl. iſt auch, was Cyrillus in dem Apolog. pro duod. cap. adv. orient. episc. bei Manſi T. V. S. 23. ſagt: τὸ σαρκῶσθαι λεγόμενον οὐκ εἰς σαρκὸς τρέπεται φύσιν, ἀλλ' ἕτερόν τι ἐννοεῖται παρ' αὐτὴν ὑπάρχον καὶ ἐνυθὲν αὐτῇ. Das Fleiſch iſt alſo zwar da, aber nur um ſich unter demſelben etwas anderes vorzuſtellen.

15) Vgl. Quod unus Christus a. a. O. S. 736.: Ἕτερον μέν τι καὶ ἕτερον θεότης καὶ ἀνθρωπότης κατά γε τὰς ἐνότητας ἑκατέρῳ

wollen, er hätte es nur in das Wunder ſezen können, daß Eigenſchaften in der äuſſern Erſcheinung ſich darſtellen und auf ſichtbare Weiſe exiſtiren, ohne doch der ſubſtanziellen Natur, die ſie zu ihrer Vorausſezung haben, auch wirklich zu inhäriren. Was man in der Folge die Anypoſtaſie der menſchlichen Natur nannte, um mit dieſem dogmatiſchen Terminus dieſelbe ſchwache Seite der kirchlichen Theorie zu verhüllen, findet ſich demnach, wenn auch nicht als ausdrückliche dogmatiſche Beſtimmung, doch wenigſtens factiſch, ſchon bei Cyrillus darin, daß er Chriſtus alles Menſchliche zuſchrieb, ohne doch die Realität der menſchlichen Natur anzuerkennen [16]).

λόγης, ἀλλ' ἦν ἐν Χριστῷ ξένως τε καὶ ὑπὲρ νῶν εἰς ἑνότητα συνδεδραμηκότα συγχύσεως δίχα καὶ τροπῆς. Ἀπερωνότος δὲ παντελῶς ὁ τῆς ἑνώσεως τρόπος. S. 740.: Συναγείροντες γὰρ ὅτως πρὸς ἕνωσιν ἀληθῆ καὶ τὴν ὑπὲρ νῶν καὶ λόγον τὰ τοῖς τῆς φύσεως λόγοις πρὸς ἀνομοιότητα διεσχαινισμένα τὴν ἁπλανῆ τῆς πίστεως βαδιούμεθα τρίβον.

16) In dem kirchenhiſtoriſchen Archiv von Stäudlin, Tzſchirner u. Vater 1825. hat Vater in der Abhandlung: Hat Cyrill von Alexandrien durch Unterſchrift der Glaubensformel der Syrer ſeine vorherige Meinung widerrufen? und hat es, dieſe vorziehend, Iſidor von Peluſium gerügt? einen Verſuch gemacht, den Cyrillus gegen die ihm gewöhnlich gemachte Beſchuldigung zu rechtfertigen. Vater glaubt, aus einer Reihe von Stellen aus den Schriften des Cyrillus nachgewieſen zu haben, daß Cyrillus jenes Glaubensbekenntniß wohl habe unterzeichnen können, ohne ſeine früheren theologiſchen Behauptungen zu widerrufen. Der ſo geführte Beweis iſt jedoch unzureichend, da ſich keine Stelle findet, in welcher Cyrillus, wie in dem Glaubensbekenntniß, von δύο φύσεις geſprochen hätte. Es fragt ſich daher erſt wieder, wie Cyrillus dieſe δύο φύσεις genommen habe. Gewöhnlich urgirt man, wie dieß z. B. auch von Gieſeler geſchieht (Lehrb. der K.G. I. S. 415.), beſonders den Widerſpruch, in welchem der Schluß des Glaubensbekenntniſſes

Es leidet wohl keinen Zweifel, daß Cyrillus dieſe von Anfang an von ihm aufgeſtellte und fortgehend mit ſo lebhaftem Intereſſe vertheidigte Lehre auch nach der Unterſchrift des orientaliſchen Symbols unverrückt beibehielt, in der That aber konnte er ſie auch wohl beibehalten, da, wie ſchon gezeigt iſt, der Buchſtabe des Symbols ihn keineswegs nöthigte,

---

mit dem vierten der Anathematiſmen ſtehe. Man thut aber auch hierin dem Cyrillus Unrecht. Denn während Cyrillus in jenem Anathem. behauptet, man dürfe jene φωνὰς nicht auf zwei Perſonen beziehen, ſo daß man die einen Chriſtus, als einem von dem Logos verſchiedenen Menſchen, die andern nur dem Logos zuſchreibe, ſpricht der Schluß des Symbols, wie es Cyrillus mit Recht verſtehen konnte, von einem Unterſchied der φωναὶ nur, ſofern die einen der Gottheit, die andern der Menſchheit Chriſti zukommen. Daß auf dieſe Weiſe, wenn auch nicht in concreto, doch in abstracto zu unterſcheiden iſt, ſchließt jener Anathematismus nicht aus. Ob Iſidor von Peluſium, welcher übrigens allerdings, da er ausdrücklich zwei Naturen lehrte (er ſagt Lib. I. Ep. 23. von Chriſtus, er ſey wahrhaft Menſch und wahrhaft Gott, προσκυνούμενος εἰς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν φύσεων, und Lib. I. Ep. 323.: ἐκ φύσεων δυοῖν ὁ εἷς ὑπάρχων υἱός, und noch beſtimmter Lib. I. Ep. 405.: ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν εἷς ὑπάρχει υἱὸς θεῦ, vgl. Vater a. a. O. S. 248. f., Niemeyer De Isidori Peluſiotae vita, scr. et doctr. 1828. S. 173. f.) das Symbol im Sinne der Orientalen genommen haben mag, dem Cyrillus in Beziehung auf jenen Vergleich Unbeſtändigkeit vorwarf, iſt ziemlich gleichgültig. Daß man, indem man ſich an den Buchſtaben des Symbols hielt, in der Handlungsweiſe des Cyrillus eine Inconſequenz ſah, iſt ja in jedem Fall Thatſache. Will man aber darauf Gewicht legen, ſo vergeſſe man nicht, daß es dagegen auch unter den Orientalen viele gab, welche der Anſicht waren, Cyrillus, der wiederauferſtandene Apollinaris, habe die Orientalen ganz auf ſeine Seite herübergezogen und den Apollinariſmus zur herrſchenden Lehre der Kirche gemacht. Vgl. Neander a. a. O. S. 1032.

die in demſelben behaupteten zwei Naturen anders als von dem Abſtracten der Gottheit und der Menſchheit zu verſtehen. Ebenſowenig iſt freilich zu bezweifeln, daß die Orientalen, da ſie, wenn ſie auch dem Cyrillus die Verdammung ſeiner Anathematiſmen erließen, doch ſchwerlich geneigt waren, die in ihnen enthaltene Lehre zu der ihrigen zu machen, das Symbol anders auffaßten, und ſich unter den zwei Naturen deſſelben die nach der Menſchwerdung in ihrem Unterſchied beſtehenden concreten Naturen dachten. Auch ſie mochten ihr Recht dazu haben, allein es offenbart ſich hierin nur die täuſchende Zweideutigkeit des Symbols, das unter ſeinen unbeſtimmten inhaltsleeren Formeln die Differenz zweier völlig divergirender Lehrbegriffe verbirgt. Darum ruhte auch auf ihm der ganze Unſegen der Symbole, welche, um nur eine äuſſere Vereinigung zu Stande zu bringen und den entſtandenen Streit zu beſchwichtigen, mit dem Buchſtaben den Geiſt beſchwören zu können meinen, und ſobald ſie mit ihren klug erdachten Formeln abzuſchlieſſen für gut finden, ſich wenig darum bekümmern, ob der geiſtige Prozeß, welcher eine ſolche Bewegung hervorgerufen, ſeinen innern Verlauf auch wirklich bis zu dem Puncte, der ſein natürliches Ziel ſeyn muß, genommen hat. Die zwei Naturen waren nun zwar ausgeſprochen, aber die Einheit der Natur war durch ſie nur äuſſerlich verhüllt und der alte Streit über die Eine Natur und die zwei Naturen drohte immer wieder hervorzubrechen, mit der immer dringender werdenden Forderung, ſich für das Eine oder das Andere zu entſcheiden, die Einheit oder die Zweiheit.

Hieraus erklärt ſich die Bedeutung der Rolle, welche der Archimandrit Eutyches in der Geſchichte dieſer Streitigkeiten ſpielte. Die, auch nach dem zwiſchen Cyrillus und den Orientalen geſchloſſenen Vergleich keineswegs beſchwichtigte, vielmehr wiederholt nur um ſo ſtärker angeregte und zum Gegenſtand der gehäſſigſten Verketzerung gemachte Streitfrage

gewann in ihm einen neuen festen Haltpunct, um sich zu fixiren und von hier aus ihren weitern Verlauf zu nehmen. So wie die Sache nach dem Vergleich stund, bei der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit der Formel, indem jeder der beiden Theile den andern zu sich herübergezogen zu haben glaubte, mußte es für viele höchst schwierig seyn, bestimmter zu wissen, ob nun künftig Eine oder zwei Naturen gelehrt werden sollen. Die Formel sprach zwar von zwei Naturen, wenn man sie aber so nahm, wie Cyrillus, so schloß die Lehre von den zwei Naturen eigentlich die Lehre von Einer Natur in sich. Man möchte in der That beinahe glauben, daß selbst die Bischöfe, welche die neue Anklage gegen Eutyches einleiteten, anfangs darüber noch schwankten, wie die Lehre von den zwei Naturen, deren Bekenntniß nun zur orthodoxen Lehre gehörte, näher zu bestimmen sey, ob die zwei Naturen auf den Zustand der Vereinigung selbst zu beziehen oder nur als die der Vereinigung vorangehenden Elemente anzusehen seyen, indem sie bei den ersten Verhandlungen über diese Sache, die sie mit der Genehmigung der dem nicänischen Symbol ganz entsprechenden beiden Briefe des Cyrillus an Nestorius und die Orientalen eröffneten, zwar erklärten, daß Christus gleichen Wesens mit der Mutter nach der menschlichen Natur sey, über den Hauptpunct aber sich so ausdrückten, daß man nicht recht weiß, ob Christus nach ihrer Lehre nur aus zwei Naturen zur Einen Person geworden ist, oder im Zustande der Vereinigung in zwei Naturen existirt. In den Erklärungen, welche die im J. 448 zu Constantinopel versammelten Bischöfe hierüber gaben, finden sich noch beide Bestimmungen neben einander, obgleich der weitere Verlauf der Verhandlungen zeigt, daß man sich im Gegensaz gegen Eutyches nur für die Lehre von zwei Naturen auch im Zustande der Vereinigung aussprechen konnte [17]).

17) Manſi Coll. conc. T. VI. S. 680. Ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ

Eutyches erklärte zuerſt [18]), noch ehe er vor der über ihn richtenden Synode erſchien, er ſey bereit, die von den heiligen Vätern zu Nicäa und Epheſus entworfenen Symbole anzuerkennen und die ſie erläuternden Briefe des Cyrillus zu unterſchreiben, wenn jedoch, ſezte er hinzu, in ihnen etwas Unrichtiges ſich finde, ſo werde er es weder tadeln noch billigen, ſondern ſich an die heilige Schrift halten, die gewiſſer ſey, als die Lehrbeſtimmungen der Väter. Nach der Menſchwerdung Gottes des Logos, d. h. nach der Geburt unſers Herrn Jeſu Chriſti, bete er Eine Natur an, Eine Natur des Fleiſch- und Menſchgewordenen Gottes. Daß er, wie man ihn beſchuldige, geſagt habe, Gott der Logos habe ſein Fleiſch vom Himmel mitgebracht, läugnete er, erklärte aber zugleich, daß unſer Herr Jeſus Chriſtus aus zwei hypoſtatiſch vereinigten Naturen geworden, habe er in den Lehrbeſtimmungen der Väter nicht gefunden, und wenn es bei einem ſich finden ſollte, ſo nehme er es nicht an, weil er, wie er ſchon geſagt habe, die heilige Schrift den Erklärungen der Väter vorziehe. Daß Chriſtus ſowohl vollkommener Gott, als vollkommener Menſch ſey, gab er zwar zu, die Folgerung aber, die daraus unmittelbar zu folgen ſchien, daß, wenn zwei vollkommene Dinge Einen Sohn ausmachen, ſomit mit Recht geſagt werde, er ſey Einer aus zwei Naturen, wies er mit den Worten zurück: niemals werde er ſagen, Chriſtus ſey aus zwei Naturen, oder ſich in ſpeculative Unterſuchungen über die Lehre von den Naturen ein-

---

τὴν θεότητα, ὁμοούσιος τῇ μητρὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· καὶ γὰρ ἐκ δύο φύσεων ὁμολογοῦμεν τὸν Χριστὸν εἶναι μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει, καὶ ἑνὶ προσώπῳ. Vgl. S. 686.: πιστεύομεν — εἰς τὸν ἕνα κύριον — ἐν δυσὶ φύσεσι μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, καὶ τὴν τῆς σαρκὸς τῆς ἐκ τῆς ἁγίας Μαρίας πρόληψιν δογματίζεσθαι.

18) Manſi a. a. O. S. 699. f. S. 723. f.

lassen [19]). Vor der Synode selbst erklärte er zulezt, nach mehreren unbestimmteren Erklärungen, auf die bestimmte, an ihn gerichtete, Frage: ob er glaube, daß Christus gleichen Wesens mit uns sey, und nach der Menschwerdung aus zwei Naturen? er bekenne, daß unser Herr vor der Vereinigung aus zwei Naturen gewesen sey, nach der Vereinigung aber bekenne er Eine Natur [20]). Die Synode erklärte dieß für die Irrlehre des Valentinus und Apollinaris, und sprach über Eutyches das Excommunications- und Absezungsurtheil aus.

Hiemit war unstreitig die Lehre des Cyrillus selbst, mit welcher die Erklärungen des Eutyches im Ganzen vollkommen übereinstimmten [21]), verdammt, und der Widerspruch,

19) Mansi a. a. O. S. 727.: *Μὴ γένοιτο εἰπεῖν με ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστόν, ἢ φυσιολογεῖν τὸν θεόν μου.* Vgl. S. 729.: *ἐγὼ θεότητα ἢ φυσιολογῶ.* S. 741.: *ἐπειδὴ ὁμολογῶ θεόν με καὶ κύριον ἐρανῦ καὶ γῆς, ἕως σήμερον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω.*

20) Mansi a. a. O. S. 744.

21) Nur über den Leib Christi scheint Eutyches eine etwas andere Ansicht gehabt zu haben. Er nannte zwar Christus *τέλειον ἄνθρωπον τὸν γεννηθέντα ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας*, aber auch *μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν* (Mansi S. 700.). In der Verhandlung vor der Synode bei Mansi S. 741. erklärte er, er habe bis jezt von Christus nicht gesagt, daß er *ὁμοούσιος* mit uns sey, was er sodann so wiederholte: *ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τῆ κυρίᾳ καὶ θεῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν, τὴν δὲ ἁγίαν παρθένον ὁμολογῶ εἶναι ἡμῖν ὁμοούσιον, καὶ ὅτι ἐξ αὐτῆς ἐσαρκώθη ὁ θεὸς ἡμῶν.* Als man ihm entgegenhielt, daß, wenn die Mutter gleichen Wesens mit uns ist, auch Christus nach dem Fleische gleichen Wesens mit uns seyn müsse, wie er ja auch des Menschen Sohn heiße, erwiederte er, bis jezt habe er dieß nicht gesagt, *ἐπειδὴ γὰρ σῶμα θεῦ αὐτὸ ὁμολογῶ — οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τῆ θεῆ σάρκα, ἀνθρώπινον δὲ τὸ σῶμα, καὶ ὅτι ἐκ τῆς παρθένου ἐσαρκώθη ὁ κύριος· εἰ δὲ δεῖ εἰπεῖν ἐκ τῆς παρθένου καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν, καὶ τοῦτο λέγω κύριον, πλὴν τὸν υἱὸν τῆ θεῆ μονογενῆ, κύριον ἐρανῆ καὶ γῆς, συνδεσπόζοντα καὶ συμ-*

in welchen man ſich mit ſich ſelbſt ſezte, wenn man auf der einen Seite das orientaliſche Symbol im Sinne der Orien-

---

βασιλεύοντα τῷ πατρὶ, μεθ' ἧς καὶ συγκαθέζεται καὶ συνυμνεῖται· ἅτε γὰρ λέγω τὸ ὁμοούσιον ἀρνάμενος τὸ εἶναι αὐτὸν υἱὸν τῇ θεᾷ. Bis jezt habe er es nicht geſagt, ſezt aber ſage er es, weil es die Synode ſo wolle. Es iſt dieß jedoch keine Differenz von der Lehre des Cyrillus. Was Eutyches mit jener Weigerung ſagen wollte, iſt nur dieß, daß er den Leib Chriſti, als den Leib Gottes, für keinen gewöhnlichen menſchlichen Leib halten könne. Da er aber zugleich ausdrücklich erklärte, daß er keinen vom Himmel gekommenen Leib Chriſti annehme, ſo kann er nichts anderes gemeint haben, als dieſelbe Verklärung und Vergöttlichung, von welcher auch Cyrillus ſprach. Theodoretus (Haer. fab. IV, 13.) ſtellt die Lehre des Eutyches ſo dar: Wie Arius nur die ἀνάληψις τῆ σώματος, Apollinaris auch die der Seele bekannt habe, ſo habe Eutyches auch die πρόσληψις τῆ σώματος geläugnet. Οὐδὲν γὰρ ἔφη τὸν θεὸν λόγον ἀνθρώπειον ἐκ τῆς παρθένε λαβεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ἀτρέπτως τραπέντα καὶ σάρκα γενόμενον· τοῖς γὰρ καταγελάζοις αὐτῆ κέχρημαι λόγοις· τὴν πάροδον μόνην διὰ τῆς παρθένε ποιήσασθαι, καὶ τῷ σαυῷ προσηλωθῆναι καὶ προσπαγῆναι τὴν ἀπερίγραφον καὶ ἀπερώριζον καὶ ἀχώρητον θεότητα τῆ μονογενῆς, καὶ ταύτην τῷ τάφῳ παραδοθεῖσαν τετυχηκέναι τῆς ἀναζάσεως. Hier iſt die Lehre des Eutyches ſo grell als möglich aufgefaßt, was dabei wahr iſt, iſt, daß ſie, wie die des Cyrillus, der Natur der Sache nach einen doketiſchen Character an ſich trägt. In demſelben Sinne läßt Theodoretus (Dialog. II.) den mit dem Orthodoxen ſich unterredenden ἐρανιζής, als Vertheidiger der Lehre von der Einheit der Natur, geradezu behaupten, die Gottheit ſey geblieben, die Menſchheit aber von ihr verſchlungen worden (καταποθῆναι). Die göttliche Natur habe die, die ſie aufnahm, verſchlungen, wie das Meer einen Honigtropfen, welchen es in ſich aufnimmt. Sobald er mit dem Meereswaſſer vermiſcht iſt, verſchwindet er ſogleich. Opp. Theod. ed. Schulz. T. IV. S. 114. Doch ſoll damit kein ἀφανισμὸς τῆς ληφθείσης φύσεως, ſondern nur eine μεταβολὴ εἰς θεότητος ἐσίαν behauptet werden S. 116.

talen von einer wirklichen Zweiheit der Naturen erklärte, auf der andern aber den Beschlüssen der ephesischen Synode und dem in den Schriften des Cyrillus enthaltenen Lehrbegriff auf keine Weise zu nahe treten wollte, trat schon bei den Verhandlungen der den Eutyches verdammenden Synode auf eine höchst auffallende Weise hervor. Was half es dem Eutyches jene zweideutige Stelle aus dem orientalischen Symbol entgegenzuhalten, wenn er dagegen mit vollem Recht sich darauf berufen konnte, daß Cyrillus und Athanasius und andere heilige Väter zwei Naturen zwar vor der Vereinigung, nach der Vereinigung aber nur Eine Natur gelehrt haben? [22]) Ein solches Verfahren konnte in dem Resultat, mit welchem es endigte, nur den unheilsvollen Keim eines neuen Zwiespalts zurücklassen. Auf die Verhandlungen mit Eutyches auf der Synode in Constantinopel folgten bald nachher die berüchtigten Auftritte der sogenannten Räubersynode. Sie waren in der Zwischenzeit hinlänglich eingeleitet durch die ungnädige Aufnahme, welche die Verdammung des Eutyches am kaiserlichen Hofe fand, die Zurücksezung des Flavianus, des Patriarchen von Constantinopel, wegen seines Antheils an jener Synode, die Begünstigung des Dioskorus, des Patriarchen von Alexandrien, die unumwundene Ankündigung des kaiserlichen Ausschreibens, daß auf der neuen allgemeinen Synode, die gehalten werden sollte, der Nestorianismus bis auf seine lezte teuflische Wurzel vollends ausgerottet werden müsse, die Ausschließung solcher Männer, von welchen, wie von Theodoretus, ein kräftiger Widerspruch gegen die Lehre von Einer Natur zu erwarten war. Gewiß kann man auf alle

22) Manſi a. a. O. S. 745. Er könne doch, sagte Eutyches, seine Väter nicht anathematisiren. Die Antwort aber, mit welcher man seine Berufung auf solche Auctoritäten zurückwies, war nur: ἐὰν μὴ δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν εἴπῃς, σύγχυσιν λέγεις καὶ σύγχυσιν.

jene Scenen, die ſich in Folge ſolcher Vorbereitungen aufs neue in Epheſus ereigneten, jene rohen Ausbrüche eines mehr als je wegen des Dogma bis zur höchſten Leidenſchaft erhizten Fanatismus nur mit gerechtem Abſcheu zurück ſehen, aber hat man immer auch genug erwogen, wie ſelbſt ſolche Vorfälle in allem demjenigen, was ihnen ſeit der lezten Synode in Epheſus vorangegangen war, auch wieder ein gewiſſes Recht für ſich hatten? Das wüthende Geſchrei, mit welchem die Räuberſynode die Lehre von zwei Naturen verdammte, und jeden, der ferner zwei Naturen auch nur zu nennen wagen würde, ſogleich ſelbſt in zwei Stücke zu zerreiſſen drohte, iſt es nicht auch wieder ein Schrei des Entſezens über das Empörende der an die menſchliche Vernunft gemachten Forderung, daß eine vollkommene Zweiheit für eine vollkommene Einheit gehalten, in einem und demſelben Bewußtſeyn daſſelbe als gewußt und nicht gewußt, derſelbe Schmerz menſchlicher Leiden als menſchlich empfunden und zugleich als göttlich nicht empfunden gedacht werden ſollte? Iſt dieß nicht ein offen vor Augen liegender Widerſpruch, welcher nicht blos die durch ſo viele fremdartigen Einwirkungen aufgeregte Leidenſchaft entflammen, ſondern in der That auch die denkende Vernunft in einen Zuſtand des inneren Aufruhrs verſezen mußte? Man glaube nicht, daß dieſes Motiv der gewaltſamen Bewegung dem Streit der Parteien ſo ferne lag; der in der Sache ſelbſt liegende Widerſpruch iſt ja immer wieder das ſchlagendſte Moment, das aus allen über die Einheit und Zweiheit der Naturen ſtattgefundenen Verhandlungen hervorleuchtet [22]). Und doch gelang es auch jezt

---

22) Wie ſehr die beiden einander entgegengeſezten Lehrbegriffe, ungeachtet des zwiſchen den beiden Parteien geſchloſſenen Vergleichs, noch immer auseinanderſtunden, ohne im gemeinſamen Bewußtſeyn der Zeit einer inneren Vermittlung näher gekommen zu ſeyn, davon gibt beſonders auch der, um die Zeit der

jener gewandten Kunſt, welche immer Mittel und Wege ausfindig zu machen weiß, um im Intereſſe der kirchlichen Ein-

zweiten epheſiſchen Synode im J. 447. geſchriebene, Eranistes oder Polymorphos des Theodoretus einen ſehr ſprechenden Beweis. Theodoretus ſelbſt läßt ſeinen Gegner immer wieder auf die Behauptung zurückkommen, daß, wer zwei Naturen lehre, auch zwei Söhne lehre (ὁ δύο λέγων φύσεις δύο λέγει υἱούς a. a. O. S. 114.). Dieſe Anſicht hatte die ägyptiſche Partei von der Lehre der Orientalen, und vergebens ſucht man auch bei Theodoretus eine Entwicklung dieſer Lehre, welche jene Vorausſezung beſeitigte und als eine ungegründete erſcheinen ließe. Er erörtert in ſeiner, in drei Dialogen getheilten, Schrift drei weſentliche Begriffe der Chriſtologie. Ὁ μὲν πρῶτος, ſagt er in dem Vorwort, περὶ τῆ ἀτρέπτων εἶναι τῆ μονογενῆς υἱῆ τὴν θεότητα δέξεται τὸν ἀγῶνα, ὁ δὲ δεύτερος ἀσύγχυτον οὐν θεῷ φάναι δείξει γεγενημένην τὴν ἕνωσιν τῆς τῆ δεσπότη Χριστῆ θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, ὁ δὲ γε τρίτος περὶ τῆς ἀπαθείας τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἀγωνιεῖται θεότητος. Je mehr aber dieſe Begriffe nur dazu dienen, das Göttliche und Menſchliche in ſeinem Unterſchied auseinanderzuhalten, deſto weniger konnte dadurch für den Begriff der Einheit ſelbſt gewonnen werden, und es mußte dem Gegner nur um ſo klarer werden, daß zwei Naturen, wenn ſie ſo verſchieden ſind, auch zwei Hypoſtaſen ſind. Bekannte doch Theodoretus, wie er um dieſelbe Zeit gegen ſeinen Freund, den Biſchof Irenäus, ſich ausſprach, Ep. 16., ſich auch damals noch mit dem Lehrbegriff des Diodorus und Theodorus ganz einverſtanden. Welche Vorſtellung er aber von der Lehre der Gegenpartei hatte, hat er ſchon durch den, ſeiner Schrift gegebenen, Titel Ἐρανιστής (Bettler), oder Πολύμορφος, deutlich genug zu erkennen gegeben. Ἐκ πολλῶν γὰρ, ſagt er in der Vorrede S. 2., ἀγοσίων ἀνθρώπων ἐρανισάμενοι τὰ δύσφημα δόγματα τὸ ποικίλον τῆτο καὶ πολύμορφον προφέρουσι φρόνημα. Τὸ μὲν γὰρ θεὸν μόνον ὀνομάζειν τὸν δεσπότην Χριστὸν, Σιμωνός ἐστι καὶ Κέρδωνος καὶ Μαρκίωνος, καὶ ἄλλων, ὅσοι τῆ μυσαρῆ τάτη μετέχουσι γειτονήματος, τὸ δὲ τὴν ἐκ παρθένη μὲν γέννησιν ὁμολογεῖν, παροδικὴν δὲ ταύτην γενέσθαι λέγειν, καὶ μη-

heit die Widerſprüche der denkenden Vernunft zu beſchwichtigen und die widerſtreitenden dogmatiſchen Meinungen in einer, auſſerhalb der Extreme liegenden, friedlichen Mitte mit einander zu verſöhnen, den Sturm zu beſchwören, und eine Glaubensformel aufzuſtellen, welche glücklich genug erdacht zu ſeyn ſchien, den Frieden der Kirche herzuſtellen und die ſo verſchiedenen Intereſſen in ſich zu vereinigen. Auf dem Standpunct einer tiefer gehenden hiſtoriſchen Betrachtung kann man es nur höchſt bedeutungsvoll finden, daß

δὲν ἐκ τῆς παρθένου τὸν θεὸν λόγον λαβεῖν, ἐκ τῆς Βαλεντίνου καὶ Βαρδησάνου καὶ τῶν τούτοις ἀγχιθύρων τερατολογίας ἐσύλησαν· τὸ δὲ γε μίαν φύσιν ἀποκαλεῖν τὴν θεότητα τῆ δεσπότου Χριστοῦ καὶ τὴν ἀνθρωπότητα, ἐκ τῶν Ἀπολιναρίου φληνάφων ὑφείλοντο· πάλιν δ' αὖ, τὸ τῇ θεότητι τῆ Χριστοῦ προσάπτειν τὸ πάθος ἐκ τῆς Ἀρείου καὶ Εὐνομίου βλασφημίας κεκλόφασιν, ὡς ἔοικέναι τήνδε τὴν ἀρχὴν ἀτεχνῶς τοῖς ὑπὸ τῶν προσαιτῶν ἐκ διαφόρων ῥακίων συναπτομένοις ἐσθήμασιν, ἃ δὴ χάριν Ἑρανιζὴν ἢ Πολύμορφον τόδε προσαγορεύω τὸ σύγγραμμα. Und doch gab ſich derſelbe Theodoretus, welcher über die Lehre der Gegenpartei, d. h. die Lehre des Cyrillus, ſo urtheilte, in ihr nur ein Gemiſch der verſchiedenartigſten Häreſen ſah, alle Mühe, dem auf der Grundlage des orientaliſchen Symbols geſchloſſenen Vergleich die allgemeine Anerkennung zu verſchaffen. Wozu alſo eine ſolche, äuſſerlich durch zweideutige Formeln täuſchende, Vereinigung, wenn man den innern Gegenſaz der divergirenden Meinungen nicht zu überwinden im Stande iſt? Dazu war Theodoretus ſo unfähig, als die übrigen Kirchenlehrer jener Zeit, wie er beſonders in der genannten Schrift durch die vielen falſchen Beſchuldigungen zeigt, die er den Gegnern machte, ohne den eigentlichen Hauptpunct ſo zu treffen, wie der Zweck einer gründlichen Widerlegung erfordert hätte. Ich kann daher dem Lob, das Neander a. a. O. S. 1069. ertheilt, keineswegs beiſtimmen, und muß vielmehr das gerade entgegengeſezte Urtheil über den Werth ſeiner Vertheidigung der antiocheniſchen Lehrform und ſeiner Fähigkeit, ſich in die Denkweiſe der Gegner hineinzuverſezen, fällen.

die neue Glaubensformel, welche seitdem das stehende Symbol der orthodoxen Lehre von der Person Christi geblieben ist, gerade das Werk eines römischen Bischofs war. Jener römische Katholicismus, welcher von Anfang an die breite Basis seiner historischen Existenz dadurch zu gewinnen wußte, daß er zwar die verschiedensten Richtungen und Interessen in sich vereinigte, aber auch alles Extreme von ihnen abzuschneiden suchte, und seine Aufgabe auf eine seinem Zwecke vollkommen genügende Weise schon dadurch erreicht zu haben glaubte, wenn es ihm nur gelang, ohne die Gegensäze innerlich zu vermitteln, sie wenigstens äusserlich einander so nahe zu bringen, daß jede der beiden divergirenden Richtungen immer wieder als die nothwendige Beschränkung und Ergänzung der andern erscheinen konnte, hatte einen seiner Hauptrepräsentanten in dem römischen Bischof Leo, welchem man in dieser Beziehung wenigstens den gerechten Anspruch auf den Namen des Großen nicht wird streitig machen können. In diesem vermittelnden Sinne ist das von Leo schon vor der zweiten ephesischen Synode an den Patriarchen Flavianus von Constantinopel geschickte Schreiben [24]) abgefaßt, in welchem Leo sich bemühte, eine so viel möglich genaue und ausführliche dogmatische Entwicklung der noch immer in Frage stehenden Lehre zu geben. Er wollte die zulezt durch Eutyches in Anspruch genommene Realität der menschlichen Natur wieder zu ihrem Rechte bringen, ebensowenig aber ihrer Gemeinschaft und Einheit mit der göttlichen Natur etwas vergeben: es sollte überhaupt alles nach beiden Seiten hin gleichmäßig mit der größten Strenge abgewogen werden, damit weder auf die eine noch die andere Seite zu viel oder zu wenig komme, und die göttliche und die menschliche

24) In der Ausg. der Werke Leo's von Quesnell Ep. 24., in der Ausg. der Ballerini Ep. 28. Der Brief steht auch bei Manfi a. a. O. T. V. S. 1359.

Natur bei allem Gegenſaz, in welchem ſie zu einander ſtehen, nur als die verſchiedenen Seiten einer und derſelben Einheit, als die integrirenden Hälften deſſelben Ganzen betrachtet werden können. Jede Natur bleibt, was ſie ihrer Subſtanz nach iſt, beide aber vereinigen ſich zu Einer Perſon [25]): das Hohe nimmt das Niedrige, das Starke das Schwache, das Ewige das Sterbliche in ſich auf, und die des Leidens unfähige Natur iſt mit der leidensfähigen Eins geworden, damit ein und derſelbe Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, der Menſch Jeſus Chriſtus, nach der einen Seite ſeines Weſens ſterben, nach der andern nicht ſterben könnte. In der vollkommenen Natur eines wahren Menſchen iſt der wahre Gott geboren, ganz bei ſich und ganz bei uns. Er hat Knechtsgeſtalt angenommen, ohne die Befleckung der Sünde, und wie er das Menſchliche erhöhte, hat er das Göttliche nicht vermindert, die Gottesgeſtalt hebt die Knechtsgeſtalt nicht auf, und die Knechtsgeſtalt mindert die Gottesgeſtalt nicht, unſichtbar für ſich, iſt er ſichtbar geworden für uns, an ſich unbegreiflich, wollte er ſich begreifen laſſen, auſſer der Zeit bleibend, fing er an in der Zeit zu ſeyn, der Herr des Weltalls nahm, die Unendlichkeit ſeiner Majeſtät verhüllend, Knechtsgeſtalt an, der leidensunfähige Gott verſchmähte es nicht, leidensfähiger Menſch zu ſeyn, und, an ſich unſterblich, ſich den Geſezen des Todes zu unterwerfen.

25) Cap. 2.: *Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remeditis congruebat, unus atque idem mediator dei et hominum homo Jesus Christus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris etc.*

Derselbe, der wahrer Gott ist, ist auch wahrer Mensch, und in dieser Einheit ist keine Unwahrheit, da beides zugleich ist, sowohl die Niedrigkeit des Menschen als die Hoheit der Gottheit. Wie Gott durch seine Erbarmung sich nicht ändert, so wird der Mensch durch seine Würde nicht vernichtet. Jede Form vollbringt in Gemeinschaft mit der andern, was ihr eigenthümlich zukommt, das Wort thut, was des Wortes ist, und das Fleisch vollzieht, was des Fleisches ist. Das Eine leuchtet aus den Wundern hervor, das Andere unterliegt den Mißhandlungen, und wie das Wort aus der Gleichheit mit der göttlichen Herrlichkeit nicht heraustritt, so verläßt das Fleisch die Natur unseres Geschlechtes nicht. Denn es ist, was immer zu wiederholen ist, einer und derselbe, wahrer Gottessohn und wahrer Menschensohn. Die Geburt des Fleisches ist die Offenbarung der menschlichen Natur, die Geburt der Jungfrau ein Zeichen göttlicher Macht u. s. w. Wie es nicht Sache derselben Natur ist, den gestorbenen Freund zu beweinen und den schon begrabenen ins Leben zu rufen, so ist es auch nicht Sache derselben Natur, zu sagen, ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30.) und der Vater ist größer als ich (Joh. 14, 28.). Denn wenn auch in dem Herrn Jesus Christus Eine Person Gottes und des Menschen ist, so ist es doch immer wieder eine andere Seite, von welcher sowohl die beiden gemeinsame Schmach als auch die gemeinsame Herrlichkeit ausgeht. Von uns her ist die dem Vater untergeordnete Menschheit, vom Vater her hat er die mit dem Vater gleiche Gottheit. Wegen dieser in beiden Naturen vorauszusezenden Einheit der Person wird gesagt, daß des Menschen Sohn vom Himmel herabgekommen, während der Sohn Gottes das Fleisch aus der Jungfrau, aus welcher er geboren ist, angenommen hat. Ebenso wird gesagt, daß der Sohn Gottes gekreuzigt und begraben worden ist, da er dieß doch nicht in der Gottheit selbst, in welcher er, als Eingeborener, gleich ewig und gleichen Wesens

mit dem Vater iſt, ſondern nur in der Schwachheit der menſchlichen Natur gelitten hat. Mit allem Recht hat der Herr den Petrus deßwegen ſelig geprieſen, weil er denſelben zugleich als Sohn Gottes und als Chriſtus bekannt hat. Das Eine ohne das Andere wäre nicht heilbringend und die Gefahr iſt gleich groß, wenn man den Herrn Jeſus Chriſtus nur für Gott und nicht zugleich für einen Menſchen, oder nur für einen Menſchen und nicht zugleich für Gott hält. Nach der Auferſtehung, die für ſich ſchon die Wahrheit ſeines Körpers beweist, da kein anderer auferweckt wurde, als derſelbe, der gekreuzigt und geſtorben iſt, hat der Herr in der Zwiſchenzeit der vierzig Tage alles gethan, um die Integrität unſers Glaubens von jedem Dunkel zu reinigen. Wenn er mit ſeinen Jüngern zuſammen war, mit ihnen aß, ſich von ihnen betaſten ließ, und dann wieder durch verſchloſſene Thüren zu ihnen kam, und, ſie anhauchend, ihnen den heiligen Geiſt gab, iſt es dazu geſchehen, daß wir anerkennen, es daure in ihm die Eigenthümlichkeit der menſchlichen und göttlichen Natur ungetrennt fort, und er ſey als der Eine Gottesſohn ſowohl Wort als Fleiſch [26]).

Käme es blos darauf an, durch ſolche einander das Gleichgewicht haltende Formeln das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus feſtzuſtellen, und den ſubſtanziellen Unterſchied der Naturen mit der perſönlichen Einheit in Einklang zu bringen, ſo hätte in der That Leo geleiſtet, was nur immer geſchehen konnte. Aber ganz anders müſſen wir urtheilen, wenn wir den allen dieſen Formeln zu Grunde liegenden Begriff der Sache ſelbſt ins Auge faſſen. Iſt es denn nicht klar, daß, ſo ſehr Leo bemüht iſt,

26) Cap. 5. — *ut agnosceretur in eo proprietas divinae humanaeque naturae individua permanere, et ita sciremus verbum non hoc esse quod carnem, ut unum Dei filium et verbum confiteremur et carnem.*

Einheit und Unterschied mit einander auszugleichen, und dem einen Moment wie dem andern das gleiche Recht zu Theil werden zu lassen, das Uebergewicht gleichwohl auf die Seite des Unterschieds fällt? Ist Christus ebenso wahrer und wirklicher Mensch in der vollkommenen Proprietät und Integrität der menschlichen Natur, wie er wahrer und wirklicher Gott ist, so muß er auch die vollkommene Identität und Continuität eines immanenten menschlichen Selbstbewußtseyns gehabt haben, demnach ebenso menschlich unwissend als göttlich allwissend gewesen seyn. Wie läßt sich aber beides als Einheit eines und desselben Selbstbewußtseyns zusammendenken, und wie kann, wenn das Band dieser Einheit auch nur auf einem Puncte sich löst, oder vielmehr sich nie wahrhaft zur Einheit zusammengeschlossen hat, überhaupt noch von einer wahren persönlichen Einheit die Rede seyn? Der von der ägyptischen Partei der orientalischen immer wieder entgegengehaltene Saz, daß zwei vollkommene Naturen auch zwei für sich bestehende Hypostasen sind, stellt sich auch hier wieder in seiner ganzen Evidenz und Unwiderleglichkeit heraus. Kann doch das Schreiben Leo's selbst, so umsichtig es nach allen Seiten abgefaßt ist, die schwache Seite der in ihm enthaltenen Theorie keineswegs verbergen. Man hat es mit Recht auffallend gefunden [27]), daß Leo in seinem Schreiben mit keinem Worte des Nestorius Erwähnung thut, während er doch auf Eutyches genaue Rücksicht nimmt, um seine ins Doketische sich verirrende Läugnung [28])

27) Vgl. Henke, Super Leonis M. episc. Rom. Epistola contra Eutychen de vera incarnatione Domini in den Opusc. acad. Lips. 1802. S. 72., wo Henke zum Schlusse sagt: *Hoc tamen satis mirari non possumus, Leonem in illa Nestorii Nestorianaeque haereseos nullam plane injecisse mentionem.*

28) Von Eutyches sagt Leo in seinem Briefe c. 5., daß er *naturam nostram in unigenito Dei nec per humilitatem mor-*

der Realität der menſchlichen Natur Chriſti zu widerlegen. Woraus läßt ſich dieſe Zurückhaltung über Neſtorius ihrem tiefern Grunde nach anders erklären, als aus dem geheimen Bedenken, daß nach dieſer Seite hin das in Neſtorius vorausgeſezte Extrem von dem Standpuncte Leo's aus mit weit größerer Schwierigkeit abzuwehren ſey, als das Extrem der andern Seite? Zwar holte Leo die damals unterlaſſene Berückſichtigung des Neſtorius ſpäter nach, in einem andern

---

talitatis nec per gloriam resurrectionis agnovit. Er ſcheue ſich nicht vor dem Ausſpruch des Apoſtels 1 Joh. 4, 1. *Quid autem est solvere Jesum, nisi humanam ab eo separare naturam et sacramentum, per quod unum salvati sumus, impudentissimis evacuare figmentis?* (Auf dieſelbe Weiſe argumentirt auch Theodoretus Haer. fab. IV, 13. gegen Eutyches: Ἵνα δὲ τὴν τῆς μανίας ὑπερβολὴν καταλίπωμεν, ἐκεῖνο σκοπήσωμεν, ὡς ἀδὲν ἡμῖν ὄφελος ἐκ τῆς ἐνανθρωπήσεως γέγονε, καὶ τῆς ἡμετέρας ἀναλάβεως ἀδὲν. ἐχέγγυον ἔχομεν· ἀδὲ γὰρ, εἰ θεὸς ἐκ νεκρῶν, πάντως καὶ ἄνθρωπος ἀναστήσεται· πάμπολυ γὰρ τῶν φύσεων τὸ διάφορον). *Caligans vero circa naturam corporis Christi necesse est, ut etiam in passione ejus eadem obcaecatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat, cujus credit mortem, agnoscat et carnem, nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem agnoscit fuisse passibilem, quoniam negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis.* Cap. 6. ſpricht Leo noch ſein Befremden darüber aus, daß die Schlußerklärung des Eutyches auf der Synode in Conſtantinopel (ſ. oben S. 803.) *tam absurda tamque impia ejus professio, nulla judicantium increpatione* getadelt worden ſey, wie wenn ſie nichts Anſtößiges enthielte, *cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei filius fuisse dicatur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.*

gleichfalls nach Constantinopel erlassenen Schreiben [29]), allein es ist daraus nur um so deutlicher zu ersehen, welche Ursache er hatte, in eine nähere Erörterung des Punctes nicht einzugehen. Leo stellt hier den Nestorius und Eutyches, als die beiden Häretiker, einander gegenüber, welche entgegengesezte gleich verwerfliche Meinungen aufgestellt haben, und spricht sodann das Anathema über Nestorius deswegen aus, weil er die heilige Jungfrau Maria nicht für die Gebärerin Gottes, sondern eines bloßen Menschen gehalten habe, um das Fleisch und die Gottheit zu zwei Personen zu machen und den Einen Christus nicht im Worte Gottes und im Fleisch anzuerkennen, sondern getrennt und besonders sowohl einen Gottessohn als einen Menschensohn anzunehmen, da doch das Wort, ohne daß seine wesentliche Identität mit dem Vater und dem heiligen Geist sich änderte, im Leibe der Jungfrau so Fleisch geworden sey, daß sie durch das unaussprechliche Geheimniß im Moment der Empfängniß und Geburt nach der Wahrheit der beiden Naturen sowohl Jungfrau und Magd des Herrn als seine Mutter wurde. Um zu beurtheilen, welches Recht gerade Leo hatte, dem Nestorius diesen Vorwurf einer Trennung des Einen Christus zu machen, dürfen wir nur seine in demselben Briefe gegebene weitere Auseinandersezung der Lehre von der Person Christi hinzunehmen. Wenn auch, fährt er fort, in dem Einen Herrn Jesus Christus, als dem wahren Gottes- und Menschensohn, Eine Person des Wortes und Fleisches sey, deren Handlungen auf ungetrennte und ungetheilte Weise gemeinsam seyen, so müsse man doch auf die Qualität der Werke sehen und durch die Betrachtung des reinen Glaubens unterscheiden, wozu die Niedrigkeit des Fleisches sich erhebt und wohin die Hoheit der Gottheit sich neigt, was das Fleisch ohne das Wort nicht thut,

29) Die Epist. 156. ed. Ballerr. an den Kaiser Leo im J. 457. geschrieben.

und das Wort ohne das Fleiſch nicht vollbringt. Ohne die Macht des Wortes würde die Jungfrau nicht empfangen und gebären, und ohne die Wahrheit des Fleiſches das Kind nicht in Windeln liegen u. ſ. w., ohne die Macht des Worts würde der Herr ſich nicht dem Vater gleich bekennen, und ohne die Wahrheit des Fleiſches nicht von ſich ſagen, daß er geringer als der Vater ſey. Wenn nun auch von dem Moment der Fleiſchwerdung an keine Trennung zwiſchen beiden Formen ſtattfinde, und während des ganzen körperlichen Wachsthums Eine Perſon handle, ſo dürfe doch das unzertrennlich Geſchehene auch nicht vermiſcht werden, ſondern, was jeder Form angehöre, ſey nach der Qualität der Werke zu beurtheilen [30]). Auf dieſe Unterſcheidung der der Einen Perſon zukommenden **opera** oder **actiones**, nach der Verſchiedenheit ihrer Qualität, bringt demnach auch Leo, wird aber einmal auf dieſe Weiſe unterſchieden, ſo können doch gewiß Empfängniß und Geburt ihrer Qualität nach nicht zur Form der Gottheit, ſondern nur der Menſchheit, nicht zu den **opera** der göttlichen, ſondern der menſchlichen Natur gerechnet werden. Was alſo von der Maria geboren iſt, iſt, nach dem Grundſaz, **ex qualitate operum** zu beſtimmen, **quid cujusque formae sit**, nur der Menſch, und wenn nun das Menſchliche an Chriſtus auch nur als eine vollkommene und vollſtändige menſchliche Natur, als menſchliches Subject im vollen Sinne, gedacht werden kann, als ein ſolches demnach, das, ſo eng auch ſeine Verbindung mit der Gottheit iſt, doch nie aufhört, das eigentliche Subject zu ſeyn, ſo iſt leicht zu ſehen, daß es mit Leo und mit Neſtorius in Hinſicht des der Jungfrau Maria zu ertheilenden Prädikats der Gottesgebärerin ganz dieſelbe Bewandniß hat,

30) A. a. O. c. 6. — *ea ipsa tamen, quae inseparabiliter facta sunt, nulla permixtione confundimus, sed quid cujus formae sit, ex operum qualitate sentimus.*

daß beide es ihr in demſelben Sinne beilegen laſſen können, beide aber auch es ihr in demſelben Sinne wieder abſprechen laſſen müſſen. Verhält es ſich in Anſehung dieſes Hauptpuncts auf dieſe Weiſe, was ließe ſich überhaupt noch als weſentlicher Unterſchied zwiſchen Leo und Neſtorius geltend machen? Ja, wenn Leo über die Einheit des Menſchlichen mit dem Göttlichen ſich auch wieder nur ſo ausdrückt, wie in der genannten Stelle geſchieht, daß ohne die Macht des Worts die Jungfrau nicht empfangen und geboren hätte, ohne die Macht des Worts die Magier das Kind nicht angebetet hätten, ohne die Macht des Worts die Stimme des Vaters nicht vom Himmel gekommen wäre (Matth. 3, 17.), ohne die Macht des Wortes keine Wiederherſtellung der Schwachen, keine Wiederbelebung der Todten möglich wäre, ſo ſtimmt dieß nicht blos mit der Lehrweiſe der Antiochener überhaupt, ſondern ganz beſonders der des Theodorus ſo zuſammen, daß das gleichwohl von Leo über Neſtorius ausgeſprochene Anathema auf keine Weiſe zu rechtfertigen iſt [31].

In dem Lehrbegriff, welchen Leo in ſeinem Brief an den Patriarchen Flavianus entwickelte, ſind uns ſchon die weſentlichſten Beſtimmungen des chalcedonenſiſchen Symbols gegeben. Obgleich der fortdauernde Gegenſaz der beiden Parteien, deren dogmatiſche Differenz in ihrer äuſſerſten Spize um die Frage ſich bewegte, ob Chriſtus aus zwei Naturen ſey oder in zwei Naturen, auch in Chalcedon noch mehrere Verhandlungen nöthig machte, ſo war doch zulezt die Aucto-

31) Daß Leo vielleicht erſt durch das von Eutyches ſo ſtark ausgeſprochene Extrem beſtimmt wurde, entſchiedener auf die andere Seite zu treten, könnte man aus einer frühern, ganz eutychianiſch lautenden, Stelle ſchließen. Serm. III. in nativit. J. Chr. Opp. T. I. V. 35. drückte er ſich ſo aus: *Nec sic natura (humana) in societatem creatoris sui est adsumta, ut illi habitator et illa habitaculum esset, sed ita ut naturae alteri altera misceretur.*

ität des römiſchen Biſchofs für die Synode entſcheidend genug, um das neue Symbol im Sinne ſeines Briefs zu entwerfen [32]). Die Synode erklärte, an ſich würde es zwar an dem nicäniſchen und nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbol genügen, da daſſelbe nicht blos die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geiſt vollkommen darlege, ſondern auch über die Menſchwerdung des Herrn für die, die es glaubig aufnehmen, ſich ausſpreche, da aber die Gegner der Wahrheit hierüber beſondere Häreſen erzeugt haben, indem die Einen das Myſterium der Oekonomie des Herrn zu untergraben wagen und der Jungfrau das Prädicat der Gottesgebärerin abläugnen, Andere aber eine Vermiſchung und Vermengung einführen, nur Eine Natur des Fleiſches und der Gottheit erdichten und die göttliche Natur des Eingeborenen leidensfähig machen, ſo müſſe die heilige Synode dieſen Angriffen auf die Wahrheit entgegentreten. Sie beſchließe daher, um die

32) Schon in der zweiten actio der Synode war der Brief Leo's, nachdem er vorgeleſen war, mit dem größten Beifall aufgenommen worden. Die Biſchöfe riefen: *αὕτη ἡ πίστις τῶν πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τῶν Ἀποστόλων, πάντες οὕτω πιστεύομεν, οἱ ὀρθόδοξοι οὕτω πιστεύουσιν, ἀνάθεμα τῷ μὴ οὕτω πιστεύοντι, Πέτρος διὰ Λέοντος ταῦτα ἐξεφώνησεν, οἱ Ἀπόστολοι οὕτως ἐδίδαξαν* u. ſ. w. Manſi a. a. O. T. VI. S. 971. Doch ſchwankte die Entſcheidung in der fünften actio noch ſo, daß ſie ebenſo gut auch anders hätte ausfallen können. Vgl. Manſi T. VII. S. 100. f. Dioſkorus erklärte: *τὸ ἐκ δύο φύσεων δέχομαι, τὸ δὲ δύο οὐ δέχομαι.* Dagegen behauptete Leo: *δύο φύσεις εἶναι ἐν τῷ Χριστῷ ἡνωμένας ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως, ἐν τῷ ἑνὶ μονογενεῖ υἱῷ.* Daher die Hauptfrage: *Τίνι τοίνυν ἀκολουθεῖτε; τῷ ἁγιωτάτῳ Λέοντι ἢ Διοσκόρῳ;* Die Biſchöfe riefen: *ὡς Λέων καὶ πιστεύομεν, οἱ ἀντιλέγοντες Εὐτυχιανισταί εἰσιν, Λέων ὀρθοδόξως ἐξέθετο,* worauf die *ἄρχοντες* ſagten: *προσάθετε ἐν τῷ ὅρῳ, κατὰ τὴν ψῆφον τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν Λέοντος, δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένας ἀτρέπτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐν τῷ Χριστῷ.* Manſi a. a. O. S. 705.

von Anfang an überlieferte Lehre unverändert zu erhalten, vor allem, daß der Glaube der dreihundert achtzehn heiligen Väter unverlezt bleibe, und bestätige die Lehre, welche nachher die hundert und fünfzig in der Hauptstadt versammelten Väter gegen die Widersacher des heiligen Geistes über das Wesen des heiligen Geistes festgesezt haben, nicht, um etwas, was früher noch fehlte, hinzuzusezen, sondern nur, um ihre Vorstellung vom heiligen Geist gegen die Gegner durch Zeugnisse der Schrift darzuthun. Um derer willen aber, welche das Mysterium der Oekonomie untergraben und mit dem frechen Vorgeben auftreten, daß der von der heiligen Jungfrau Geborene ein bloßer Mensch sey, habe sie die Synodalschreiben des Bischoffs Cyrillus an Nestorius und an die Orientalen, welche ganz zusammenstimmen, angenommen, zur Widerlegung des Wahnsinns des Nestorius und zur Belehrung für diejenigen, welche den Sinn des heilbringenden Symbols mit frommem Eifer recht verstehen wollen. Ebenso billige sie auch das Schreiben des Erzbischofs Leo an den Erzbischof Flavianus zur Widerlegung des Unverstandes des Eutyches, da es mit dem Bekenntniß des großen Petrus ganz zusammenstimme und eine gemeinsame Säule gegen die Irrlehrer sey, um die orthodoxen Dogmen aufrecht zu erhalten. Sie verstoße aus dem heiligen Vereine die, welche das Mysterium der Oekonomie in eine Zweiheit von Söhnen zerreissen wollen und die Gottheit des Sohns leidensfähig zu nennen wagen, sie widersezе sich denen, welche eine Vermischung und Vermengung der zwei Naturen Christi ersinnen, und verbanne die, welche der aus uns angenommenen Knechtsgestalt eine himmlische oder irgend eine andere Substanz zuschreiben, und spreche das Anathema über die aus, welche von zwei Naturen Christi vor der Vereinigung fabeln und Eine nach der Vereinigung vorgeben. Folgend den heiligen Vätern lehre die Synode einstimmig einen und denselben Sohn unsern Herrn Jesus Christus bekennen, denselben voll-

kommen in der Gottheit und vollkommen in der Menſchheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Menſch mit einer vernünftigen Seele und einem Leib, gleichen Weſens mit dem Vater nach der Gottheit und gleichen Weſens mit uns nach der Menſchheit, in allem uns gleich, mit Ausnahme der Sünde, von Ewigkeit aus dem Vater nach der Gottheit, in der lezten Zeit um unſerer willen und zu unſerem Heil aus der Maria, der Jungfrau, der Gottesgebärerin, nach der Menſchheit, einen und denſelben Chriſtus, Sohn, Herrn, Eingeborenen, in zwei Naturen unvermiſcht, unwandelbar, ungeſondert und ungetrennt [33]), ſo daß die Verſchiedenheit der Naturen durch

33) Wie wenn der Streit über das ἐκ und ἐν ſelbſt durch das Symbol nicht hätte beigelegt werden ſollen, mußte in den Text noch die Variante ἐκ δύο φύσεων und ἐν δύο φύσεσι hineinkommen. Der griechiſche Text hat ἐκ δύο φύσεων, die lateiniſche Ueberſezung *in duabus naturis*. Man nimmt gewöhnlich an, daß ἐν δύο φύσεσι die richtige Lesart ſey, da ſie durch alte Zeugniſſe (vgl. Manſi T. VII. S. 775., Gieſeler Lehrb. der K.G. Th. I. S. 424.) beſtätigt werde. Allein die Sache iſt dadurch noch nicht entſchieden, um ſo weniger, da die Lesart ἐκ δύο φύσ. nicht nur den Text, ſondern gleichfalls alte Auctoritäten für ſich hat (ſ. Manſi T. VII. S. 115.). Wenn man nämlich ſo argumentirt, wie Neander a. a. O. S. 1110.: der ganze Hergang der Verhandlungen des Concils beweiſe die Falſchheit der Lesart ἐκ δύο φύσεων, offenbar habe ja das frühere, der ägyptiſchen Dogmatik günſtigere, Symbol (worüber Manſi T. VII. S. 100. zu vgl.) das ἐκ δύο φύσεων enthalten, und die Begünſtigung der andern Partei ſey eben vornehmlich in der Verwandlung des ἐκ in ἐν beſtanden; das ἐκ δύο φύσεων paſſe auch nicht recht, vielmehr weiſe das Verbum γνωριζόμενον auf das urſprüngliche ἐν hin; das ἐν δύο φύσεσι oder ἐκ δύο φύσεων ſey der Wendepunct des ganzen Streits zwiſchen dem Mono- und Dyophyſitismus geweſen — ſo läßt ſich dieſe Argumentation geradezu umkehren. Allerdings mußte die Partei, welche für ἐν δύο φύσεσι war, befrie-

die Vereinigung auf keine Weise aufgehoben, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur erhalten ist, indem beide in Eine Person und in Eine Hypostase zusammengehen, und nicht in zwei Personen sich theilen und trennen, sondern einen und denselben Sohn und Eingebornen, Gott, Logos und Herrn Jesus Christus ausmachen, wie die Propheten von Altersher und der Herr Jesus Christus selbst uns gelehret und das Symbol der Väter uns überliefert hat.

Dieß sollte also das nach beiden Seiten hin gleichmäßig abgewogene, die beiderseitigen Extreme abschneidende, die ächt katholische Mitte haltende und darum auch für die Zukunft unabänderlich geltende Symbol seyn. Daß Christus als Erlöser sowohl Gott als Mensch seyn müsse, stund als das große Problem fest, nach dessen Lösung man rang. Die

---

digt werden. Befriedigt werden konnte sie aber auch schon durch einen Χριστὸς ἐκ δύο φύσεων γνωριζόμενος; Γνωρίζεσθαι ἐκ τινος heißt aus gewissen Merkmalen erkannt werden als einer, welcher so oder anders beschaffen ist. Daß Christus ἐν δύο φύσεσι ist, sollte also ἐκ δύο φύσεων erkannt werden, weswegen im Lateinischen dafür geradezu *in duabus naturis* gesezt werden konnte. Warum bedienten sich aber überhaupt, muß man weiter fragen, die Verfasser des Symbols des Wortes γνωρίζεσθαι, zu welchem doch, da es den Begriff eines Merkmals, aus welchem man etwas schließt, oder erkennt, in sich enthält, ἐκ weit besser paßt, als ἐν, wozu erst noch etwas hinzugedacht werden müßte? Die Antwort kann wohl nur seyn, um auch der andern Partei, welche ἐκ δύο φύσεων haben wollte, wenigstens durch die so gefaßte Formel noch etwas einzuräumen. Wenn man die Unbestimmtheit, Zweideutigkeit, Halbheit, die man sich bei der Entwerfung solcher Glaubensformeln so oft zur leitenden Regel machte, bedenkt, so kann man diese Vermuthung keineswegs unwahrscheinlich finden. Auch Baumgarten-Crusius bemerkt (Lehrb. der chr. Dogmengesch. S. 341.), das ἐκ δύο φύσ. γνωρ. sey ohne Zweifel absichtlich etwas zweideutig gestellt worden.

Versuche, die Idee der persönlichen Einheit durch die innere Vermittlung der beiden Momente der Gottheit und der Menschheit zu realisiren, hatten auf zwei Theorien geführt, von welchen die eine den Logos, die andere den Menschen zum absoluten Subject machte, so daß auf der einen Seite das Menschliche ein bloßes Accidens oder verschwindendes Moment des göttlichen Subjects, auf der andern das Göttliche eine bloße Eigenschaft des rein menschlichen Subjects wurde. Jede der beiden Theorien konnte, vom Standpunct der andern aus betrachtet, nur als ein Extrem, als eine höchst einseitige Lösung der vorliegenden Aufgabe erscheinen, und solange man nun die Wahl hatte, sich entweder auf die eine oder die andere Seite zu stellen, konnte sich das christliche Bewußtseyn nicht befriedigt fühlen. Um nun aber die beiden Momente, welche sich innerlich in der Einheit des in ihnen als seinen Momenten sich mit sich selbst vermittelnden Begriffs nicht vermitteln ließen, einander näher zu rücken, kam man auf dem eigenen Ausweg, daß man jene beiden Theorien in der Form, in welcher sie aufgestellt waren, als bloße Extreme auffassen zu können meinte, und über die beiden Repräsentanten derselben, über Nestorius und Eutyches, das Verdammungsurtheil aussprach. Warum sollte denn, dachte man, sobald nur jene beiden Abwege beseitigt sind, nicht ebendadurch von selbst der allein wahre, in der rechten Mitte sich haltende, Weg gegeben seyn, auf welchem von selbst der orthodoxe Begriff der gottmenschlichen Einheit als ein in sich festbegründeter und innerlich zusammenhängender sich ergeben mußte. Allein der große Irrthum, der dabei zu Grunde lag, war eben dieser, daß man für ein bloßes Extrem hielt, was doch nur die Theorie selbst war, und den Widerspruch immer nur in einzelnen minder wesentlichen Bestimmungen, einzelnen zu grell hervortretenden Ausdrücken finden zu müssen glaubte, ohne sich des innern Widerspruchs der Sache selbst klar und bestimmt bewußt zu

werden. Den Neſtorius und Eutyches hatte man von ſich zurückgewieſen, und in Leo und Cyrillus den ächten Ausdruck der orthodoxen Lehre erkannt, aber konnten denn Leo und Cyrillus ſo harmoniſch zuſammengeſtellt werden, wie zu Chalcedon geſchah, wenn Neſtorius und Eutyches in ſo ſchroffem Gegenſaz zu einander ſtunden [34])? So geſchah es, daß man, indem man nur Extreme abzuſchneiden, die Sache ſelbſt aber ſtehen laſſen zu können glaubte, Beſtimmungen vereinigte, welche ſchlechthin unvereinbar waren, und ſobald ſie in ihrem wahren urſprünglichen Sinne genommen wurden, in Theorien auseinander gingen, welche nur mit ihrem innern Widerſpruch, ihrem unverſöhnlichen Conflict, ihrem ſich ſelbſt aufhebenden Gegenſaz einander gegenüberſtehen konnten. Dieß iſt der Character des chalcedonenſiſchen Symbols; es iſt der Character der haltungsloſen Inconſequenz, der zweideutigen Unbeſtimmtheit, der zweifältigen Halbheit; ſeine Einheit der Perſon hat das Symbol von Cyrillus und Eutyches, ſeinen Unterſchied der Naturen von Neſtorius und Leo, und während es Neſtorius und Eutyches anathematiſirte, erklärte es ſie zugleich in Cyrillus und Leo für die Grund-

34) Um ſich dieſes Verhältniß anſchaulich zu machen, denke man ſich nur die beiden Beſtimmungen neben einander, die des Symbols von Chalcedon: ἀδιαιρέτως τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, und die in dem Schreiben des Cyrillus an Acacius bei Manſi T. V. S. 320.: μετὰ τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διαιρέσεως, μίαν εἶναι τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνός. Wenn auch die Synode dieſes leztere Schreiben des Cyrillus nicht ausdrücklich anerkannte, ſo ſezte ſie doch durchaus keinen Zweifel in die vollkommene Orthodoxie des Cyrillus und ſeiner Schriften. Man ſchritt mit der Erklärung: πάντων εἶπε τὰ Κυρίλλου (Manſi T. VII. S. 104.), zur Abfaſſung des Symbols, und dem Symbol ſelbſt liegt ja großentheils das von Cyrillus unterſchriebene, orientaliſche Symbol zu Grunde.

pfeiler der Orthodoxie. Nur darin hat es eine universellere, über das Zufällige der äussern Verhältnisse, die es hervorriefen, hinausgehende Bedeutung, daß es das Gleichgewicht gegen das alexandrinisch-ägyptische Dogma wiederherstellte, das nicht blos auf der zweiten, sondern schon auf der ersten ephesischen Synode ein sehr einseitiges Uebergewicht erhalten hatte und mit despotischer Gewalt herrschen wollte. So wenig man auch damals noch das Göttliche und Menschliche als Momente einer und derselben Einheit zu begreifen vermochte, so war doch von der größten Wichtigkeit, daß weder das Menschliche dem Göttlichen noch das Göttliche dem Menschlichen schlechthin untergeordnet, sondern das Eine dem Andern mit völlig gleicher Berechtigung gegenübergestellt wurde. Es ist dieß das große Verdienst der antiocheni̇schen Kirche und des römischen Bischofs Leo, welcher hierin mit tiefer großartiger Ahnung das Princip auffaßte, das einst das constitutive der abendländischen Theologie werden sollte. So war doch, wenn auch zunächst nur der starre Buchstabe des Symbols herrschen und eine falsche unvermittelte Einheit erzwingen sollte, die Möglichkeit wenigstens eines doppelten gleich berechtigten Standpunctes offen gelassen. Die innere Vermittlung der beiden noch so divergirenden Standpuncte mußte der Zukunft vorbehalten bleiben. Betrachtet man die Sache, wie sie damals stund, so kann sich, je genauer man dem Entwicklungsgange des Dogma folgt, nur um so evidenter die Unmöglichkeit herausstellen, ein und dasselbe Individuum sich als das Subject der auf dasselbe übergetragenen Prädicate und Bestimmungen zu denken. [35])

35) Mit Recht tadelt der Beurtheiler der Neander'schen Kirchengeschichte in den Berl. Jahrs. 1835. Bd. 2. S. 75. die, neben der Parteilichkeit für Nestorius, hier besonders auffallende Aeusserlichkeit der ganzen Auffassung und Darstellung (an dem Symbol selbst weiß Neander nichts anders zu tadeln, als die Blößen,

die man sich während des Fortgangs der Verhandlungen durch innere Widersprüche gab, den Wechsel mit den Glaubensbekenntnissen, und den Einfluß der Hofpolitik a. a. O. S. 1115.). Wenn aber der Beurtheiler selbst von einer vernünftigen Ueberwindung der Parteien durch das Symbol spricht, von dem vernünftigen Gang der kirchlichen Entwicklung, vermöge welcher im Symbol von Chalkedon in der Einheit der Person Christi gegen Nestorius die gegenseitige Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur, gegen Eutyches das immanente Moment der menschlichen Individualität erhalten sey, so wäre es doch der Mühe werth gewesen, „das köstliche Gold des Symbols" näher vor Augen zu legen. Die bloße Behauptung kann hier doch, wie sich von selbst versteht, nicht genügen.

Vierter Abſchnitt.

Auguſtinus.

Wir ſind bisher dem Entwicklungsgange gefolgt, welchen die Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes bis zu ihrer ſymboliſchen Fixirung auf den beiden dadurch Epoche machenden ökumeniſchen Synoden in der orientaliſchen Kirche nahm. Wenn wir auch ſchon bisher die occidentaliſche Kirche in einzelnen bedeutendern Kirchenlehrern in die Geſchichte der beiden Dogmen eingreifen ſahen, ſo hatte doch die Entwicklung derſelben ihren eigentlichen Verlauf nur in der orientaliſchen Kirche. Gleichwohl aber müſſen wir uns jezt noch beſonders der occidentaliſchen Kirche zuwenden. Auguſtinus iſt in der Geſchichte der chriſtlichen Theologie überhaupt eine zu ſehr hervorragende Erſcheinung, als daß er nicht auch in der Geſchichte unſeres Dogma beſondere Beachtung verdiente, die Stelle aber, die ihm in ihr gebührt, erhält er am ſchicklichſten erſt hier, da er, wie ihn ſchon ſeine, erſt nach Beendigung des arianiſchen Streits beginnende und vor dem Anfang des neſtorianiſchen ſich ſchließende, kirchliche Wirkſamkeit auſſerhalb des Verlaufs dieſer theologiſchen Bewegungen ſtellt, ſo auch überhaupt, ihnen gegenüber, eine eigene Stellung einnimmt. Er iſt auch für die Geſchichte der Trinitätslehre ein ſehr wichtiger theologiſcher Schriftſteller, da er dieſe Lehre nicht nur in einem größern Werke zum Gegenſtand der Unterſuchung gemacht [1]),

1) Die fünfzehn Bücher de Trinitate, deren Ausarbeitung Auguſtinus im J. 400. begann, und erſt nach einer Reihe von Jahren vollendete, ungefähr im J. 415.

sondern auch unter neue eigenthümliche Gesichtspuncte gestellt hat. Er ging auch hierin seinen eigenen selbstständigen Weg, und wenn er aus Mangel an Sprachkenntniß von den Werken der griechischen Kirchenlehrer, die ihm in der Bearbeitung dieser Lehre vorangegangen waren, nur wenig Gebrauch machen konnte [2]), so konnte sein dialectisch-speculatives Talent nur um so unabhängiger von fremden Auctoritäten auch hier in seiner ganzen Stärke sich zeigen. Als das Eigenthümliche der augustinischen Auffassungs- und Darstellungsweise der kirchlichen Trinitätslehre ist das Doppelte anzusehen, vorerst, daß er das Verhältniß der Gleichheit, in welchem die drei Personen der Trinitäts-Idee zu Folge zu einander stehen, auf eine adäquatere Weise zu bestimmen suchte, und sodann, daß er es sich zur Aufgabe machte, durch verschiedene Analogien vom Standpunct der subjectiven Betrachtung aus der objectiven Trinitäts-Idee näher zu kommen. Da jedoch Augustinus auch der Schöpfer eines neuen durchgreifenden Systems ist, so dürfen wir nicht blos

2) Er sagt selbst III, 1.: *Quodsi ea, quae legimus de his rebus, sufficienter edita in latino sermone aut non sunt, aut non inveniuntur, aut certe difficile a nobis inveniri queunt, graecae autem linguae non sit nobis tantus habitus, ut talium rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei, quo genere literarum ex iis, quae nobis pauca interpretata sunt, non dubito cuncta, quae utiliter quaerere possumus, contineri — non debet hic labor meus cuiquam pigro aut multum docto videri superfluus, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam mihi, non parva ex parte sit necessarius. Ex his igitur, quae ab aliis de hac re scripta jam legimus, plurimum adminiculati et adjuti, ea quae de trinitate, uno summo, summoque bono Deo pie quaeri et disseri posse arbitror, ipso exhortante quaerenda atque adjuvante disserenda suscepi.*

bei der Trinitätslehre im engern Sinne ſtehen bleiben, ſondern müſſen zugleich auf dieſelbe Weiſe, wie dieß bei Origenes geſchehen iſt, die Hauptmomente ſeines Syſtems unter den Geſichtspunct der trinitariſchen Gottes-Idee ſtellen.

Erſtes Kapitel.

Die auguſtiniſche Auffaſſung und Darſtellung der kirchlichen Trinitätslehre.

Auguſtinus geht bei ſeinen Unterſuchungen über die Trinitätslehre von dem kirchlichen Lehrſaz, daß Gott Vater, Sohn und Geiſt ſey, als einem ſchlechthin gegebenen aus. Woher dieſer Unterſchied ſelbſt komme, die Diremtion des Einen göttlichen Weſens in eine Dreiheit von Perſonen, liegt auſſerhalb der Sphäre ſeiner Unterſuchung, daß der Eine Gott auch ein dreieiniger iſt, iſt eine in dem chriſtlichen Bewußtſeyn geſezte Thatſache, und die Aufgabe, um deren Löſung es zu thun iſt, kann daher nur ſeyn, die Dreiheit mit der Einheit auszugleichen, oder die Lehre von der Trinität ſo feſtzuſtellen, daß von ihr jeder Schein des Tritheismus entfernt wird [3]). Schon durch dieſen ihren Anfangspunct erhielt jedoch die Unterſuchung eine Richtung, durch welche das eine der beiden Momente gegen das andere zurückgedrängt wurde. Um aus dem Unterſchied alles zu entfernen, was die Einheit beeinträchtigen zu müſſen ſchien, ſtellte man zwar ganz gut feſt, daß Vater, Sohn und Geiſt in

3) I, 3. beſtimmt er die Aufgabe ſo: *Adjuvante Domino Deo nostro suscipiemus eam ipsam, quam flagitant, quantam possumus, reddere rationem, quod trinitas sit unus et solus et verus Deus, et quam recte Pater et Filius et Spiritus sanctus unius ejusdemque substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intelligatur.*

der Identität einer und derselben Substanz und Wesenheit Eins seyen, sah aber sodann gar zu leicht über die Frage hinweg, wie weit mit der so bestimmten Einheit der vorausgesezte Unterschied noch vereinbar sey. Dieß ist auch der Gang der augustinischen Untersuchung, in welcher gleichfalls das Uebergewicht zu ausschließlich nur auf die Seite der Einheit fällt. Augustinus bemerkt sehr richtig, den Kirchenlehrern, die vor ihm über die göttliche Trinität geschrieben haben, sey es vor allem nur darum zu thun gewesen, der Schrift zufolge zu zeigen, daß der Vater, der Sohn und der heilige Geist in der unzertrennlichen Gleichheit einer und derselben Substanz die göttliche Einheit bilden, nicht drei Götter seyen, sondern nur Ein Gott, wenn auch der Vater, sofern er den Sohn erzeuge, ein anderer sey, als der Sohn, und der Sohn, als erzeugt vom Vater, ein anderer als der Vater, und der heilige Geist weder der Vater noch der Sohn, sondern nur der dem Vater und Sohn gleiche Geist des Vaters und Sohns. Wenn man aber von einem Gott dem Vater, einem Gott dem Sohn und einem Gott dem heiligen Geist höre, und diese Trinität doch nicht aus drei Göttern bestehen, sondern nur Ein Gott seyn soll, so frage man mit Recht, wie dieß zu verstehen sey, und müsse um so bedenklicher seyn, da zugleich gelehrt werde, daß die Trinität in allem, was Gott wirke, auf unzertrennliche Weise wirke, gleichwohl aber soll der Vater sich in einer Stimme ausgesprochen haben, die nicht die Stimme des Sohns ist, und nur der Sohn soll es seyn, welcher im Fleische geboren wurde, litt, auferstund und in Himmel sich erhob, und nur der heilige Geist soll in der Gestalt einer Taube gekommen seyn. Mit Recht wolle man daher darüber belehrt werden, wie jene nur dem Vater zukommende Stimme die Trinität bewirkt, wie jenes Fleisch, in welchem nur der Sohn von der Jungfrau geboren worden, dieselbe Trinität geschaffen, wie jene Gestalt der Taube, in welcher nur der heilige Geist

erſchien, eben dieſe Trinität ſelbſt geſendet habe. Entweder wirke alſo die Trinität nicht auf unzertrennliche Weiſe, ſondern der Vater thue etwas anderes, der Sohn etwas anderes, und der heilige Geiſt etwas anderes, oder wenn ſie auch das einemal zuſammen wirken, das anderemal aber nicht, ſo ſey es doch keine unzertrennliche Trinität. Ebenſo unbegreiflich ſey, wie der heilige Geiſt in der Trinität ſeyn ſoll, ohne entweder vom Vater oder vom Sohn oder von beiden zugleich erzeugt zu ſeyn, wenn er doch der Geiſt des Vaters und Sohns ſeyn ſoll [4]). Soll demnach der Saz, deſſen Wahrheit Auguſtinus ohne Bedenken vorausſezt, ſchlechthin feſt ſtehen, daß alles, was Gott wirkt, als eine unzertrennliche Wirkung der ganzen Trinität anzuſehen iſt, ſo iſt klar, daß ebendeßwegen auch nicht von einer Menſchwerdung des Sohns, ſondern nur von einer Menſchwerdung Gottes die Rede ſeyn kann. Dem warum ſoll dem Sohn ausſchließlich zugeſchrieben werden, was doch ebenſogut auch als das Werk ſowohl des Vaters als des Geiſtes gedacht werden muß? Aber wie kann, wenn die Sache ſo betrachtet wird, überhaupt noch von einer Zeugung des Sohns, oder von einem Unterſchied zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt die Rede ſeyn? Kann der Unterſchied, welcher ſtattfinden ſoll, ohne die Vorausſezung irgend eines Subordinationsverhältniſſes gedacht werden? Iſt es bisher den orthodoxen Kirchenlehrern nicht möglich geweſen, ſich der Subordinations-Idee völlig zu entſchlagen, ſo hat die Frage nur um ſo größeres Intereſſe, ob dieß dem Auguſtinus auf eine befriedigende Weiſe gelungen iſt. Er faßt das Moment, das hier in Betracht kommt, in der Einwendung auf, daß der, welcher ſendet, größer ſeyn müſſe, als der, welcher geſendet wird, ſomit der Vater größer als der Sohn, und der heilige Geiſt, welcher von beiden geſendet wird, geringer als beide. Da

4) De trinit. I, 7. 8.

nun aber der Begriff der Sendung hier entweder überhaupt nicht anwendbar ist, sofern von dem allgegenwärtigen Gott nicht gesagt werden kann, daß er irgendwohin komme, wo er nicht an sich schon ist, oder nur auf die Geburt aus der Jungfrau bezogen werden kann, so scheint sich hieraus die nothwendige Folgerung zu ergeben, daß der Sohn von sich selbst gesendet ist, sofern die Empfängniß und Geburt der Maria eine gemeinsame Wirkung der schöpferischen Trinität ist. In der That kann man, wie Augustinus behauptet, keine andere Antwort geben: der Wille des Vaters und Sohns ist ja einer und derselbe, und ihre Wirksamkeit eine unzertrennliche. Die Menschwerdung und Geburt aus der Jungfrau, in welcher die Sendung des Sohns besteht, ist durch eine und dieselbe ungetheilte Thätigkeit des Vaters und Sohns geschehen, und auch der heilige Geist kann davon nicht ausgeschlossen seyn. Fragt man nun aber bestimmter, wie denn Gott seinen Sohn gesendet habe, so kann alles dieselbe Vermittelnde, sey es Befehl oder Bitte oder Ermahnung, nur in das Wort gesezt werden, das Wort Gottes aber ist der Sohn Gottes [5]). Hat daher der Vater den Sohn durch

---

5) De trinit. II, 9.: *Nam etiam si ita quæramus, enodatius fortassis, quod dicimus, apparebit, quomodo misit Deus filium suum? Jussit ut veniret atque ille jubenti obtemperans venit, an rogavit, an tantummodo admonuit? Sed quodlibet horum sit, verbo utique factum est, Dei autem verbum ipse est Dei filius. Quapropter cum eum pater verbo misit, a patre et verbo ejus factum est, ut mitteretur. Ergo a patre et filio missus est idem filius, quia verbum patris est ipse filius.* Vgl. Contra sermonem Arianorum c. 3.: *Quid est, quod dicunt, jubente patre creasse omnia filium tanquam pater non creaverit, sed a filio creari jusserit? Cogitent, qui carnaliter sapiunt, quibus aliis verbis jusserit pater unico verbo. Formant enim sibi in phantasmate cordis*

das Wort geſendet, ſo iſt er vom Vater und Sohn geſendet. Denn wer kann glauben, daß das Wort Gottes ſelbſt zeitlich geworden iſt, damit der ewige Sohn geſendet würde und im Fleiſch in der Zeit erſchiene? Im Worte Gottes, das im Anfang bei Gott war und Gott war, in jener Weisheit Gottes, war er auf auſſerzeitliche Weiſe, als er in der Zeit im Fleiſche erſcheinen ſollte. Die Sendung oder Menſchwerdung des Sohns iſt daher nichts anderes, als die zeitliche Erſcheinung des auſſerzeitlichen, ewigen, an ſich ſeyenden, mit dem Vater identiſchen Sohns, oder die Erſcheinung Gottes im Fleiſche. Der Sohn wird geſendet, wenn der unſichtbare Vater mit dem unſichtbaren Sohne durch die menſchliche Geburt von der Jungfrau zum ſichtbaren Sohne wird [6]).

---

sui quasi duos aliquos, etsi juxta invicem in suis tamen locis constitutos, unum jubentem, alterum obtemperantem. Nec intelligunt ipsam jussionem patris, ut fierent omnia, non esse nisi verbum patris, per quod facta sunt omnia. — Considerent, si possunt, quomodo eum miserit, cum quo ipse venit — cum homo missus ab homine mittente separetur, quod Deus non potest. — Igitur haec a patre missio filii prorsus ineffabilis etc.

6) De trin. II, 9.: *Quis enim se tam sacrilega induat opinione, ut putet temporale verbum a patre factum esse, ut aeternus filius mitteretur et in carne appareret ex tempore. Sed utique in ipso Dei verbo, quod erat in principio apud Deum et Deus erat, in ipsa scilicet sapientia Dei, sine tempore erat, quo tempore illam in carne apparere oporteret. Itaque cum sine ullo initio temporis in principio esset verbum, et verbum esset Deum, et Deus esset verbum, sine ullo tempore in ipso verbo erat, quo tempore verbum caro fieret, et habitaret in nobis. Quae plenitudo temporis cum venisset, misit Deus filium suum, factum ex muliere, id est factum in tempore, ut incarnatum verbum hominibus appareret, quod in ipso verbo sine tempore erat, in quo tempore*

Warum aber gleichwohl, wenn doch der Sohn wie der Vater der Sendende iſt, die paſſive Sendung, oder die Erſcheinung im Fleiſche, nur dem Sohn zugeſchrieben wird, kann Auguſtinus nicht erklären, ohne ſeinen Grundſaz, daß alles, was Gott wirkt, eine ungetheilte Wirkung der ganzen Trinität iſt, auf eine Weiſe zu beſchränken, die ihn im Grunde aufhebt. Daß die Sendung im paſſiven Sinne nur dem Sohn, nicht dem Vater zugeſchrieben werden kann, kann ſeinen Grund nur in dem Unterſchied haben, welcher an ſich

---

fieret. Ordo quippe temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est. Cum itaque hoc a patre et filio factum esset, ut in carne filius appareret, congruenter dictus est missus ille, qui in ea carne apparuit, misisse autem ille, qui in ea non apparuit. Quoniam illa, quae coram corporeis oculis foris geruntur, ab interiore apparatu naturae spiritalis existunt, et propterea convenienter missa dicuntur. (Vgl. Contra serm. Arian. c. 4.: *Quis mittitur illo ubi est? — Cum ergo ubique sit etiam filius, quo mittendus fuerat, ubi non erat, nisi apparendo, sicut non apparebat?* d. h. ohne daß in ihm erſchien, was er an ſich war). *Forma porro* (nur ſo, durch dieſes äuſſerliche *porro*, vindicirt Auguſtinus die Menſchwerdung dem Sohn) *illa suscepti hominis, filii persona est, non etiam patris. Quapropter pater invisibilis, una cum filio secum invisibili, eundem filium visibilem faciendo misisse eum dictus est; qui si eo modo visibilis fieret, ut cum patre invisibilis esse desisteret, id est, si substantia invisibilis verbi in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur; ita missus a patre intelligeretur filius, ut tantum missus non etiam cum patre mittens inveniretur. Cum vero sic accepta est forma servi, ut maneret incommutabilis forma Dei, manifestum, quod a patre et filio non apparentibus factum sit, quod appareret in filio, id est, ut ab invisibili patre cum invisibili filio idem ipse filius visibilis mitteretur.*

in dem Trinitätsverhältniß zwiſchen dem Vater und Sohn ſtattfindet, darin, daß der Sohn ein anderer, als der Vater, und der Vater ein anderer, als der Sohn iſt, der Vater der Zeugende und der Sohn der Gezeugte. Eben daraus erhellt nun aber auch, daß die Sendung des Sohns nichts anderes iſt, als ſeine Zeugung vom Vater [7]), und wenn nun nur der Sohn der Gezeugte und der Vater der Zeugende iſt, ſo muß auf dieſelbe Weiſe geſagt werden, daß nur der Sohn der Geſendete, der Vater aber der Sendende iſt, oder, wenn auch der Sohn nicht blos der Geſendete iſt, ſondern auch der Sendende ſeyn ſoll, ſo bleibt doch ſein weſentlicher Unterſchied vom Vater immer dieß, daß nur der Vater der ſchlechthin Sendende iſt, und wenn die Menſchwerdung Gottes, die ſichtbare Erſcheinung des mit dem Vater identiſchen unſichtbaren Sohnes iſt, ſo kann ſie nur deßwegen ausſchließlich vom Sohn prädicirt werden, weil an ſich ſchon im Trinitätsverhältniß das Verhältniß des Vaters und Sohns

7) De trin. IV, 27.: *si secundum hoc missus a patre filius dicitur, quia ille pater est, ille filius, nullo modo impedit, ut credamus, aequalem patri esse filium et consubstantialem et coaeternum et tamen a patre missum filium. Non quia ille major est, ille minor, sed quia ille pater, ille filius, ille genitor, ille genitus, ille a quo est, qui mittitur, ille qui est ab eo, qui mittit. Filius enim a patre est, non pater a filio. Secundum hoc jam potest intelligi, non tantum ideo dici missus filius, quia verbum caro factum est, sed ideo missus ut verbum caro fieret, et per praesentiam corporalem illa, quae scripta sunt, operaretur, id est, ut non tantum homo missus intelligatur, quod verbum factum est, sed et verbum missum, ut homo fieret, quia non secundum imparem potestatem, vel substantiam, vel aliquid, quod in eo patri non sit aequale, missus est, sed secundum id quod filius a patre est, non pater a filio.*

das Verhältniß des Sendenden und Gesendeten ist. Wie ist aber dadurch die Einwendung, von welcher die ganze Erörterung ausgeht, daß der Sendende größer sey, als der Gesendete, widerlegt? Um sie zu beseitigen, macht Augustinus den Gesendeten zum Werdenden, um aber die Menschwerdung zu erklären, muß nun doch der Sendende wieder zum Gesendeten werden [8]). Es käme also darauf an, aus der Idee Gottes nicht blos die Einheit der Trinität, sondern auch ihren gleich wesentlichen Unterschied zu begreifen, oder das Verhältniß des an sich seyenden Wesens zur sichtbaren Erscheinung, worauf nach Augustinus das durch die Menschwerdung gesezte Verhältniß Gottes zum Menschen zurückkommt, als die Selbstdiremtion Gottes, durch welche Gott sowohl Vater als Sohn ist, aufzufassen. Darauf jedoch ist Augustinus, in diesem Zusammenhang wenigstens, nicht eingegangen. Es gelingt ihm besser, Ungleichheiten zu entfernen, die der vollkommenen Identität der drei Personen Eintrag zu thun scheinen, als den persönlichen Unterschied selbst zu begründen. Als das Subject der Menschwerdung konnte nach der stehenden kirchlichen Lehre nur der Sohn betrachtet

8) *Inseparabilia sunt*, sagt Augustinus Contra serm. Arian. c. 4., *opera trinitatis*, allein gleichwohl fährt er fort: *solus pater non legitur missus, quoniam solus non habet auctorem, a quo genitus sit, vel a quo procedat. Et ideo non propter naturae diversitatem, quae in trinitate nulla est, sed propter ipsam auctoritatem solus pater non dicitur missus* (Wie wenn diese *auctoritas* nicht eben der, das Größerseyn des Vaters begründende, Vorzug wäre, und in lezter Beziehung ihren Grund nur in der Natur des Vaters haben könnte!). *Non enim splendor aut fervor ignem, sed ignis mittit sive splendorem sive fervorem. Quamvis haec longe sint dissimilia, nec inveniatur aliquid vel in spiritualibus vel in corporalibus naturis, quod ei trinitati, quae Deus est, merito conferatur.*

werden, wenn aber die früheren Kirchenlehrer dem Sohne auch die Theophanien des A. T., die Manifeſtationen Gottes in der Sinnenwelt überhaupt, zuſchrieben, ſo mußte das ſchon von der Menſchwerdung nicht hinwegzudenkende Subordinationsverhältniß dadurch eine noch tiefer eingreifende Bedeutung zu erhalten ſcheinen. Es hing daher mit dem ganzen Geſichtspunct, von welchem aus Auguſtinus die Trinitäts-Idee auffaßte, ſehr eng zuſammen, daß er die altteſtamentlichen Gottes-Erſcheinungen nicht ausſchließlich auf den Sohn bezogen wiſſen wollte. Die früher ganz gewöhnliche Annahme, daß der Sohn das ausſchließliche Offenbarungsorgan der an ſich unſichtbaren Gottheit ſey, konnte ſehr gut zur Begründung der arianiſchen Lehre von der Inferiorität des Sohns und der zwiſchen Vater und Sohn ſtattfindenden Verſchiedenheit des Weſens benützt werden [9]). Im Intereſſe der orthodoxen Trinitätslehre behauptete daher Auguſtinus, daß die altteſtamentlichen Theophanien ebenſo gut

9) De trin. II, 15.: *Ipse, inquiunt, apparuit oculis patrum. — Quodcirca ita se arbitrantur, et ante incarnationem per se ipsum mortalem filium posse convincere, quia ipsa mutabilitas non inconvenienter mortalitas* (Endlichkeit) *dicitur, secundum quam et anima dicitur mori: non quia in corpus vel in aliquam alteram substantiam mutatur et vertitur, sed in ipsa sua substantia quidquid alio modo nunc est ac fuit, secundum id quod destitit esse quod erat, mortale deprehenditur. Quia itaque, inquiunt, ante quam natus esset filius Dei de virgine Maria, ipse apparuit patribus nostris, non in una eademque specie, sed multiformiter, aliter atque aliter, et visibilis est per se ipsum, qui nondum carne assumta, substantia ejus conspicua mortalibus oculis fuit, et mortalis in quantum mutabilis: ita et spiritus sanctus, qui alias columba, alias ignis apparuit.* Daher kommen Prädicate, wie 1 Tim. 6, 16., nicht der Trinität, ſondern nur dem Vater zu.

dem Vater, als dem Sohn und heiligen Geist zugeschrieben werden können. Denn da überhaupt Gott weder als Vater, noch als Sohn und Geist auf sichtbare körperliche Weise erscheinen könne, sondern alle Erscheinungen der Gottheit nur durch Vermittlung der körperlichen Creatur geschehen, so sey kein Grund vorhanden, warum Erscheinungen wie die Theophanien des A. T. nicht auch für Symbole des Vaters selbst sollen gehalten werden können [10]). Wenn nun aber auch solche Ungleichheiten sich leicht beseitigen lassen, so verhält es sich doch mit der Menschwerdung ganz anders, und die Hauptfrage bleibt immer, warum die Menschwerdung speciell nur dem Sohn zuzuschreiben ist, oder was dasselbe ist, warum es überhaupt einen persönlichen Unterschied im Wesen Gottes gibt? Man kann fragen, ob dieser Unterschied in Gott etwas Substanzielles ist, oder als ein bloßes Accidens genommen werden muß? Allein der Begriff eines Accidens ist überhaupt auf Gott nicht anwendbar, weil in Gott nichts zufällig und veränderlich ist. Will man nun aber, was nicht Accidens ist, als etwas Substanzielles betrachten, so scheint man hier auch auf den Begriff der Substanz nicht zurückgehen zu können. Sollte der persönliche Unterschied in Gott etwas Substanzielles seyn, so müßte, daß Gott Vater ist, sich nur auf ihn selbst beziehen, nicht auf den Sohn, und daß er Sohn ist, nur auf den Sohn, nicht auf den Vater. Daß Gott sowohl Vater als Sohn ist, kann daher nicht auf die sich selbst gleiche Substanz Gottes bezogen werden, und

10) De trin. II, 16. 32 35.: *Ipsa natura, vel substantia, vel essentia, vel quolibet alio nomine appellandum est id ipsum quod Deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest, per subjectam vero creaturam non solum filium vel spiritum sanctum, sed etiam patrem corporali specie sive similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est.* Vgl. III, 22. 27.

doch kann es auch kein bloßes Accidens ſeyn, da Gott, was er als Vater und was er als Sohn iſt, auf ewige unveränderliche Weiſe iſt. Deßwegen ſchiebt Auguſtinus zwiſchen die beiden Begriffe Subſtanz und Accidens einen dritten vermittelnden Begriff ein: daß Gott ſowohl Vater als Sohn iſt, iſt weder etwas Subſtanzielles noch etwas Accidenzielles, ſondern etwas Relatives, d. h. wäre das Vaterſeyn und das Sohnſeyn die Subſtanz Gottes ſelbſt, ſo wäre Gott entweder nur Vater oder nur Sohn, da nun Gott Vater und Sohn zugleich iſt, ohne daß es doch zwei verſchiedene Subſtanzen ſind, und da auf der andern Seite das Vaterſeyn und das Sohnſeyn auch kein bloßes Accidens iſt, nichts Zufälliges, ſo iſt, daß Gott ſowohl das Eine als das Andere iſt, der Vater nicht ohne den Sohn, der Sohn nicht ohne den Vater gedacht werden kann, ein ewiges oder abſolutes Verhältniß, in welchem Gott zu ſich ſelbſt als einem Andern ſteht, ohne doch ſubſtanziell ein anderer zu ſeyn [11]). Es iſt alſo in Gott ein ſubſtanzieller Unterſchied, und doch wieder kein wahrhaft ſubſtanzieller. Dieß iſt der kirchliche Begriff der Perſon. Allein dieſer Begriff iſt hier nur als ein gegebener erörtert, nicht als ein nothwendiger abgeleitet, und Auguſtinus geſteht zulezt offen, daß das Wort Perſon nur zur Bezeichnung eines Verhältniſſes diene, das ſich dem Begriffe der Sache nach nicht näher beſtimmen laſſe. Er fragt, warum man, wie von drei Perſonen, nicht auch von drei Göttern rede? Wenn der Vater eine Perſon, der Sohn eine Perſon, der heilige Geiſt eine Perſon ſey, ſo ſeyen es drei Perſonen, wenn nun aber der

11) De trin. V, 6.: *Nihil in ea secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit, hoc tamen omne, quod dicitur, secundum substantiam dicitur. — Quamobrem quamvis diversum sit, patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile.*

Vater Gott, der Sohn Gott, der heilige Geiſt Gott ſey, warum es gleichwohl nicht drei Götter ſeyen? Oder wenn dieſe drei wegen ihrer unausſprechlichen Einheit Ein Gott ſeyen, warum man nicht ſtatt von drei Perſonen von Einer Perſon rede, warum alſo hier das Umgekehrte ſtattfinde? Auf die Schrift könne man ſich nicht berufen, da die Schrift ebenſowenig drei Perſonen als drei Götter kenne. Ebenſo könne man fragen, warum man nicht von drei Weſen rede, oder, wenn wegen der Einheit der Dreiheit nicht drei Weſen anzunehmen ſeyen, ſondern Ein Weſen, warum dieſelbe Einheit nicht erfordere, ſtatt von drei Subſtanzen oder drei Perſonen von Einer Subſtanz und Einer Perſon zu reden? Die Antwort, die Auguſtinus gibt, iſt nur das Bekenntniß, dieſe Beſtimmungen und Unterſcheidungen ſeyen in die kirchliche Lehre aufgenommen worden, um ſowohl eine Einheit als eine Dreiheit zu haben, um ein ſolches, jede Vorſtellung überſteigendes, Ineinanderſeyn der Dreiheit und Einheit auf irgend eine Weiſe auszudrücken [12]). Wenn man von drei Menſchen Einer

12) De trin. VI, 9.: *Quid igitur restat, nisi ut fateamur, loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum? Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad humanum sensum, quod in veretario mentis pro captu tenet de domino Deo creatore suo, sive per piam fidem, sive per qualemcunque intelligentiam timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria quaedam, non poterat dicere, quod Sabellius quia dixit, in haeresin lapsus est. Certissime quippe de scripturis cognoscitur, quod pie credendum est, et adspectu mentis indubitata perceptione perstringitur, et patrem esse et filium et spiritum sanctum, nec filium esse eundem, qui pater est, nec spiritum sanctum eundem esse vel patrem vel filium.*

Natur rede, ſo können noch drei andere Menſchen exiſtiren, die dieſelbe Natur haben, bei der Trinität aber ſey es anders, weil es keine andere Perſon geben könne, die dieſelbe Subſtanz habe. Ferner ſey Ein Menſch nicht ſo viel, als drei Menſchen zuſammen, und zwei Menſchen ſeyen mehr als Ein Menſch, und bei drei gleichen goldenen Bildſäulen haben die drei zuſammen mehr Gold, als jede einzelne für ſich, und Eine weniger Gold als zwei. Bei Gott aber ſey es nicht ſo, denn Vater, Sohn und Geiſt ſeyen zuſammen dem Weſen nach nicht größer, als der Vater für ſich und der Sohn für ſich, ſondern die drei Subſtanzen oder Perſonen zuſammen ſeyen gleich jeder Einzelnen, was ein durchaus unbegreifliches Verhältniß ſey [13]). Es wird demnach von Auguſtinus unumwunden anerkannt, daß das Trinitätsverhältniß, ſobald es logiſch gedacht werden ſoll, einen unlösbaren Widerſpruch in ſich ſchließt. Eine Dreiheit von Perſonen, welche doch nicht drei Subſtanzen, ſondern nur Eine Subſtanz ſeyn ſollen, iſt ein ſchlechthin undenkbares Verhältniß, für welches der menſchliche Verſtand keine Kategorie in ſich auffinden kann. Entweder iſt nämlich das Gemeinſame, in welchem die drei Per-

13) De trin. VII, 11.: *At in Deo non ita est, non enim major essentia est pater et filius et spiritus sanctus simul, quam solus pater aut solus filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit. Non enim potest cogitare nisi moles et spatia, vel minuta, vel grandia, volitantibus in animo ejus phantasmatibus tanquam imaginibus corporum.* Gewiß, wenn alles Denken nur ein, durch die Eindrücke der materiellen Sinnenwelt angeregtes, Phantaſiren iſt, hat man alles Recht zu der Vorausſezung, daß es hinter dieſem Denken noch ein anderes uns unbekanntes gebe, über deſſen Inhalt wir nichts beſtimmen können. Aber wie wenig war dieſer Empirismus ſonſt die Anſicht des Auguſtinus!

sonen Eins sind, die abstracte Einheit des Gattungsbegriffs, und sieht man nicht ein, warum die drei Personen nicht drei für sich subsistirende Götter auf dieselbe Weise seyn sollen, wie der abstracte Begriff Mensch in drei Menschen, als drei Individuen, seine concrete Realität hat, oder wenn jene Einheit nicht die Abstractheit des Begriffs, sondern eine concrete Realität seyn soll, wie ja der Eine Gott nur als ein lebendiger, mit der Fülle des concreten Lebens, gedacht werden kann, so kann ja dieses Eine concrete Individuum ebensowenig in drei Personen getheilt werden, als ein Mensch als Individuum in drei Individuen getheilt werden kann [14]). Nun

14) Beide Momente hebt Augustinus VII, 11. auf folgende Weise hervor. Er sagt: *non aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. — Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres quos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus, vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur?* (Also nur, um für die Dreiheit, die an sich nicht seyn kann, gleichwohl einen Ausdruck zu haben). *Nam si genus est essentia, species autem substantia sive persona, ut nonnulli sentiunt, omitto illud, quod jam dixi, oportere appellari tres essentias, ut appellantur tres substantiae vel personae, sicut appellantur tres equi, eademque animalia tria, cum sit species equus, animal genus. Neque enim species ita pluraliter dicta est, et genus singulariter, tanquam diceretur tres equi unum animal, sed sicut tres equi speciali nomine, ita tria animalia generali nomine.* (Die *essentia*, das Allgemeine der Gattung, existirt also nur in den *species*, den Individuen). *Quod si dicunt, substantiae vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, ut substantia vel persona non ita dicatur sicut dicitur homo, quod com-*

ſoll zwar allerdings das Eigenthümliche des Trinitätsbegriffs eben dieß ſeyn, daß das Ineinanderſeyn der Einheit und der

---

mune est omnibus hominibus, sed quomodo dicitur hic homo, velut Abraham, velut Isaac, velut Jacob, vel si quis alius qui etiam digito praesens demonstrari possit, sic quoque illos eadem ratio consequetur. (In der Hauptſache fällt dieſer Fall mit dem zuvor genannten zuſammen, ſofern *homo* im concreten Sinn zu nehmen iſt). *Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac et Jacob tria individua, ita tres homines et tres animae. Cur ergo et pater et filius et spiritus sanctus, si secundum genus et speciem a individuum etiam ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae, ut tres substantiae seu personae?* (Dieß iſt demnach das erſte der beiden obigen Momente: die drei Perſonen ſollten drei concrete Individuen ſeyn, und die Einheit könnte daher nur die abſtracte des Begriffs ſeyn). *Non sunt ergo* (fährt Auguſtinus fort) *tres species unius essentiae, pater et filius et spiritus sanctus. Si autem species est essentia, sicut species est homo, tres vero illae, quas appellamus substantias sive personas, sic eandem speciem communiter habent, quemadmodum Abraham, Isaac et Jacob speciem, quae homo dicitur, communiter habent, non sicut homo subdividitur in Abraham, Isaac et Jacob, ita unus homo et in aliquos singulos homines subdividi potest, omnino enim non potest quia unus homo jam singulus homo est. Cur ergo una essentia in tres substantias vel personas subdividitur? Nam si essentia species est sicut homo, sic est una essentia sicut unus homo.* (Es kann ſomit auch das zweite der obigen Momente nicht ſtattfinden). *An* (fährt Auguſtinus fort, indem er wieder auf den erſtern Fall übergeht) *sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem sexus, ejusdem temperationis corporis, ejusdemque animi, unam esse naturam, tres enim sunt homines, sed una natura, sic etiam ibi dicimus tres substantias unam essentiam, aut tres personas unam substantiam vel essentiam?* Es ſey

Dreiheit weder jene abstracte Einheit des Gattungsbegriffs, noch diese concrete Realität des Individuums ist, sondern nur ein Mittleres, das sowohl von dem Einen als dem Andern etwas hat, und doch zugleich weder das Eine noch das Andere ist, aber gerade dieß ist der nicht auszugleichende Widerspruch, denn wie kann Eines und dasselbe sowohl abstract als concret, zugleich Gattung und Individuum, ebenso eine wahre Einheit als eine wahre Dreiheit seyn? Um die logische Möglichkeit oder Realität eines solchen Ineinandersetzens des Einen und des Andern irgendwie zu rechtfertigen, müßte man demnach in jedem Falle sagen, daß nur die Vernunft des sinnlichen, an die Kategorien der Sinnenwelt gebundenen Menschen ein solches Verhältniß nicht zu denken im Stande sey, was würde aber hieraus anders folgen, als die Trennung der Vernunft, die doch ihrem Wesen nach nur Eine seyn kann, in eine doppelte Vernunft, so daß in der einen Region der Vernunft, der höhern, aufhörte, ein Widerspruch zu seyn, was in der andern, der untern, nur als klarer Widerspruch sich darlegt, und diese Trennung der Einen Vernunft in eine doppelte, sich selbst widersprechende, was wäre sie selbst anders, als jene Trennung des Endlichen und Unendlichen, des endlichen Geistes und des unendlichen, die das Wesen

---

dieß, sagt Augustinus, nicht *secundum genus et species* zu nehmen, sondern *quasi secundum communem eandemque materiam. Sicut ex eodem auro si fierent tres statuae, diceremus tres statuas unum aurum.* Allein auch dieß finde auf die Trinität keine Anwendung. *Nec sic trinitatem dicimus tres personas vel substantias unam essentiam et unum deum, tanquam ex una materia tria quaedam subsistant. — Non enim aliquid aliud ejus essentiae est praeter ipsam trinitatem — tres personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud persona, sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere.*

des Arianismus iſt, alſo derſelbe Dualismus, welchen die orthodoxe Lehre von der Homouſie mit Recht als den Gegenſaz bekämpft, der in dem entſchiedenſten Widerſpruch mit der Abſolutheit des chriſtlichen Bewußtſeyns ſteht? Es kann daher nur als ein Fortſchritt angeſehen werden, daß Auguſtinus, je mehr er ſich bemühte, die kirchliche Trinitätslehre von den ihr noch anhängenden Subordinations-Vorſtellungen loszumachen, um ſo reiner den Widerſpruch herausſtellte, in welchen ſie ſich mit ſich ſelbſt verwickelt, ſobald ſie von dem gewöhnlichen logiſchen Standpunct aus aufgefaßt wird.

Die orthodoxe Trinitätslehre führt, wie ſo eben bemerkt wurde, wenn ſie in ihrer ſtrengen Unbegreiflichkeit feſtgehalten wird, auf eine dualiſtiſche Weltanſicht, auf die Annahme eines nicht auszugleichenden Gegenſazes zwiſchen Gott und dem Menſchen, dem endlichen Geiſt und dem abſoluten, oder zwiſchen der menſchlichen und göttlichen Vernunft, ſofern die menſchliche nicht zu begreifen und ohne Widerſpruch zu denken im Stande iſt, was doch in der Natur Gottes ſelbſt, ſomit auch für das Selbſtbewußtſeyn Gottes, die göttliche Vernunft, kein Widerſpruch ſeyn kann. Wie wenig aber Auguſtinus ſelbſt bei einem ſolchen Dualismus ſtehen bleiben konnte, hat er dadurch gezeigt, daß er weit angelegentlicher, als irgend einer der frühern Kirchenlehrer, es ſich zur Aufgabe machte, die kirchliche Trinitätslehre, deren Unbegreiflichkeit doch er gerade aufs offenſte ausſprach und darlegte, dem denkenden Bewußtſeyn näher zu bringen. Ueberall ſuchte er Analogien auf, um den Schleier des unergründlichen Geheimniſſes, wenn auch nicht zu heben, doch wenigſtens da und dort durchſichtiger zu machen, was aber alle dieſe verſchiedenen Verſuche, mit welchen ſich Auguſtinus in einem ſo großen Theil ſeines Werkes über die Trinität beſchäftigte, um ſo merkwürdiger macht, iſt der Standpunct, von welchem er dabei ausging. In dem Weſen des Menſchen wollte er die Reflexe der göttlichen Trinität nachweiſen,

und zwar war es ganz besonders die geistige Natur des Menschen, der ganze Organismus des endlichen Geistes, der ihm sosehr auf der Idee der Trinität zu beruhen schien, daß er nicht zweifelte, aus dem göttlichen Ebenbilde im Menschen das Urbild zu erkennen. Der äusserste Punct, von welchem Augustinus bei diesen Nachweisungen eines im Wesen des Menschen selbst begründeten Trinitäts-Verhältnisses ausgeht, ist der äussere Mensch, welcher in seinem Unterschied vom innern zwar das Bild Gottes selbst nicht an sich trägt, aber doch mit dem innern so eng verbunden ist, daß dieser selbst in ihm sich reflectirt [15]). Das Eigenthümliche des äussern Menschen ist der äussere Sinn, und unter den fünf Formen des äussern Sinnes, mit welchen der Mensch die Aussenwelt in sich aufnimmt, nimmt die erste Stelle der Sinn des Gesichts ein. Die körperliche Anschauung steht in der nächsten Verwandtschaft mit der geistigen. Bei der Anschauung eines äussern Gegenstandes lassen sich nun drei Momente unterscheiden, der Gegenstand der Anschauung, der die Voraussezung derselben ist, die Anschauung selbst, und die den Sinn des Gesichts auf den Gegenstand der An-

15) *Nemini dubium est*, sagt Augustinus im Eingange des eilften Buchs, nachdem er zuvor schon den innern Menschen für den oben genannten Zweck zu untersuchen angefangen hatte, *sicut interiorem hominem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum. Nitamur igitur, si possumus, in hoc quoque exteriore indagare qualecunque vestigium trinitatis, non quia et ipse eodem modo sit imago Dei.* Augustinus beruft sich auf die beiden Stellen Col. 3, 10. 2 Cor. 4, 26. *In hoc ergo, qui corrumpitur, quaeramus, quemadmodum possumus, quandam trinitatis effigiem, si non expressiorem, tamen fortassis ad dignoscendum facliorem. Neque enim frustra et iste homo dicitur, nisi quia inest ei nonnulla interioris similitudo.*

ſchauung fixirende Thätigkeit des Geiſtes. Dieſe drei Momente ſind nicht nur dem Begriffe nach zu unterſcheiden, ſondern ſie ſind auch weſentlich verſchiedener Natur. Der Gegenſtand der Anſchauung iſt ein ſinnlicher Körper, die Anſchauung ſelbſt iſt ein geiſtiger Act des anſchauenden Subjects, aber doch zugleich körperlich, ſofern ſie durch ein körperliches Organ, das Auge, als ein Glied des Körpers, geſchieht, das dritte Moment dagegen, die Intention der Seele, iſt ein blos geiſtiger Act [16]). Demungeachtet gehen dieſe drei ſo verſchiedenartigen Momente in eine Einheit zuſammen. Der Gegenſtand der Anſchauung, welcher als äuſſerer Körper von uns geſehen wird, nur ſofern wir unſern eigenen Körper ſehen, wird mit dem anſchauenden Subject dadurch Eins, daß der Eindruck, welchen er auf den Sinn des Geſichts macht, ein ähnliches Bild in uns erzeugt. Jede Anſchauung iſt von einer Vorſtellung begleitet, in welcher der angeſchaute Gegenſtand ſo ſich abſpiegelt, daß wir die äuſſere Geſtalt von der in unſerem Sinne ſich reflectirenden nicht unterſcheiden können. Dazu kommt als drittes Moment die Selbſtbeſtimmung der Seele, durch die ſie den Sinn auf den Gegenſtand der Anſchauung richtet, und die Einheit deſſelben mit der Vorſtellung, in welcher er angeſchaut wird, bewirkt. In der Vorſtellung alſo, d. h. dem vorſtellenden oder anſchauenden Bewußtſeyn, geht das Object der Anſchauung mit dem anſchauenden Subject in eine Einheit zuſammen [17]). Wenn nun aber gleich dieſe drei Eins ſind,

16) De trin. XI, 2.: *Haec igitur tria, corpus quod videtur, et ipsa visio, et quae utrumque conjungit, intentio, manifesta sunt ad dignoscendum, non solum propter propria singulorum, verum etiam propter differentiam naturarum.*

17) De trin. XI, 3. f.: *Formam corporis, quod videmus, et formam, quae ab illa in sensu videntis fit, per eundem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est,*

ſo ſind ſie doch noch ſubſtanziell verſchieden, allein auch an der Einheit der Subſtanz fehlt es nicht, indem, wenn auch der Körper, welcher den ſinnlichen Eindruck hervorbrachte, nicht mehr vorhanden iſt, wenigſtens ein Bild deſſelben in der Erinnerung der Seele zurückbleibt, und der Wille kann nun den innern Sinn ſo darauf hinrichten, daß dieſelbe Anſchauung ſich innerlich geſtaltet, welche zuvor durch das äuſſerliche körperliche Subject zu Stande kam. So entſteht aus der Erinnerung, der innern Anſchauung und dem beide zur Einheit verknüpfenden Willen eine Trinität, deren Einheit das Denken ſelbſt iſt, ohne eine Verſchiedenheit der Subſtanz [18]). Der ganze Proceß iſt aus dem Aeuſſern in das

---

ut non pateat discernendi locus, sed ratione colligimus, nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. — Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quandam unitatem contemperentur, meminerimus, id est species corporis, quae videtur et impressa ejus imago sensui, quod est visio, sensusve formatus et voluntas animi, quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet. Horum primum, id est, res ipsa visibilis non pertinet ad animantis naturam, nisi cum corpus nostrum cernimus. Alterum autem ita pertinet, ut in corpore fiat, et per corpus in anima, fit enim in sensu, qui neque sine corpore est, neque sine anima. Tertium vero solius animae est, quia voluntas est. Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intercedente judice ratione discerni valeant, species videlicet corporis, quod videtur, et imago ejus, quae fit in sensu, id est visio. Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei, quae cernitur, et in ea formatum teneat.

18) De trin. XI, 6.: *Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate.*

Innere verſezt, und von der am äuſſern Object haftenden Anſchauung in das ſich auf ſich ſelbſt beziehende Denken übergegangen, allein der Inhalt dieſes Denkens iſt aus der äuſſern Welt genommen, und beſteht aus ſinnlichen, körperlichen Vorſtellungen, und gehört der körperlichen Creatur an, die unter der Seele ſteht, und nur durch den äuſſern Sinn in die Seele aufgenommen wird. Ebendeswegen iſt dieſe Trinität nicht das Bild Gottes, obgleich ſie eine gewiſſe Aehnlichkeit mit demſelben hat, wie überhaupt alles, was iſt, in ſeinem Maaße und in ſeiner Weiſe Gott ähnlich iſt, ſofern nemlich Gott, als der abſolut Gute, alles gut geſchaffen hat [19]). Am meiſten erſcheint hier der Wille als eine rein geiſtige Thätigkeit, ſofern er das das Erzeugende und Erzeugte, d. h. den ſinnlichen Gegenſtand und die Anſchauung oder Vorſtellung deſſelben verbindende, Moment iſt. Aus dieſem Grunde iſt er geiſtiger als dieſe beiden Momente, und es

---

Quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur. Nec jam in his tribus diversa substantia est. C. 7.: *Quod ergo est ad corporis sensum aliquod corpus in loco, hoc est ad animi aciem* (den innern Sinn) *similitudo corporis in memoria: et quod est adspicientis visio ad eam speciem corporis, ex qua sensus formatur, hoc est visio cogitantis ad imaginem corporis, in memoria constitutam, ex qua formatur animi acies; et quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam, ut fiat ibi quaedam unitas trium, quamvis eorum sit diversa natura, hoc est eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis, quae est in memoria, et visionem cogitantis, id est, formam, quam cepit acies animi rediens ad memoriam, ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, non jam naturae diversitate discretis, sed unius ejusdemque substantiae, quia hoc totum intus est et totum unus animus.*

19) De trin. XI, 8.

stellt sich in dieser Hinsicht in der Trinität, von welcher hier die Rede ist, in ihm die Person des Geistes dar [20]). Er ist daher der nächste Uebergangspunct, um vom Aeussern, Sinnlichen, auf das Innere überzugehen, um dieselbe Trinität, die sich bisher nur an der Aussenseite des Menschen gezeigt hat, im innern Menschen selbst nachzuweisen.

Der den Menschen vom Thier unterscheidende Vorzug ist der von der Körperwelt unabhängige, sich selbst bestimmende, alles Körperliche durch unkörperliche und ewige Begriffe begreifende Geist, und zwar ist die vernünftige Substanz des Geistes nicht in seine zeitliche, auf das Endliche gerichtete, Thätigkeit zu sezen, sondern in die Betrachtung des Ewigen, das Bewußtseyn der intelligibeln unveränderlichen Wahrheit, von welchem aus er erst zu dieser untern Ordnung der Dinge hinabsteigt. Daher ist die zeitliche Thätigkeit des Geistes von seiner übersinnlichen Natur nicht so zu unterscheiden und zu trennen, daß beide erst in einem dritten Eins würden, sondern beide sind ein und derselbe Geist, und nur in der sich selbst gleichen Einheit des Geistes, bei welcher man von seiner zeitlichen Thätigkeit völlig abstrahirt, kann die mit dem Bilde Gottes identische Trinität aufgefaßt werden [21]). Das Bild Gottes im Menschen ist nicht auf

20) Die *voluntas* ist die *copulatrix rei visibilis atque visionis, quasi parentis et prolis, sive in sentiendo sive in cogitando.* XI, 16. 18. Insofern ist sie geistiger, als beide. *Nam corpus illud, quod cernitur, omnino spiritale non est; visio vero, quae fit in sensu, habet admixtum aliquid spiritale, quia sine anima fieri non potest, sed non totum ita est, quoniam ille, qui formatur, corporis sensus est. Voluntas ergo, quae utramque conjungit, magis spiritalis agnoscitur, et ideo tanquam personam spiritus insinuare incipit in illa trinitate.* XI, 9.

21) De trin. XII, 3.: *Illud nostrum, quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur,*

eine einzelne der drei Perſonen, ſondern nur auf die Trinität im Ganzen zu beziehen. Hätte Gott den Menſchen nur nach dem Bilde des Sohns geſchaffen, ohne daß das Bild zugleich auch das Bild des Vaters wäre, ſo würde ja hieraus eine Verſchiedenheit des Vaters und Sohns folgen. Ebenſowenig aber kann das Bild, nach welchem der Menſch geſchaffen iſt, in etwas Körperliches geſezt werden, ſondern es beſteht nur in dem vernünftigen, der Erkenntniß Gottes fähigen Geiſt [22]). Um nun dem Weſen des innern Menſchen näher zu kommen, unterſcheidet Auguſtinus zwiſchen der Wiſſenſchaft und der Weisheit (mit Beziehung auf 1. Cor. 12, 8.), und verſteht unter der leztern die intellectuelle Erkenntniß des Ewigen, und unter der erſtern die vernünftige Erkenntniß des Zeitlichen [23]). Da aber, wenn man vom äuſſern noch

---

ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. — C. 4.; *Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus — cum in ea quaerimus trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum, ut tertium aliquid jam quaeramus, quo trinitas impleatur. Sed in tota natura mentis ita trinitatem reperiri opus est, ut si desit actio temporalium — in una nusquam dispertita mente trinitas inveniatur, et facta jam ista distributione in eo solo, quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas sed etiam imago Dei.*

22) De trin. XII, 12.

23) *Scientia* und *sapientia* XII, 21 f. *Ad sapientiam pertinent ea, quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem, in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum. — Manent autem, non tanquam in spatiis loco-*

mit dem Thier communicirenden Menschen zum innern Menschen, oder dem Wesen des Menschen, das sich fortgeht, die Wissenschaft der Weisheit, oder das Zeitliche dem Ewigen vorangeht, so muß zunächst in der Wissenschaft, als der vernünftigen Erkenntniß der zeitlichen Dinge, die Idee der Trinität aufgewiesen werden. Unter dem Wissen in dem hier bestimmten Sinn und Zusammenhang versteht Augustinus den geschichtlichen Glauben an die durch Christus geschehene Erlösung, und die hier ihre Stelle findende Form der Trinität wird dadurch zu Stande gebracht, daß Augustinus fragt, ob denn nicht auch ein solcher, welche die Worte dieses Glaubens dem bloßen Wortlaut nach in das Gedächtniß aufgenommen, ohne zu wissen, was sie bedeuten, eine

rum fixa veluti corpora, sed in natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis adspectibus, sicut ista in locis visibilia et contrectabilia corporis sensibus. — Sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes — sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles non sensibiles. Ad quas mentis acie perventre paucorum est, et cum perventur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. Quae tamen cogitatio transiens per disciplinas, quibus eruditur animus, memoriae commendatur, ut sit, quo redire possit, aber gleichwohl hat jenes Denken sein Princip nicht in der *memoria*, sondern *in illa incorporea veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur. Potius credendum est.* Bemerkt Augustinus gegen Plato's Lehre von der Erinnerung, *mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus.*

gewiſſe Trinität in ſich habe? Er hat nemlich den Laut jener Worte im ſeinem Gedächtniß, auch ohne ſich derſelben bewußt zu ſeyn; wenn er ſich aber derſelben bewußt wird, hat er auch einen beſtimmten Begriff, und der bei dieſem Bewußtſeyn ſtattfindende Wille verbindet beides. Sofern aber dieſes Bewußtſeyn und dieſer Wille ſich nur auf das äuſſerlich Gehörte bezieht, gehört dieſe Form der Trinität nicht ſowohl dem innern als vielmehr nur dem äuſſern Menſchen an. Wenn er aber auch die Bedeutung dieſer Worte in ſich aufnimmt und feſthält, und zwar ſo, daß er ſie zum Gegenſtand einer Ueberzeugung macht, welche er im Leben befolgt (was nicht geſchehen kann, ohne daß er nicht nur das, was er glaubt, auch liebt, ſondern auch was er liebt, im Allgemeinen wenigſtens kennt), ſo entſteht nun erſt die dem innern Menſchen zuzuſchreibende Form der Trinität, aber das Bild Gottes iſt auch in ihr noch nicht [24]). Hiemit geht Auguſtinus von dem Wiſſen auf die Weisheit über. Der mit jenem Wiſſen identiſche Glaube faßt das Ewige auf zeitliche Weiſe auf, dieſer zeitliche Glaube aber kann nicht die das Bild Gottes in ſich repräſentirende Trinität ſeyn [25]), da das Bild Gottes nicht in Zeitliches, ſondern nur in das Bleibende, Ewige, geſezt werden kann, je-

24) De trinit. XIII, 1. f. — C. 26.: *Ex hac fide et tali vita* (wenn nämlich *justus ex fide vivit, quae fides per dilectionem operatur, ita ut virtutes quoque ipsae omnes ad eandem referantur fidem) quaecunque notiones sunt in animo fidelis hominis, cum memoria continentur et recordatione inspiciuntur et voluntati placent, reddunt quandam sui generis trinitatem. Sed imago Dei nondum in ipsa est.*

25) De trin. XIV, 4.: *In fide temporalis retentione, contemplatione, dilectione, nondum talis est trinitas, ut Dei jam imago dicenda sit, ne in rebus temporalibus videatur, quae constituenda est in aeternis.*

ner Glaube aber einst der bloßen Erinnerung anheimfällt. Das Bild Gottes und die ihm entsprechende Trinität kann nur in der vernünftigen oder intellectuellen Seele des Menschen aufgefunden werden, welche das unauslöschliche und unvertilgbare Bild Gottes im Menschen ist [26]). Betrachten wir den Geist, wie er an sich ist, so besteht sein Wesen darin, daß er sich seiner erinnert, von sich weiß, sich liebt. Hierin sehen wir eine Trinität, die zwar noch nicht Gott ist, aber doch schon ein Bild Gottes. Dieses Sichseinererinnern, Vonsichwissen und die Einheit von beidem im Willen ist nichts äusserlich in den Geist Gekommenes, wie bei den zuvor erörterten Formen der Trinität die Thätigkeit des Geistes immer etwas sinnlich Gegebenes zu ihrer Voraussezung hatte, sondern es ist dieses das Wesen des Geistes selbst, welches, so wie es ist, auch sich seiner erinnern, von sich wissen und sich lieben muß. Es gehört zum Wesen des Geistes, daß er sich selbst denkt, seiner selbst sich bewußt ist. Dieses Selbstbewußtseyn, Sichselbstdenken des Geistes kann, da Denken und Sprechen zusammengehören, das Wort genannt werden, und wenn nun der Wille beides verbindet, so kommen wir dadurch jener Trinität näher, die der Gegenstand der Untersuchung ist [27]).

---

26) De trinit. XIV, 6.: *Inveniendа in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita.*

27) De trin. XIV, 11.: *Principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. — Sed prius mens in se ipsa consideranda est, antequam sit particeps Dei. — Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se. — Non forinsecus accepit memoria, quod teneret* u. s. w. — *In mente non sic est, neque enim adventitia sibi ipsa est, quasi ad se ipsam, quae jam erat, venerit aliunde eadem ipsa, quae non erat, aut non ali-*

In das Denken muß demnach das Weſen des Geiſtes geſezt werden, und das Denken des Geiſtes iſt ſeiner Form

unde venerit, sed in se ipsa, quae jam erat, nata sit ea ipsa, quae non erat, sicut in mente, quae jam erat, oritur fides, quae non erat, aut post cognitionem sui recordando se ipsam velut in memoria sua constitutam videt, quasi non ibi fuerit, antequam se ipsam cognosceret; cum profecto ex quo esse coepit, nunquam sui meminisse, nunquam se intelligere, nunquam se amare destiterit. Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua jam et verbum possit intelligi; formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque jungente. Ibi ergo magis agnoscenda est imago, quam quaerimus. Vgl. c. 10.: *Si nos referamus ad interiorem mentis memoriam, qua sui meminit, et interiorem intelligentiam, qua se intelligit, et interiorem voluntatem, qua se diligit, ubi haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt, ex quo esse coeperant, sive cogitarentur, sive non cogitarentur, videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere: sed quia ibi verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiore verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam) in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, id est, quando eis repertis, quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur* (d. h. wenn das Denken, wie es an ſich iſt, zum concreten Denken wird) *et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae illam prolem parentemque conjungit, et quodam modo utrisque communis est.* Von dieſer zum Weſen des Geiſtes an ſich gehörenden Trinität hat Auguſtinus beſonders im neunten und zehenten Buch gehandelt. Die Hauptſäze ſind dieſe: *Est quaedam imago trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa ver-*

nach ein weſentlich dreieiniges. Aber dieſe Trinität des denkenden Geiſtes iſt nicht das Bild Gottes, des dreieinigen Gottes, das der nach dem Bilde Gottes geſchaffene Menſch an ſich trägt, und nur in dem ſubſtanziellen Weſen ſeines Geiſtes an ſich tragen kann. Denn der Inhalt dieſes Denkens, in welchem das Weſen des Geiſtes beſteht, oder des Sichſelbſterinnerns, Vonſichſelbſtwiſſens und Sichſelbſtliebens iſt ja nur der Geiſt ſelbſt. Ein Bild Gottes iſt daher die Trinität des Geiſtes, nur ſofern in dem Denken des Geiſtes auch die Möglichkeit geſezt iſt, deſſen, von welchem der Geiſt ſelbſt geſchaffen iſt, ſich zu erinnern, von ihm zu wiſſen und ihn zu lieben [28]). Auguſtinus ſpricht demnach hier den tief ſpeculativen Gedanken aus, daß das Denken nur dann den ſeiner Form adäquaten Inhalt habe, wenn es Gott zu ſeinem Inhalt hat. Nur wenn der Geiſt Gott denkt, wird er

---

bum ejus et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est, nec minor amor dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est. IX, 18. Vgl. X, 18.: *Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas — eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia. — Neque tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem, et intelligo me intelligere, et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini. — Item, quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle, quidquid volo, quidquid autem scio memini,* u. ſ. w.

28) De trin. XV, 15.: *Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit.*

ſelbſt weiſe, thut er dieß aber nicht, ſo iſt er auch, wenn er ſich erinnert, von ſich weiß, ſich liebt, in Thorheit befangen. Darum erinnere er ſich ſeines Gottes, nach deſſen Bilde er geſchaffen iſt, und wiſſe von ihm, und liebe ihn, oder mit Einem Worte, er verehre den ungeſchaffenen Gott, deſſen Bewußtſeyn ihm anerſchaffen iſt, und zu deſſen Theilnahme er befähigt iſt. Das iſt die Erneurung des Menſchen zu dem Bilde, nach welchem er urſprünglich von Gott geſchaffen iſt. Sie iſt demnach nichts anderes, als die Erhebung des Geiſtes zu dem abſoluten Inhalt ſeines Denkens, wenn der endliche Geiſt in ſeiner Endlichkeit, oder, wie Auguſtinus ſich ausdrückt, in dem Elend, in welchem er ohne den iſt, ohne welchen er doch nicht ſeyn kann, Gottes als des Abſoluten, oder der Unendlichkeit ſeines eigenen Weſens, ſich erinnert. Ohne Gott iſt er zwar nur für ſich, durch die Sünde gefallen, aber auch im Zuſtande der Sünde, des Fürſichſeyns, iſt das Bild Gottes nicht ſo in ihm erbleicht und erloſchen, daß er nicht, indem er ſich ſelbſt denkt, auch das Bild Gottes in ſich hätte, und in ihm die Möglichkeit ſeiner Erneuerung, welche dann vollendet wird, wenn die wachſende Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeyns zur vollkommenen Anſchauung Gottes wird [29]). Aber wie verhält ſich nun, in dieſer

29) *Non sic erant*, ſagt Auguſtinus XIV, 17. mit Beziehung auf Pſ. 22, 28., *oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur. Obliviscendo autem Deum, tanquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum. Commemoratae vero convertuntur ad Dominum, tanquam revivíscentes reminiscendo vitam suam, cujus eas habebat oblivio.* Auguſtinus zeigt c. 20., *quantum mens diligat se ipsam etiam infirma et errans, male diligendo atque sectando, quae sunt infra ipsam.* Aber der Geiſt könnte ſich ſelbſt ſo nicht lieben, *si se omnino nesciret, id est, si sui non meminisset, nec se intelligeret, qua in se imagine Dei tam*

Frage hat die ganze Unterſuchung des Auguſtinus ihre höchſte Spize, zu dieſer Erneurung des Menſchen zu ſeinem urſprünglichen Bilde, zu dieſem Zurückgehen des endlichen Geiſtes aus ſeinem Fürſichſeyn in den ewigen abſoluten Grund ſeines Weſens, die Trinität ſelbſt? Der Menſch ſteht nun mit ſeiner rationalen intellectuellen Natur, die ſein ſubſtanzielles Weſen iſt, vor der unmittelbar über ihm ſtehenden ungeſchaffenen, ſchöpferiſchen, Natur, vor Gott: wird alſo die dreieinige Natur Gottes dadurch ſelbſt denkbarer und begreiflicher, daß, wie gezeigt worden iſt, ihr Reflex im Menſchen, als dem Bilde Gottes, nur die denkende Natur des Menſchen iſt, und der denkende endliche Geiſt in ſeiner Er-

---

potens est, ut ei, cujus imago est, valeat inhaerere. Sic enim ordinata est naturarum ordine non locorum, ut supra illam non sit nisi ille. Denique cum illi penitus adhaeserit, unus erit spiritus. — In illa itaque natura, cum feliciter adhaeserit, immutabiliter vivet, et immutabile videbit omne quod viderit — satiabitur bonis immutabilibus, ipsa trinitate Deo suo, cujus imago est. — Se ipsam vero nunc quando videt, non aliquid immutabile videt. — C. 22.: *Sed peccando justitiam et sanctitatem veritatis amisit, propter quod haec imago deformis et decolor facta est, hanc recipit, cum reformatur et renovatur.* — C. 23.: *Renovatur autem in cognitione Dei, justitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia. — In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. — Imago, quae renovatur in spiritu mentis in agnitione Dei — ipsa perficietur visione.* Das iſt die *contemplativa sapientia hominis, quae quidem illi non est, nisi ab illo, cujus participatione vere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest.*

neurung oder Selbſterinnerung nur den unendlich dreieinigen Gott zum abſoluten Inhalt ſeines Denkens haben kann [30])?

Auguſtinus geht, um für dieſen lezten wichtigſten Theil ſeiner Unterſuchung einen beſtimmten Ausgangspunct zu haben, von dem Begriffe der Weisheit aus. Gott iſt die abſolute Weisheit, wie ſollte er daher nicht von ſich wiſſen und ſich lieben? Dadurch erhalten wir eine der im Menſchen nachgewieſenen Trinität völlig parallele in Gott. Die göttliche Trinität iſt die Weisheit, das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, und die Liebe zu ſich [31]). Allein es drängt ſich hier auch ſogleich eine beachtenswerthe Verſchiedenheit auf. Jene menſchliche Trinität iſt zwar im Menſchen, aber ſie iſt nicht der Menſch ſelbſt. Von der göttlichen Trinität aber läßt ſich nicht daſſelbe behaupten, da ſie nichts anderes iſt, als Gott ſelbſt. Gott und die Trinität ſind identiſche Begriffe, und die drei Perſonen ſind Ein Weſen, nicht wie ein jeder einzelner Menſch Eine Perſon iſt. Auch darin findet ein großer Unterſchied ſtatt, daß, was die menſchliche Trinität betrifft, werde ſie nun in den Geiſt, das Bewußtſeyn und die Liebe, oder in die Erinnerung, das Wiſſen und den Willen geſezt, das Erinnern nur durch die Erinnerung, das Wiſſen nur durch das Wiſſen, die Liebe nur durch den Willen geſchehen kann. Wer kann aber in Anſehung der göttlichen Trinität zu ſagen wagen, daß der Vater weder von ſich, noch vom Sohne und Geiſt anders wiſſe, als durch den Sohn, oder nur durch den

30) So beſtimmt Auguſtinus ſelbſt die Frage, wenn er die Aufgabe des fünfzehnten Buchs, des wichtigſten von allen, c. 1. ſo angibt: *Supra hanc naturam* (die *anima rationalis vel intellectualis*) *Deus est, natura scilicet non creata sed creatrix. Quae utrum sit trinitas, non solum credentibus divinae scripturae auctoritate, verum etiam intelligentibus, aliqua, si possumus, ratione jam demonstrare debemus.*

31) De trin. XV, 10.: *Trinitas sapientia scilicet, et notitia sui et dilectio sui.*

Geist liebe, ebenso, daß der Sohn sich weder seiner noch des Vaters anders, als durch den Vater erinnere, und nicht anders als durch den Geist liebe, nur durch sich aber vom Vater, von sich selbst und vom heiligen Geist wisse, und auf die gleiche Weise hinwiederum der heilige Geist, wie wenn der Vater die Erinnerung der drei Personen, der Sohn ihr Wissen, der heilige Geist ihre Liebe wäre? Dieß würde ja zulezt auf die ungereimte Voraussezung führen, daß der Vater das Princip seines Wissens, oder seiner Weisheit, oder sogar, da in Gott sein Wissen auch sein Seyn, seine Weisheit seine Wesenheit ist [32]), das Princip seines Wesens im Sohne hat. Jede der drei Personen hat daher, sofern sie die höchste unveränderliche absolute Gottheit ist, jene drei Momente in sich, oder jede ist eine Totalität für sich, aber ebendeswegen ist hiemit nur ihre wesentliche Einheit, nicht aber ihr specifischer Unterschied erklärt. Demungeachtet wird die Realität des Unterschieds immer wieder vorausgesezt, und Augustinus hält sich nun an den Begriff des Worts, um nach der Analogie des menschlichen Worts das ewige Wort Gottes aufzufassen. Denken und Sprechen sind so wesentlich Eins, daß von dem äussern ausgesprochenen Wort das innere unsinnliche zu unterscheiden ist. Das innere Wort des Menschen nimmt in dem äussern gleichsam erst einen Körper an, auf dieselbe Weise, wie das Wort Gottes Fleisch wurde, um sich den Menschen sinnlich zu offenbaren. Nur dieses innere, allen äussern Zeichen vorangehende, mit dem Denken identische Wort kann man als analog mit dem Worte Gottes betrachten [33]). Was äusserlich ausgesprochen wird,

32) Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens gestattet überhaupt nicht, von Eigenschaften Gottes zu reden. *Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum.* XV, 8.

33) De trin. XV, 20: *Perveniendum est ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum*

wird nicht ſo ausgeſprochen, wie es an ſich iſt, ſondern wie es durch die Vermittlung des Körpers geſehen oder gehört werden kann. Je mehr aber das Gewußte auch im Worte iſt, deſto wahrer iſt das Wort, und das Bild Gottes im Menſchen nähert ſich dem Bilde, vermöge deſſen der Sohn Gottes dem Vater in allem ſubſtanziell gleich iſt. Wie Gott alles durch ſein eingeborenes Wort geſchaffen hat, ſo kann auch der Menſch nichts thun, ohne was er thut, zuvor in ſeinem Innern zu ſagen, und wie das Wort Gottes zwar auch ohne die Creatur hätte ſeyn können, die Creatur aber ohne das Wort nicht ſeyn könnte, ſo kann auch unſer Wort ohne eine auf dieſelbe folgende That ſeyn, keine That aber geſchehen, ohne daß ihm das Wort vorangeht. Dieſe Aehnlichkeit darf uns aber die Größe des Unterſchieds nicht überſehen laſſen. Wahr iſt das Wort, wenn es das wahrhaft Gewußte zu ſeinem Inhalt hat: wie gering iſt aber das Wiſſen, aus welchem unſer Denken ſeinen Inhalt erhält, wenn wir, was wir wiſſen, ausſprechen? Unſer Wiſſen ſtammt theils aus uns ſelbſt, theils aus den Sinnen des Körpers, theils aus den Zeugniſſen anderer, Gott aber hat ſein Wiſſen unmittelbar aus ſich ſelbſt, es iſt die Vollkom-

---

non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, sed quod omnia, quibus significatur, signa praecedit, et gignitur de scientia, quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. Vgl. c. 22.]: *Gignitur verbum verum, quando quod scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago ejus, quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia, de qua nascitur.*

menheit seines Wesens selbst. Alles Geschaffene, alles Geistige und Körperliche weiß er, nicht weil es ist, sondern es ist, weil er es weiß. Sein Wissen ist nicht durch sein Schaffen, sondern sein Schaffen durch sein Wissen bedingt, und das Geschaffene ist in seinem Wissen nach der Schöpfung nicht anders als vor der Schöpfung. Das Wissen Gottes ist auch die Weisheit Gottes, und die Weisheit Gottes ist seine Substanz und sein Wesen selbst. In der absolnten Einfachheit der göttlichen Natur ist sein Wissen nichts anderes, als sein Seyn [34]). Das Unterscheidende unseres Wissens aber ist die Trennbarkeit unseres Wissens von unserem Seyn, daß es in unserem Wissen so vieles gibt, was wir haben und nicht haben können. Eben dieß ist daher auch der Unterschied des aus unserem Wissen sich erzeugenden Wortes und des aus dem Wesen des Vaters geborenen Wortes. Das Wort Gottes, der eingeborene Sohn, ist dem Vater in allem gleich und mit ihm Eins. Gott der Vater weiß alles in sich und weiß alles im Sohne, aber in sich weiß er es als sich selbst, im Sohne als sein Wort, das vor allem ist, was in ihm ist. Ebenso weiß der Sohn alles in sich als entstanden aus dem, was der Vater in sich weiß, im Vater als die Voraussezung dessen, was der Sohn in sich weiß. Das Wissen des Vaters und Sohns ist daher ein gegenseitiges, aber das Eine wird durch den Begriff der Zeugung, das Andere durch den Begriff des Erzeugtseyns bestimmt. Mit unserem innern Worte verhält es sich dagegen ganz anders. Bei uns ist Wissen und Seyn nicht identisch. So vieles erstirbt in unserem Wissen, und wir leben doch, und wenn es auch ein mit unserem Seyn und Leben unmittelbar verbundenes Wissen gibt, ein Wissen, das als unser Selbstbewußtseyn eher als das Bild Gottes in uns zu

34) De trin. XV, 22.: *Non est aliud sapere, aliud esse, sed quod est sapere hoc est et esse.*

betrachten iſt, ſo kann es doch ein ſtets mit ſich identiſches Wort deswegen nicht genannt werden, weil das, was wir wiſſen, nicht immer auch gedacht wird, und doch kann unſer Wort nur in unſerem Denken beſtehen. Unſer Wort iſt daher, wenn auch ſtets ein abſtract gewußtes, doch nicht zugleich auch ein concret gedachtes, und wir haben demnach kein mit unſerem Seyn eben ſo unzertrennlich verbundenes Wort, wie in Gott ſein Wort gleich ewig mit ihm iſt, man müßte denn nur ſagen, daß die Möglichkeit des Denkens, ſofern das, was man weiß, auch wenn es nicht gedacht wird, doch wenigſtens wahrhaft gedacht werden kann, ein ebenſo permanentes Wort iſt, als das Wiſſen ſelbſt permanent iſt, wie kann aber das ein Wort ſeyn, was noch nicht die Form des concreten Denkens hat? Ebendarum beſteht nun der große Unterſchied unſeres Worts von dem Worte Gottes darin, daß unſer Denken unſerem Worte nicht vollkommen adäquat iſt, daß der Inhalt unſeres concreten Denkens nicht die permanente Identität unſeres Selbſtbewußtſeyns iſt, ſondern wir vielmehr immer bald dieß, bald jenes zum Inhalt unſeres Denkens machen. Hierin liegt auch der Grund, warum der Sohn nur das Wort Gottes, nicht der Gedanke Gottes genannt wird, damit nemlich unter ihm, als dem Worte Gottes, nur die abſolut einfache Form verſtanden werde, welche jeden Unterſchied des abſtracten und concreten, der Möglichkeit und Wirklichkeit, jeden Wechſel des diſcurſiven Denkens ausſchließt [35]). Der Unterſchied zwiſchen Gott und

35) De trin. XV, 25. — *Quomodo dicatur verbum sempiternum, cum verbum nostrum nostra cogitatione dicatur, invenire difficile est. Sempiternum est enim animo vivere, sempiternum est scire, quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scientiam vitae suae, quoniam cum aliud atque aliud coeperit, hoc desinet cogitare, quamvis non desinat scire* (Es iſt

dem Menſchen beſteht demnach kurz darin, daß, während bei dem Menſchen ſein empiriſches, durch den mannigfaltig-

klar, daß Auguſtinus unter dem *scire* das abſolute, unter dem *cogitare* das empiriſche Selbſtbewußtſeyn verſteht). *Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest ejusdem scientiae cogitatio, et verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus Deus intelligatur habere verbum sempiternum sibique coaetetnum. Nisi forte dicendum est, ipsam possibilitatem cogitationis, quoniam id quod scitur, etiam quando non cogitatur, potest tamen veraciter cogitari, verbum esse tum perpetuum, quam scientia ipsa perpetua est. Sed quomodo est verbum, quod nondum in cogitationis visione formatum est? Quomodo erit simile scientiae, de qua nascitur, si ejus non habet formam; et ideo jam vocatur verbum, quia potest habere? Tale est enim ac si dicatur, ideo jam vocandum esse verbum, quia potest esse verbum. Sed quid est, quod potest esse verbum, et ideo jam dignum est verbi nomine? Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione jactamus, cum a nobis nunc hoc nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur? — Quis non videat, quanta hic sit dissimilitudo ab illo Dei verbo, quod in forma Dei sic est, ut non antea fuerit formabile prius quam formatum, nec aliquando esse possit informe, sed sit forma simplex et simpliciter aequalis ei de quo est, et cui mirabiliter coaeterna est? Quapropter ita dicitur illud Dei verbum, ut Dei cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat nunc recipiat formam, ut verbum sit, eamque possit amittere, atque informiter quodammodo volutari.* — Wenn auch vielleicht einſt *volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno si-*

ſten Wechſel des Inhalts beſtimmtes, Selbſtbewußtſeyn mit dem abſoluten in keine Einheit zuſammengeht, dagegen das Wort Gottes das abſolute Selbſtbewußtſeyn Gottes ſelbſt iſt, das nichts empiriſch Wechſelndes und Wandelbares, ſondern nur das abſolute Seyn Gottes ſelbſt und das mit ihm identiſche Wiſſen Gottes von ſich zu ſeinem Inhalt hat. Was ſich aber ungeachtet dieſer Verſchiedenheit aus der Analogie des menſchlichen Worts mit dem göttlichen über den Begriff des Sohns ergibt, iſt, daß er das Selbſtbewußtſeyn Gottes iſt, das Wiſſen Gottes von ſich, der concrete Gedanke, in welchem Gott ſich ſelbſt denkt.

Der heilige Geiſt hat das Eigenthümliche, daß er als der dritte in demſelben Verhältniß zum Vater und Sohn ſteht, in welchem der Sohn zum Vater ſteht. Sofern er der beiden Gemeinſame iſt, ſtellt ſich in ihm die Liebe dar, mit welcher Vater und Sohn ſich gegenſeitig lieben. Allein die Liebe iſt ja Gott überhaupt, und es iſt ſchon gezeigt, daß die drei Momente, die wir in der Trinität des menſchlichen Geiſtes unterſcheiden (die **memoria**, **intelligentia** und die **caritas**), auf die drei Perſonen nicht ſo zu beziehen ſind, daß jede derſelben nur Eines zu ihrem Attribut hätte, ſondern jede vielmehr alle drei zugleich hat, da ja jede der drei Perſonen eine Totalität für ſich iſt, und jene drei Momente nichts anders ſind, als die einfache unveränderliche Subſtanz des göttlichen Weſens ſelbſt. Wie kann daher gleichwohl der heilige Geiſt in beſonderem Sinne die Liebe ſeyn? Auguſtinus weiß dieſe Schwierigkeit nicht anders zu heben, als durch die nichtsſagende Antwort: wie das Wort Gottes ſpe-

---

mul conspectu videbimus — tamen — creatura — coaequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma neque informis neque formata, ipsa ibi aeterna est immutabilisque substantia.

ll auch die Weisheit Gottes heiße, obgleich auch der Va-
r und der heilige Geiſt die Weisheit ſeyen, ſo eigne ſich,
nn eine der drei Perſonen ſpeziell die Liebe zu nennen ſey,
zu niemand beſſer, als der heilige Geiſt [86]). Es iſt aller-
ngs ganz gewöhnlich, daß, wie Auguſtinus bemerkt, die-
lben Begriffe ſowohl eine allgemeinere als eine ſpeziellere
ebeutung haben, allein hier käme es darauf an, dieſe Be-
nderung des Allgemeinen nicht blos als etwas Gegebenes
ı ſezen, ſondern aus dem Begriffe Gottes zu begründen.

Will man alſo aus der von Gott geſchaffenen Creatur
ıs unſichtbare Weſen des Schöpfers erkennen und begrei-
n, ſo iſt die nach dem Bilde Gottes geſchaffene vernünf-
ge intellectuelle Creatur gleichſam der Spiegel, welcher uns
unſerem Gedächtniß, unſerem Wiſſen und Wollen, Gott
s den dreieinigen erblicken läßt. Wer dieſe drei Momente
ı ſeinem göttlich organiſirten Geiſte mit lebendigem Bewußt-
yn erkennt, findet in ſeiner denkenden Natur ein Bild der
ttlichen Trinität, der ewigen unveränderlichen Natur. Nur
rf man bei aller Aehnlichkeit nie die große Unähnlichkeit
erſehen, die zwiſchen dem Bild und der Sache ſelbſt ſtatt-
ndet, und nicht glauben, daß das von der Trinität ge-
haffene und durch die Sünde entſtellte und ins Schlechte
ngewandelte Bild mit ihr ſelbſt Eins und daſſelbe ſeyn

---

86) De trin. XV, 29.: *Ut scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas, et caritas ipsa sit substantia, sive in patre, sive in filio, sive in spiritu sancto, et tamen proprie spiritus sanctus caritas nuncupetur.* Ebenſo iſt der Wille Gottes Eins mit der Subſtanz Gottes. *Sed voluntas Dei, si et proprie dicenda est alia in trinitate persona, magis hoc nomen spiritui sancto competit, sicut caritas. Num quid est aliud caritas, quam voluntas?*

könne [37]). Das Bewußtſeyn dieſes großen Unterſchieds gehört, nach Auguſtinus, weſentlich zur ſpeculativen Betrachtung der Idee Gottes. Giebt es eine ſpeculative Theologie, oder, wie Auguſtinus ſie nennt, eine **contemplativa sapientia**, welche Auguſtinus, mit Rückſicht auf die Stelle des Apoſtels 1. Cor. 12, 7., von der **activa scientia** ſo unterſcheidet, daß er die **sapientia** auf die göttlichen, die **scientia** auf die menſchlichen Dinge bezieht (ohne jedoch damit behaupten zu wollen, **quasi non liceat dicere, vel istam sapientiam, quae in rebus humanis est, vel illam scientiam, quae in divinis**) [38]), ſo kann ſie, nach Auguſtinus, dieſen ihren Namen nur von dem **speculum** haben, durch das ſie vermittelt wird. Daß unſere Erkenntniß Gottes deswegen eine ſo mangelhafte und unvollkommene iſt, weil ſie eine blos mittelbare iſt, ſo vermittelt, daß bei dem ſie Vermittelnden das Bewußtſeyn des Unähnlichen, Inadäquaten, das Ueberwiegende iſt, dieß iſt es, was dem Ausſpruch des Apoſtels, an welchen Auguſtinus ſo oft erinnert, ſeine unläugbare Wahrheit gibt [39]). Auf der andern Seite erhält aber

37) De trin. XV, 39.: *Quae tria* (die *memoria, intelligentia* und *voluntas*) *in sua mente divinitus instituta, quisquis vivaciter perspicit, et quam magnum sit in ea, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recoli, conspici, concupisci, reminiscitur per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profecto reperit illius summae trinitatis imaginem. Ad quam summam trinitatem reminiscendam, videndam, diligendam, ut eam recordetur, eam contempletur, ea delectetur, totum debet referre, quod vivit. Verum ne hanc imaginem — omni modo existimet similem etc.*

38) De trin. XIII, 24. f.

39) De trin. XV, 16.: *Sicut nomine speculi imaginem voluit intelligi (Apostolus), ita nomine aenigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram, et ad perspiciendum*

die ſo inadäquate Erkenntniß Gottes ihre nicht ſpeculative Bedeutung dadurch, daß das ſie vermittelnde speculum der Geiſt ſelbſt iſt, und zwar der Geiſt, ſofern er ſeiner denkenden Natur nach das von Gott ſelbſt geſchaffene Bild ſeines eigen abſoluten Weſens iſt. Dieß hebt zwar, nach Auguſtinus, die die Wahrheit der Sache bildlich verhüllende Vermittlung nicht auf, aber welchen ganz andern Character erhält dieſe Vermittlung ebendadurch, daß ſie einzig nur in das Weſen des denkenden Geiſtes ſelbſt geſezt iſt? Darum gründet auch Auguſtinus das Vertrauen, daß dieſe blos mittelbare Erkenntniß einſt zur unmittelbaren wird, zur intellectuellen Anſchauung Gottes, ebendarauf, daß das speculum, durch welches wir hier ſehen, der Geiſt iſt [40]). So wird der Geiſt

---

difficilem. — Nemo itaque miretur etiam in isto modo vivendi, qui concessus est huic vitae, per speculum scilicet in aenigmate, laborare nos ut quomodocunque videamus. Die Größe des *aenigma* iſt, *ut non videamus, quod non videre non possumus. Quis enim non videt cogitationem suam? — et quis eam videt?*

40) De trin. XV, 44.: *Hanc non solum incorporalem, verum etiam summe inseparabilem vereque immutabilem trinitatem, cum venerit visio, quae facie ad faciem repromittitur nobis, multo clarius certiusque videbimus, quam ejus imaginem, quod nos sumus, per quod tamen speculum et in quo aenigmate, qui vident, sicut in hac vita videre concessum est, non illi sunt, qui ea, quae digessimus et commendavimus, in sua mente conspiciunt, sed illi, qui eam tanquam imaginem vident, ut possint ad eum, cujus imago est, quomodocunque referre, quod vident, et per imaginem, quam conspiciendo vident, etiam illud videre conjiciendo, quoniam nondum possunt facie ad faciem. — Qui ergo vident suam mentem, quomodo videri potest, et in ea trinitatem istam, de qua multis modis, ut potui, disputavi, nec tamen eam credunt vel intelligunt, esse imaginem Dei, speculum*

aus dem **speculum**, das er zunächſt iſt, von ſelbſt zur **specula in arce mentis**, von welcher alle ſpeculative Betrachtung ausgeht. Als die **imago** Gottes iſt er zwar ein bloßes Bild oder Abbild, aber auch **illa sola imago, qua superior ipse solus est Deus: ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est** (XI, 8).

Sehen wir auf die ganze, hiemit dargelegte, Art und Weiſe zurück, wie Auguſtinus die kirchliche Trinitätslehre auffaßte und behandelte, ſo muß unſtreitig das Verdienſt, das er ſich um dieſelbe erwarb, als ein ſehr bedeutendes angeſehen werden, und es giebt nach Athanaſius keinen andern Kirchenlehrer, welcher in der ſpeculativen Entwicklung dieſer Lehre ſo ſehr Epoche machte. Wie die Bedeutung, welche Athanaſius in der Geſchichte dieſer Lehre hat, darin beſteht, daß er von den auf ſo verſchiedene Weiſe durcheinander laufenden Subordinations-Vorſtellungen der Früheren zu dem großen Gedanken ſich erhob, daß der Sohn nur gleichen Weſens mit dem Vater ſeyn könne, d. h. ſeinem ſpeculativen Begriffe nach eine abſolute Totalität, wie der Vater, ſeyn müſſe, ſo war es Auguſtinus zuerſt, welcher den nicht minder tiefen Gedanken ausſprach, daß dieſes abſolute Verhältniß des Vaters und Sohns nur im Weſen des denkenden Geiſtes gegründet ſeyn könne, daß es, ſo weit es überhaupt begriffen werden kann, nur als ein Verhältniß des denkenden Geiſtes zu ſich ſelbſt zu begreifen ſey. Vom Weſen des denkenden Geiſtes aus will Auguſtinus ſich zu

---

quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum, qui est per speculum nunc videndus, ut nec ipsum speculum, quod vident, sciant esse speculum, id est, imaginem. Quod si scirent, fortassis et eum, cujus est hoc speculum, per hoc quaerendum et per hoc utcunque interim videndum esse sentirent, fide non ficta corda mundante, ut facie ad faciem possit videri, qui per speculum nunc videtur.

der Idee des dreieinigen Gottes erheben, daher nimmt er ſeinen Standpunct im denkenden Bewußtſeyn ſelbſt, und alle ſeine Verſuche, das an ſich unbegreifliche, dem endlichen Geiſte verſchloſſene, Weſen des abſoluten Gottes der denkenden Vernunft näher zu bringen, ſind weſentliche Denkbeſtimmungen. So ſehr Auguſtinus immer wieder daran zu erinnern ſich gedrungen fühlt, daß das göttliche Trinitäts-Verhältniß, wie es ihm in der Form der kirchlichen Lehre erſcheinen mußte, für das vorſtellende Bewußtſeyn ein völlig tranſcendentes ſey, ſo wenig kann er auf der andern Seite der im Weſen des menſchlichen Geiſtes ſo tief begründeten Vorausſezung ſich entſchlagen, daß, wenn es einen Schlüſſel giebt, das unerforſchliche Geheimniß aufzuſchließen, ein ſolcher nur in der denkenden Natur des Geiſtes ſelbſt liegen könne. Der zunächſt zwar endliche, aber in ſeiner Endlichkeit zugleich unendliche Geiſt des ſubjectiven Bewußtſeyns iſt ihm der Spiegel des ewigen, abſoluten, zu der Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geiſt ſich ſelbſt beſtimmenden, Gottes, und ſein ganzes Beſtreben iſt daher darauf gerichtet, die in dieſen Spiegel fallenden Reflexe des abſoluten Urbildes aufzufaſſen und auf die Einheit des logiſch-beſtimmten Begriffs zu bringen. Die weſentlichen Momente, in welchen der Geiſt, ſofern ſein ſubſtanzielles Weſen das Denken iſt, ſeinen immanenten Denkprozeß vollzieht, müſſen ebenſo viele Momente der trinitariſchen Gottes-Idee ſeyn. Jene Momente ſind, wie ſie Auguſtinus beſtimmt, die **memoria**, die **intelligentia** und die **voluntas** oder **caritas**, und es fragt ſich daher noch, was der eigentliche Begriff dieſer drei Momente iſt, ſofern ſich in ihnen die denkende Natur des Geiſtes darſtellt, wie ſie im Denken ſowohl Eins, als von einander unterſchieden ſind. Unter der **memoria** verſteht zwar Auguſtinus zunächſt, nach der gewöhnlichen Bedeutung des Worts, das Gedächtniß, das Sicherinnern, da man ſich aber nur deſſen erinnern kann, was an ſich ſchon, innerlich, vorhan-

den iſt, ſo iſt ihm die memoria das abſtracte, jeder concreten Beſtimmtheit des bewußten Denkens vorangehende, ihr zu Grunde liegende reine Denken, das Denken an ſich als die noch ungetrennte, nicht unterſchiedene Einheit des Seyns und Denkens. Iſt die memoria das erſte Moment in dieſem Sinne, ſo kann die intelligentia als das zweite Moment nur das beſtimmte, concrete, bewußte Denken ſeyn. Das abſtracte, an ſich ſeyende Denken beſtimmt ſich zum concreten Denken, aber auch dieſes concrete Denken muß ſo viel möglich ohne alle concrete Beſtimmtheit des Inhalts gedacht werden, es kann als das Denken ſchlechthin nur ſich ſelbſt zum Inhalt haben, iſt aber ebendeswegen von dem erſten Moment, dem an ſich ſeyenden Denken, dadurch verſchieden, daß es, indem es ſich ſelbſt denkt, auch ſchon den Unterſchied in ſich hat, es iſt das ſich ſelbſt denkende, in ſich ſelbſt zurückgehende, ebendadurch in ſich reflectirte, ſich von ſich ſelbſt unterſcheidende Denken, das abſolute Selbſtbewußtſeyn, oder, wie Auguſtinus es nennt, das aus der in ſich verſchloſſenen Tiefe des Denkens durch das Denken erzeugte Wort, das aber nur das Wort an ſich iſt, ohne alle concrete Beſtimmtheit [41]). Der Vater verhält ſich daher

41) De trin. XV, 40.: *Sane Deum patrem, et Deum filium, id est, Deum genitorem, qui omnia, quae substantialiter habet, in coaeterno sibi verbo suo dixit quodam modo, et ipsum verbum ejus Deum, qui nec plus nec minus aliquid habet etiam ipse substantialiter, quam quod est in illo, qui verbum non mendaciter sed veraciter genuit, quemadmodum potuit, non ut illud jam facie ad faciem, sed per hanc similitudinem in aenigmate quantulumcunque conjiciendo videretur in memoria et intelligentia mentis nostrae, significare curavi, memoriae tribuens omne, quod scimus, etiam si non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem* (Es gibt alſo ein, dem

zum Sohn, wie ſich das abſtracte reine Denken zum ausgeſprochenen oder wirklichen Denken verhält. Daß alſo der Geiſt, ſofern er denkt, ſich in ein Verhältniß zu ſich ſelbſt ſezt, nur das in ſich Vorgefundene zum Inhalt ſeines Denkens machen kann, d. h. ſich ſelbſt, das an ſich ſeyende Denken, das ſein eigenes Weſen iſt, iſt die Grundidee des Auguſtinus. Der Fortſchritt vom erſten Moment zum zweiten beſteht ebendarin, daß ein Unterſchied geſezt wird, daß der Geiſt ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, als Subject und als Object, ein anderer als **memoria** und als **intelligentia** iſt. Wie aber das Sezen dieſes Unterſchieds ein weſentliches Moment des Denkprozeſſes iſt, ſo gehört nicht minder weſentlich zu demſelben, daß der Geiſt, indem er ſich von ſich unterſcheidet, nicht in ſich ſelbſt zerfällt, ſondern in dem Unterſchied zugleich Eins mit ſich ſelbſt iſt, oder vielmehr ſich nur dazu zum Unterſchied von ſich ſelbſt beſtimmt, um den Unterſchied aufzuheben, und durch den ſowohl geſezten als aufgehobenen Unterſchied ſich der Identität mit ſich ſelbſt

---

geformten Denken, der *informatio cogitationis*, vorangehendes, noch nicht geformtes, ein Denken an ſich). *Cogitando enim, quod verum invenerimus, hoc maxime intelligere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus.* (Alles beſtimmte, concrete Denken hat alſo ein Wiſſen, ein Denken ſchon zu ſeiner Vorausſezung, und iſt ein Sichinnern des an ſich ſchon innerlich Gedachten). *Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae* (die *principalis memoria* c. 41.), *ubi hoc etiam primum, cum cogitaremus, invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tanquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia, quae apparet in cogitatione, de intelligentia, quae in memoria jam fuerat, sed latebat: quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea, quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret.*

bewußt zu werden, und ſich mit ſich ſelbſt zuſammenzuſchlieſſen. Daß das dritte Moment, wenn jedes einzelne Moment ſowohl eine Totalität für ſich als auch ein weſentliches Glied des ganzen Denkproceſſes ſeyn ſoll, nur dieſe Bedeutung haben kann, daß es, wenn das zweite der Unterſchied iſt, die Einheit im Unterſchied ſeyn muß, hat Auguſtinus ſehr richtig erkannt, wenn er es in den Willen oder die Liebe ſezt. Iſt das zweite Moment das beſtimmte Denken, oder das in den Unterſchied des Objects und Subjects ſich diriminende Selbſtbewußtſeyn oder Wiſſen von ſich, ſo gehört weſentlich dazu, daß das Subject mit dem Object ſich Eins weiß. Das Wiſſen von ſich wäre ja kein Wiſſen von ſich, wenn der von ſich ſelbſt Wiſſende ſich nicht mit ſich zuſammenſchlöſſe, durch eine Richtung ſeines Willens auf ſich ſelbſt ſich in ſeiner Einheit mit ſich ſelbſt erfaßte, und mit einer, allen Unterſchied des Subjects und Objects aufhebenden, in ſich ſelbſt zurückgehenden, mit ſich ſelbſt einigen Liebe ſich ſelbſt liebte. Dadurch erſt iſt der Proceß des denkenden Geiſtes die Totalität aller ſeiner Momente, die ſich in ſich ſelbſt abſchlieſſende, in ſich ſelbſt zurückgehende Selbſtbeſtimmung des Geiſtes, oder die Selbſtbewegung der mit ſich ſelbſt vermittelten Idee, wodurch erſt der ſich ſelbſt ſezende Geiſt zum Geiſt im Geiſte wird [42]). Die Einheit dieſer

42) De trin. XV, 41.: *De spiritu autem sancto nihil in hoc aenigmate, quod et simile videretur, ostendi, nisi voluntatem nostram, vel amorem, seu dilectionem, quae valentior est voluntas: quoniam voluntas nostra, quae nobis naturaliter inest, sicut ei res adjacuerint, vel occurrerint, quibus allicimur, aut offendimur, ita varias affectiones habet. Quid ergo est? Numquid dicturi sumus voluntatem nostram, quando recta est, nescire, quid appetat, quid evitet? Porro si scit, profecto inest ei sua quaedam scientia, quae sine memoria et intelligentia esse non possit. An vero audiendus est quispiam dicens, carita-*

drei Momente, in welchen der Geiſt ſeine geiſtige, d. h. denkende Natur bethätigt, iſt demnach das adäquateſte Bild des

tem nescire, quid agat, quae non agit perperam? Sicut ergo inest intelligentia, inest dilectio illi memoriae principali, in qua invenimus paratum et reconditum ad quod cogitando possumus pervenire, quia et duo istis invenimus ibi, quando nos cogitando invenimus et intelligere aliquid et amare, quae ibi erant et quando inde non cogitabamus: et sicut inest memoria, inest dilectio huic intelligentiae, quae cogitatione formatur; quod verbum verum sine ullius gentis lingua intus dicimus, quando, quod novimus, dicimus, nam nisi reminiscendo non redit ad aliquid et nisi amando redire non curat nostrae cogitationis intuitus, ita dilectio, quae visionem in memoria constitutam, et visionem cogitationis inde formatam quasi parentem prolemque conjungit, nisi haberet appetendi scientiam, quae sine memoria et intelligentia non potest esse, quid recte diligeret, ignoraret. Die *memoria* ſchließt alſo die *intelligentia* und *dilectio* in ſich, wenn wir denken, finden wir die *intelligentia* und *dilectio* ſchon vor, ſie können daher nur in der *memoria* ſeyn, die *intelligentia* iſt daher ſelbſt nur ein *reminisci*, ein Zurückgehen in ſich, ein Sicherinnern, und die *dilectio*, welche die Einheit dieſer beiden Momente iſt, iſt auch ein Denken und Wiſſen, weil man nichts lieben kann, was man nicht kennt, die Liebe iſt ſelbſt nichts anders, als das Wiſſen, Innewerden der Identität eines Andern mit uns ſelbſt. Was bei dieſer auguſtiniſchen Entwicklung zu vermiſſen iſt, iſt nur dieß, daß Auguſtinus nicht beſtimmter hervorhebt, daß der Geiſt in dieſen Momenten ſeiner denkenden Thätigkeit der *memoria*, *intelligentia*, *dilectio*, ſich nur auf ſich ſelbſt beziehen, nur ſich ſelbſt zum Inhalt dieſer Thätigkeit machen kann. Es wird dieß aber gleichwohl von Auguſtinus vorausgeſezt, denn offenbar betrachtet er dieſe Momente als die allgemeinſten Formen der Thätigkeit des Geiſtes, wobei von jedem empiriſchen Inhalt des Selbſtbewußtſeyns abzuſehen iſt (er ſagt von der *memoria* c. 43., ſie ſey *maxime illa*,

im Weſen Gottes vorauszuſezenden Trinitäts-Verhältniſſes, des in ſich ebenſo unterſchiedenen als mit ſich identiſchen abſoluten Gottes. Kann Gott nur als Geiſt gedacht werden, ſo muß er auch ſowohl Subject als Object ſeyn, als Subject und Object einer und derſelbe, der mit ſich ſelbſt identiſche einige Gott.

Warum iſt ſie aber gleichwohl ein bloßes Bild, was iſt das Hemmende, das noch dazwiſchenligt, und uns die denkende Natur des Geiſtes, wie ſie in den genannten Momenten ſich offenbart, nicht als das innerſte Leben und Weſen des dreieinigen Gottes ſelbſt erkennen läßt? In der Antwort auf dieſe Frage muß ſich uns vollends das Urtheil über den ſpeculativen Gehalt der auguſtiniſchen Trinitätslehre ergeben. Die Antwort, welche Auguſtinus ſelbſt auf dieſe Frage gibt, iſt: Ich habe zwar die **memoria, intelligentia und dilectio** in mir, bin aber dieſe **memoria, intelligentia und dilectio** nicht ſelbſt, ſie ſind zwar Beſtimmungen, die eine und dieſelbe Perſon von ſich ausſagen kann, ſie ſind aber dieſe Perſon nicht ſelbſt, während dagegen in der abſoluten Einfachheit der göttlichen Natur Vater, Sohn und Geiſt drei Perſonen ſind, jedes jener drei Momente alſo eine Perſon ſelbſt iſt, oder die Trinität nicht in Gott iſt, ſondern Gott ſelbſt iſt. Es bleibt daher immer noch ein ſehr weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Trinität ſelbſt und dem Bilde der Trinität: der menſchliche Geiſt kann, ſofern ſeine weſentliche Natur in das Denken geſezt wird, ebendeswegen nur für ein bloßes Bild der göttlichen Trinität ge-

---

quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint). Was kann aber der Geiſt, als reine Form des Denkens, ſofern doch auch das reine Denken nicht ohne einen Inhalt ſeines Denkens ſeyn kann, zum Inhalt ſeines Denkens haben) als ſich ſelbſt?

halten werden, weil er, wenn jeder Unterschied zwischen dem Bilde und der Sache selbst hinwegfallen sollte, ebenso das durch jene drei Momente bestimmte Denken selbst seyn müßte, wie Gott die Trinität nicht blos als eine Bestimmung seines Wesens in sich hat, sondern eben diese Trinität selbst ist [43].

43) De trin. XV, 42.: *Breviter dici potest: ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego diligo, qui nec memoria sum, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habeo. Ista ergo dici possunt ab una persona, quae habet haec tria, quae non ipsa est haec tria. In illius vero summa simplicitate naturae, quae Deus est, quamvis unus sit Deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus sanctus. Aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia, propter quam imaginem simul et illud, in quo sunt haec tria, imago dicitur. — Verum in illa summa trinitate, quae incomparabiliter rebus omnibus antecellit, tanta est inseparabilitas, ut cum trinitas hominum non possit dici unus homo, in illa unus Deus et dicatur et sit, nec in uno Deo sit illa trinitas sed unus Deus. Nec rursus quemadmodum ista imago, quod est homo, habens illa tria una persona est, ita est illa trinitas, sed tres personae sunt.* Treffend bezeichnet Augustinus auf diese Weise den Punct, von welchem zwei wesentlich divergirende Ansichten ausgehen. Während die eine Ansicht das substanzielle Wesen des Menschen in das Allgemeine sezt, d. h. in das Princip des Allgemeinen, in das Denken, stellt dagegen die andere diesem Allgemeinen die Idee einer Persönlichkeit entgegen, die jenes Allgemeine zwar in sich hat, aber nie in dasselbe aufgehen kann, und eben dieses in das Allgemeine nie aufgehende Specifische, Individuelle, ist ihr das wahrhaft substanzielle Seyn und Leben, woraus sich dann weiter die Ansicht ergibt, daß das Wahre überhaupt nicht im Allgemeinen, im Denken und Begriff, sondern nur im Gegebenen, in der concreten Wirklichkeit des Einzelnen enthalten ist, und man sich somit nicht an die Speculation, sondern nur an die Erfahrung zu halten habe. Wird diese

Es ſtellt ſich auf dieſe Weiſe dem ſpeculativen Gedankengang des Auguſtinus eine doppelte Schranke entgegen: vors erſte nämlich weiß man nicht einmal, ob auch nur das ſubſtanzielle Weſen des Menſchen mit Recht in ſeine vernünftige Natur geſezt wird, wenn doch ſein eigentliches Selbſt etwas von ihr verſchiedenes iſt, ſodann wird ebendeswegen, was unmittelbar daraus folgt, der Schluß von dem Weſen des Menſchen auf das Weſen Gottes in dem Grade um ſo unzureichender, je zweifelhafter iſt, was als das eigentliche Weſen des Menſchen anzuſehen iſt, und es fragt ſich daher, ob man auch nur zu jenen Analogien berechtigt iſt, auf welche Auguſtinus ſeine ſpeculative Trinitätslehre baut. Klar aber iſt, daß nach dem von Auguſtinus genommenen Gang mit der einen Schranke auch die andere fällt. Wäre alſo nur vor allem gewiß, daß das ſubſtanzielle Weſen des Menſchen ſeine vernünftige denkende Natur iſt, und

---

Anſicht auf die Idee Gottes übergetragen, ſo entſteht hieraus die Behauptung, daß man ſich Gott vor allem als perſönliches Weſen zu denken habe, ohne Rückſicht darauf, wie die Idee der Perſönlichkeit mit dem Allgemeinen, das als das Weſen Gottes gedacht werden muß, in Uebereinſtimmung gebracht werden kann. So tritt die Idee des perſönlichen Gottes in Gegenſaz zu der auf den Momenten des Denkproceſſes beruhenden Trinitätsidee. Man denke in dieſer Hinſicht z. B. an die chriſtliche Religions-Philoſophie von H. Steffens (1839), und die Tendenz derſelben, die Eigenthümlichkeit des Daſeyns, Perſönlichkeit und Liebe, gegen die Allgemeinheit des Gedankens, d. h. die Hegel'ſche Philoſophie, zu retten. Dieſer ganze, ſo weit ſich erſtreckende, Gegenſaz der Anſichten liegt implicite in der ebenſo einfachen als treffenden Bemerkung, durch welche Auguſtinus ſeinem weitern Speculiren über die Trinitäts-Idee ein Ziel ſezt: *non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt, in ipsa summa trinitate non unius Dei sunt illa tria, sed unus Deus est, et tres sunt illae, non una persona.*

daß ſie in ihrer ſubſtanziellen Thätigkeit durch keine andere Momente beſtimmt werden kann, als die genannten drei, wie ſie in ihrem Verhältniß zu einander eine nothwendige Einheit bilden, ſo müßte ſich uns in dieſen Momenten, ſo gewiß uns in ihnen das innerſte Weſen des Menſchen, ſein perſönliches Selbſt, gegeben iſt, ebenſo gewiß auch das ſubſtanzielle Weſen Gottes ſelbſt aufſchließen, und wir hätten mit dem Bilde zugleich die Sache ſelbſt, da ſich nun nichts weiter denken läßt, was zwiſchen dem Bild und der Sache hemmend dazwiſchenträte. Das Bild würde zur Sache ſelbſt, das Verhältniß des Menſchen zu Gott wäre nicht das Verhältniß des Bildes zur Sache, ſondern vielmehr das Verhältniß des Geiſtes zum Geiſt, und wenn auch der Menſch nur als der endliche Geiſt, Gott aber nur als der unendliche abſolute Geiſt betrachtet werden kann, ſo würde doch vor allem feſtſtehen, daß das ſubſtanzielle Weſen des Geiſtes im Menſchen wie in Gott eines und daſſelbe iſt, daß es an ſich derſelbe Geiſt iſt, welcher hier als der endliche zum Unendlichen ſich erhebt, dort als der unendliche in das endliche Bewußtſeyn des Menſchen ſich herabläßt. Wie nahe ſtund Auguſtinus dieſer höchſten Spize der ſpeculativen Betrachtung, wenn er den Saz aufſtellte, daß zwiſchen dem Geiſt des Menſchen als dem Bilde Gottes und Gott ſelbſt keine andere Natur dazwiſchen liege, ſomit der Geiſt des Menſchen in dem unmittelbarſten, durch nichts anderes vermittelten, Verhältniß zu Gott ſtehe, ſofern er nichts anderes über ſich hat, als nur Gott [44]), aber wie weit entfernt er ſich auch wieder von dieſem Standpunct, wenn er demungeachtet zugleich behauptet, daß der Geiſt des Menſchen, auch ſofern er das Bild Gottes iſt, anderer Natur ſey, als Gott [45])? Das Mangelhafte und Einſeitige

44) Vgl. oben S. 868.

45) *Nunc vero*, ſagt Auguſtinus XIV, 11., *ad eam jam pervenimus disputationem, ubi principale mentis humanae, quo novit Deum, vel potest nosse, considerandum susce-*

der auguſtiniſchen Trinitätslehre können wir daher in lezter Beziehung nur darin finden, daß Auguſtinus, ſoſehr er durch den ganzen Gang ſeiner Betrachtung auf dieſe lezte Conſequenz hingeführt werden zu müſſen ſchien, es gleichwohl nicht wagte, das ſubſtanzielle Weſen des Menſchen in ſeine vernünftige denkende Natur zu ſezen, und daß der Menſch Geiſt iſt, als das wahre eigentliche Selbſt des Menſchen mit aller Entſchiedenheit auszuſprechen. Daß der Menſch, wenn er das Bild Gottes iſt, es nur in demjenigen ſeyn kann, was ſein unterſcheidender Character iſt, in ſeiner denkenden Vernunft [46]), ſteht ihm zwar feſt, ſobald es aber darauf ankommt, dieſen Saz in ſeiner vollen Wahrheit feſtzuhalten, ſcheint ihm das eigentliche Moment der Perſönlichkeit des Menſchen doch wieder in etwas anderem zu liegen, worüber er ſich keine nähere Rechenſchaft zu geben weiß, und er bleibt ſo, indem er in ſeiner ſpeculativen Betrachtung ſelbſt wieder irre wird, nur auf halbem Wege ſtehen. Der nächſte Grund hievon lag freilich darin, daß er jene Momente ſelbſt, in welchen ihm das ſubſtanzielle Weſen des Geiſtes zu beſtehen ſchien, nicht auf ſpeculative Weiſe zu beſtimmen wußte, als die weſentlichen Momente des ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Geiſtes, ſondern ſie nur aus der empiriſchen pſychologiſchen Betrachtung nahm [47]).

---

pimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei. Quamvis enim mens humana non sit ejus naturae, cujus est Deus, imago tamen naturae ejus, qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius.

46) *In eo, quo ceteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia, et quidquid aliud de anima rationali vel intellectuali dici potest, quod pertineat ad eam rem, quae mens vocatur vel animus.* XV, 1.

47) Wie nahe Auguſtinus immer daran iſt, die Trinitäts-Idee als das Weſen des Geiſtes zu begreifen, ſich aber doch die

Eben hierin liegt nun auch der Grund, warum Auguſtinus den in der kirchlichen Lehre ausgeſprochenen Unterſchied

---

Sache nie recht klar machen kann, möchte beſonders auch noch aus der Stelle De civ. Dei XI, 24. zu erſehen ſeyn. Er ſagt hier, er wolle nicht zu ſchnell entſcheiden, ob der heil. Geiſt, als der Geiſt des guten Vaters und des guten Sohns, die Güte genannt werden könne. Eher könne man ihn die Heiligkeit beider nennen, *non amborum quasi qualitatem, sed ipsum quoque substantiam et tertiam in trinitate personam.* Dieß ſey wahrſcheinlicher, weil, obgleich auch der Vater Geiſt, und der Sohn Geiſt iſt, und der Vater heilig und der Sohn heilig, gleichwohl der heilige Geiſt vorzugsweiſe ſo heiße, *tanquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum.* Wenn nun aber die göttliche Güte nichts anders als die Heiligkeit ſey, ſo ſey das innerſte Weſen der Trinität in der Frage enthalten, *unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit?* Der Vater ſpreche das *fiat* aus, durch das Wort werde das Schöpfungswort zur Realität, und das „*vidit Deus, quia bonum est*“ zeige an, daß alles Geſchaffene deswegen geſchaffen iſt, weil es gut iſt, *quod ideo, posteaquam factum est, dicitur, ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis trinitas in suis operibus intimatur.* Gott iſt alſo nicht blos Geiſt, Geiſt an ſich, ſondern auch Geiſt im Geiſt, d. h. er wird wahrhaft zum Geiſt erſt dadurch, daß er ſich ſelbſt zum Geiſt beſtimmt, oder, da er als Geiſt auch der abſolut gute iſt, dadurch, daß er in der Schöpfung ſich als den abſolut Guten bethätigt, ſeiner als des abſolut Guten ſich bewußt wird. Hier wäre demnach ein Proceß der Idee: Gott iſt an ſich Geiſt oder abſolut gut, im Sohn ſchafft er die Welt, und im Geiſt erkennt er ſie als Eins mit ſich, dem abſolut Guten. Allein Auguſtinus hält die ſpeculative Idee, die bei ihm immer durchblickt, nie feſt. Unmittelbar darauf fährt er ſo fort: *Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis angelis sursum est,*

der Perſonen zwar als eine der Sache ſelbſt vollkommen adäquate Beſtimmung überall vorausſezt, aus der Idee Gottes aber, als des abſoluten Geiſtes, nicht zu begreifen weiß. In der Idee der einen abſoluten Subſtanz des göttlichen Weſens, oder der **coaeterna, aequalis, incorporalis et ineffabiliter immutabilis atque inseparabilis trinitas**, verſchwindet ihm immer wieder jeder perſönliche Unterſchied. Vater und Sohn ſind zwar dem Namen nach verſchiedene Perſonen, indem aber der Sohn alles iſt, was der Vater, und der Vater hinwiederum alles was der Sohn, fragt man vergebens nach der Urſache ihres realen Unterſchieds, und das Gezeugtſeyn des Sohns, das in dem Momente der Endlichkeit, das es in ſich begreift, allein den wahren Grund des Unterſchieds enthält, gilt ſchlechthin nur als ein anderer Ausdruck für den Begriff des Sohns. Die eigentliche Urſache hievon kann nur in jener dualiſtiſchen Trennung des endlichen Geiſtes von dem abſoluten erkannt werden, bei welcher Auguſtinus, ſo nahe er auch daran iſt, dieſe lezte Schranke der ſpeculativen Betrachtung aufzuheben, doch immer wieder ſtehen bleibt. Was könnte denn als der reale Grund des Unterſchieds zwiſchen dem Vater und Sohn noch gedacht werden, wenn das Einzige, was einen realen Unterſchied begründen kann, der Unterſchied des Endlichen und Unendlichen, in der Idee des dreieinigen Gottes gar

---

et origo, et informatio et beatitudo. Nam si quaeratur, unde sit, Deus eam condidit, si, unde sit sapiens, a Deo illuminatur, si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jocundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet. In dem *frui Deo* ſchließt ſich die *civitas* mit Gott, oder Gott in der *civitas*, dem Reflex ſeines Weſens, ſich mit ſelbſt zuſammen. Inſofern iſt das dritte Moment richtig gefaßt, was es aber zu ſeiner Vorausſezung hat, iſt nicht beſtimmter gedacht.

nicht begriffen iſt, ſondern das Endliche, ſtatt ein Moment des Abſoluten ſelbſt zu ſeyn, vielmehr nur auſſerhalb jener Idee liegt, ſo daß Gott und Menſch oder der endliche Geiſt und der abſolute, ſo nahe ſie auch in dem Bilde Gottes, das der endliche Geiſt des Menſchen ſelbſt iſt, einander berühren, gleichwohl in keiner realen Gemeinſchaft mit einander ſtehen, ſondern durch denſelben abſoluten Gegenſatz, durch welchen der Arianismus den Sohn von dem Vater trennt, von einander geſchieden ſind. Am offenſten hat Auguſtinus ſein Unvermögen, den perſönlichen Trinitätsunterſchied aus der Idee Gottes zu begreifen, in ſeiner Erörterung der Frage ausgeſprochen, warum von dem heiligen Geiſt nicht ebenſo wie von dem Sohne geſagt werde, daß er gezeugt ſey, warum man ihm ſtatt der Geburt aus dem Vater vielmehr den Ausgang aus dem Vater und Sohn zuſchreibe. So wichtig ihm dieſe Frage iſt [48]), ſo wenig weiß er doch zur Löſung derſelben etwas anderes zu ſagen, als das Gewöhnliche, daß es gar zu ungereimt wäre, auch den Geiſt Sohn zu nennen, und von ihm zu ſagen, daß er von beiden, von Vater und Sohn, erzeugt ſey [49]). Selbſt in die alte Subordinations-Vorſtellung, ſo richtig er ihre Unvereinbarkeit mit der Trinitäts-Idee erkannte, fiel er unwillkürlich wieder zurück, wenn er den heiligen Geiſt zwar ſowohl vom Vater als Sohn, vorzugsweiſe aber vom Vater, ausgehen ließ [50]). Es erklärt ſich dieß nur daraus, daß Au-

48) De trin. XV, 45.: *Quaestio — tam mihi experiri esse difficilis — ut — quotiencunque in ea creatura, quae nos sumus, aliquid illi rei simile ostendere volui, qualemcunque intellectum meum sufficiens elocutio mea secuta non fuerit.* Vgl. c. 48.

49) De trin. XV, 47. 48.

50) *De patre principaliter* XV, 47. vgl. c. 29. Man vgl. auch die *principalis memoria* c. 41.

guſtinus, ſo reich an ächt ſpeculativen Gedanken ſeine Entwicklung der Trinitätslehre iſt, ihr gleichwohl keine tiefer begründete ſpeculative Haltung zu geben wußte. Es ſind nur Analogien, von welchen er ausgeht, um ſich vom Menſchlichen zum Göttlichen zu erheben, und der ganze Standpunkt, auf welchem er ſteht, iſt nur der der pſychologiſchen Betrachtung. Dieſen Standpunct bezeichnet er ſelbſt deutlich genug, wenn er die Reſultate ſeiner Unterſuchung in folgende Anrede an die Seele zuſammenfaßt: *O tu anima mea, ubi te esse sentis? — Multa vera vidisti eaque discrevisti ab illa luce, qua tibi lucente vidisti: adtolle oculos in ipsam lucem, et eos in eam fige, si potes. Sic enim videbis, quid distet nativitas verbi Dei a processione doni Dei. — Unde, cum sit communio quaedam consubstantialis patris et filii amborum spiritus, non amborum, quod absit, dictus est filius. Sed ad hoc dilucide perspicueque cernendum non potes ibi aciem figere, scio non potes. — Ipse tamen tibi ostendit in te tria illa, in quibus tu summae ipsius, quam fixis oculis contemplari nondum vales, imaginem trinitatis agnoscere. Ipsa ostendit tibi verbum verum esse in te, quando de scientia tua gignitur, id est, quando, quod scimus, dicimus, quamvis nullius gentis lingua significantem vocem vel proferamus, vel cogitemus, sed ex illo, quod novimus, cogitatio nostra formetur, sitque in acie cogitantis imago similima cognitionis ejus; quam memoria continebat, ista duo scilicet velut parentem ac prolem tertia voluntate sive dilectione jungente. Quam quidem voluntatem de cogitatione procedere, nemo enim vult, quod omnino quid vel quale sit nescit, non tamen esse cogitationis imaginem, et ideo quandam in hac re intelligibili nativitatis et processionis insinuari distantiam, quoniam non hoc est cogitatione*

conspicere, quod appetere, vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest. Potuisti et tu, quamvis non potueris neque possis explicare sufficienti eloquio, quod inter nubila similitudinum corporalium, quae cogitationibus humanis occursare non desinunt, vix vidisti. Sed illa lux, quae non est, quod tu, et hoc tibi ostendit, aliud esse illas incorporeas similitudines corporum et aliud esse verum, quod, eis reprobatis, intelligentia contuemur. Haec et alia similiter certa oculis tuis interioribus lux illa monstravit. Quae igitur caussa est, cur acie fixa ipsam videre non possis, nisi utique infirmitas? et quid tibi eam fecit, nisi iniquitas [51])? Die höchſte Spize der auguſtiniſchen Betrachtung iſt demnach, daß ſich Sohn und Geiſt zu einander verhalten, wie Erkennen und Wollen, und wie das Wollen das Erkennen zu ſeiner Vorausſezung hat, und inſofern aus ihm hervorgeht, ſo iſt der gemeinſame Grund beider das Weſen des Geiſtes ſelbſt, ſeine denkende Natur an ſich, die **memoria principalis**, deren Verhältniß zu den beiden andern Momenten ein ſo überwiegendes iſt, daß der Gedanke an eine Subordination nicht ferngehalten werden kann.

Wird das Weſen des Geiſtes unmittelbar durch die beiden Momente des Erkennens und Wollens näher beſtimmt, ſo iſt dieß nur der Standpunct der pſychologiſchen Betrachtung. Durch dieſe Analogie hauptſächlich ſucht Auguſtinus, der gegebenen Darſtellung zufolge, die Trinitätsidee zu erläutern. Zu bemerken iſt hier aber doch, daß er bisweilen wenigſtens, obgleich freilich nur vorübergehend, die Trinitätsidee auch auf allgemeine logiſche oder metaphyſiſche Kategorien zurückführt. Dahin gehört, was mit ſeiner pſychologiſchen Betrachtungsweiſe zunächſt zuſammenhängt, wenn er ein Bild der Trinität im Menſchen auch darin findet, daß

51) De trin. XV, 50.

wir ſind, von uns wiſſen, und dieſes Seyn und Wiſſen lieben [52]). Man könnte dieß ſo nehmen: das allgemeine Seyn beſtimmt ſich im Bewußtſeyn, da im Bewußtſeyn der Unterſchied des Beſondern vom Allgemeinen geſetzt iſt, zum beſondern Seyn, und in der Liebe würde ſich die Identität des beſondern und des allgemeinen Seyns ausſprechen, da das Weſen der Liebe die Aufhebung des Unterſchieds iſt, das Sicheinswiſſen mit dem Andern, von welchem man ſich unterſcheidet. Noch allgemeiner und abſtracter ſind die von Auguſtinus gleichfalls gebrauchten Kategorien **esse, species rei** und **ordo**, d. h. das allgemeine Seyn und das beſondere Seyn, und unter der Ordnung könnte, da im Begriffe der Ordnung die Beziehung auf ein Allgemeines, auf die Einheit einer Idee liegt, nur das Verhältniß des beſondern Seyns zum allgemeinen, die Verknüpfung des Beſondern mit dem Allgemeinen zur harmoniſchen Einheit verſtanden ſeyn [53]). Die Momente ſind immer dieſelben: das erſte Moment kann nur das Allgemeine, Anſichſeyende ſeyn, mit dem zweiten Moment tritt der Unterſchied ein, das Fürſichſeyn des Beſondern in ſeinem Unterſchied von dem Anſichſeyn des Allgemeinen, das dritte Moment iſt daher das Moment der

52) De civit. Dei XI, 26.: *Imaginem Dei, hoc est summae illius trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima: nam et nimus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse dilägimus.* Allgemein liegt in der Natur das *se esse velle*, und ebenſo unläugbar iſt das *nosse, quantum ametur, quaemque falli nolit humana natura* c. 27. Auch Confess. XIII, 11. ſetzt Auguſtin das Weſen der Trinität in das *esse, nosse, velle.*

53) De vera relig. c. 13.: *Omnis res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enunciatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris et rerum ordinem non excedat.*

Einheit, die Aufhebung des im zweiten Moment geſezten Unterſchieds. So richtig aber dieſe Beſtimmungen an ſich ſind, ſo bleiben ſie doch, ſo lange ſie nur ſchlechthin geſezt und nicht aus dem Weſen des Geiſtes begriffen ſind, als weſentliche Selbſtbeſtimmungen des Geiſtes, bloße Analogien.

Ueber die Lehre von der Perſon Chriſti findet ſich bei Auguſtinus nichts beſonders Eigenthümliches, bemerkenswerth iſt aber, wie er ganz gemäß dem Character der abendländiſchen Theologie, wie er ſich in der Folge am beſtimmteſten in der Lehrweiſe des römiſchen Leo ausſprach, auf gleiche Weiſe ebenſoſehr die Realität des Menſchlichen als die Einheit der Perſon behauptete. Chriſtus iſt wahrer, wirklicher Menſch, darum durfte ihm auch, wie Auguſtinus ausdrücklich bemerkt, die menſchliche Seele nicht fehlen [54]). Dieſe Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur macht aber die perſönliche Einheit Chriſti ſo wenig unmöglich, daß Auguſtinus ſie vielmehr als eine Einheit derſelben Art betrachtete, wie diejenige iſt, die in jedem Individuum durch die Einheit der Seele und des Leibs gebildet wird [55]), und die Mög-

54) Enchir. de fide spe et car. c. 34.: *Ita verbum caro factum est, a divinitate carne suscepta, non in carnem divinitate mutata. Caro* ſey ſoviel als *homo. Nam nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse, sed naturae ab omni peccati nexu omni modo liberae, non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis — sed qualem de virgine nasci oportebat, quem fides matris, non libido, conceperat.*

55) Enchir. c. 36.: *Caro factus — Deus, ut quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, verbum et homo.* Dieſe *unitas personae*, in welcher Chriſtus ſowohl *secundum formam Dei*, als *secundum formam servi* iſt; die *forma servi inhaesit ad unitatem personae* (De trin. I, 12. 15. 19. II, 12.), ſo daß Chriſtus, *non amittens vel mi-*

lichkeit einer ſolchen Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen ebendadurch begreiflich zu machen ſuchte, daß ſich in ihr nur Geiſt mit Geiſt verbunden habe [56]). Jede Speculation hierüber ſchneidet Auguſtinus dadurch ab, daß er die Aufnahme der menſchlichen Natur zur perſönlichen Einheit mit Gott ſchlechthin als ein Werk der Gnade betrachtet, die das menſchliche Individuum, das dadurch der Sohn Gottes wurde, auf keine Weiſe ſich habe verdienen können. Geſchehen aber iſt dieſe Vereinigung Gottes mit der menſchlichen Natur, weil der Menſch nur dadurch den Weg zu Gott finden konnte, daß Gott ſelbſt Menſch wurde [57]).

---

nuens formam Dei, beides iſt Gott und Menſch, *utrumque unus, sed aliud propter verbum, aliud propter hominem* (Ench. c. 35.); hebt Auguſtinus beſonders hervor.

56) De civit. Dei X, 29.: *Vos certe*, hält Auguſtinus den Platonikern entgegen, *tantum tribuitis animae intellectuali, quae anima utique humana est, ut eam consubstantialem paternae illi menti, quem Dei filium dicitis* (der νοῦς als zweites Princip der platoniſchen Trinität), *fieri posse dicatis? Quid ergo incredibile est, si aliqua una intellectualis anima, modo quodam ineffabili et singulari, pro multorum salute suscepta est. Corpus vero animae cohaerere profecto esset incredibilius, facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabilem immutabilem, tamen spiritum spiritui, aut ut verbis utar, quae in usu habetis, incorporeum incorporeo, quam corpus incorporeo cohaerere.*

57) Er iſt der Mittler, *ut ad Deum iter esset.* De civ. Dei XI, 2. *Nec ab eo, quod orti sumus ad aeterna transire possemus, nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius trajiceremur.* De trin. IV, 24. XIII, 22. wird als Zweck der *incarnatio* angegeben, daß die *maligni spiritus*, ſich nicht über den Menſchen denken, *quia non habent carnem.*

So wenig Augustinus der Realität der menschlichen Natur etwas entziehen wollte, so war ihm doch die persönliche Einheit so sehr der Hauptbegriff, daß er eine Lehrweise, wie die antiochenische war, mit seinem Begriffe der Einheit nicht vereinbar finden konnte. Dieß zeigt der Streit mit dem gallischen Mönch Leporius, welcher, nachdem er nach Nordafrika gekommen, ohne Zweifel hauptsächlich durch des Augustinus Mitwirkung, zu einem förmlichen Widerruf seiner bisherigen Lehre gebracht wurde [58]). Den Hauptanstoß nahm Leporius, wie Nestorius, an einer menschlichen Geburt Gottes, weswegen er nur von einem mit Gott geborenen vollkommenen Menschen sprach. Ebensowenig wollte er, da er Pelagianer war und seine Lehre von Christus in sehr natürlichem Zusammenhang mit seiner pelagianischen Ansicht stund [59]), eine Einwirkung der Gottheit annehmen, mit welcher die Vollkommenheit der menschlichen Natur nicht hätte zusammenbestehen können. Er hatte ein besonderes Interesse, Christus nach seiner Menschheit Anstrengung, Andacht, Verdienst, Glauben zuzuschreiben, und die Stelle Matth. 27, 46. galt ihm als ein Beweis dafür, daß das Leiden Christi in der Erduldung so großer Schmerzen, ohne alle Unterstützung der Gottheit, ein vollkommen menschliches gewesen sey. Daß er die Stelle Marc. 13, 32. von wirklicher Unwissenheit verstund, darf kaum bemerkt werden. In seinem Widerruf bekennt er sich nun aber zu einer solchen Einheit der Person, die es nicht gestatte, das Göttliche für sich Gott und das Menschliche für sich dem Menschlichen beizulegen, weil dadurch offenbar eine vierte Person in die Trinität eingeführt und aus dem Einen Sohn Gottes zwei Christus gemacht

58) In dem Libellus emendationis et satisfactionis bei Mansi Coll. conc. T. IV. S. 519.

59) Vgl. Cassian. De incarn. I, 4. Gennadius, De script. eccl. c. 59.

werden. Beide Subſtanzen, Fleiſch und Wort, machen Einen und denſelben unzertrennlichen Gottmenſchen aus, und ſeit der Menſchwerdung ſey alles Göttliche ſo auf den Menſchen übergegangen, daß alles Menſchliche Gott zukommt [60]).

Zweites Kapitel.

Das dogmatiſch-theologiſche Syſtem des Auguſtinus.

Die weſentlichen Elemente der Trinitäts-Idee ſind die beiden Momente der Einheit und des Unterſchieds. Die Art und Weiſe des Verhältniſſes, in welchem dieſe beiden Momente zu einander ſtehen, je nachdem das eine oder das andere in höherem oder geringerem Grade das überwiegende wird, begründet die große Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen, durch welche ſich die Geſchichte der Trinitätslehre hindurchbewegt, und jede neue Form der Trinitätslehre iſt auch eine neue Beſtimmung der Gottesidee überhaupt. Wie kann aber die Idee Gottes ſpeculativ beſtimmt werden, ohne daß auch das Verhältniß Gottes zur Welt in Betracht gezogen wird? Jede tiefere ſpeculative Auffaſſung der Gottes-Idee iſt nur im Zuſammenhang eines über die enge Sphäre der kirchlichen Trinitätslehre ſich hinausbewegenden, alle Probleme der Speculation umfaſſenden, theologiſchen Sy-

60) Von einer *confusio carnis et verbi* iſt ohne Bedenken die Rede, auch von einem *miscerī*, es wird dieß aber nur ſo verſtanden: *Deus — naturae mixtus est humanae, non humana natura est mixta divinae*, und der Grundſaz bleibt daher: *sic in alterutrum unum fit verbum et caro, ut manente in sua perfectione naturaliter utraque substantiae sine sui praejudicio et humanitati divina communicent, et divinitati humana participent, nec alter Deus, alter homo, sed idem ipse Deus qui et homo* u. ſ. w.

ſtems möglich, und je mehr ein ſolches Syſtem den Namen eines Syſtems wahrhaft verdient, deſto mehr wird es auch darauf angelegt ſeyn, den abſtracten Gegenſaz zwiſchen Gott und Welt, welcher auf ächt arianiſche Weiſe alle Speculation abſchneidet und in eine bloße Operation des reflectirenden Verſtandes verwandelt, zu überwinden. Ein ſolches Syſtem iſt auch das auguſtiniſche, und wir haben daher dieſelben Momente, welche wir bisher in Beziehung auf die Trinitätslehre unterſucht haben, in höherer Bedeutung weiter zu verfolgen.

Die auguſtiniſche Trinitätslehre theilt mit der orthodoxen den weſentlichen Mangel, daß in ihr der Unterſchied nicht zu ſeinem Rechte kommt, und das Moment der Endlichkeit in dem Gezeugtſeyn des Sohns nicht ſo hervorgehoben und beſtimmt iſt, wie es der Begriff der Sache erfordert. Allein der Begriff der Zeugung erhält in dem Syſteme des Auguſtinus ſeine nothwendige Ergänzung. Der Unterſchied, der in dem mit dem Vater gleich ewigen und mit ihm identiſchen Sohne nur als verſchwindendes Moment geſezt iſt, kommt in der von Gott geſchaffenen Welt zu ſeiner vollen Realität und das Verhältniß der Welt zu Gott kann ebendeßwegen von dem Verhältniß des Sohnes zum Vater nicht getrennt werden. Wie die Welt auf der einen Seite, ſofern ſie aus Nichts geſchaffen iſt, das Nichts ſelbſt iſt, als die aus Nichts geſchaffene auch den Character der Negativität an ſich trägt, das Endliche iſt im Gegenſaz gegen die Unendlichkeit Gottes, oder das Nichtſeyende, wie dagegen Gott ſeinem abſoluten Weſen nach das Seyn ſelbſt iſt [1]), ſo iſt auf der andern Seite das Poſitive zu dieſem Negativen, daß ſie durch den Sohn geſchaffen iſt, ja, nicht blos von ihm geſchaffen, ſondern auch mit ihm ſelbſt Eins, ſofern alles, was in ihr zur Realität gekommen iſt, in ihm, dem ewigen Worte des Va-

1) Gott iſt die *summa essentia*. De civit. Dei XII, 2.

ters, auf ewige Weiſe ideell enthalten und das Leben des Sohnes ſelbſt iſt [2]). Sofern Gott der abſolut Gute iſt, kann alles, was von ihm kommt und von ihm geſchaffen iſt, nur gut ſeyn, aber es kann ebendeswegen, weil es geſchaffen iſt, nicht auf abſolute, ſondern nur auf relative, endliche Weiſe gut ſeyn. Der Grund hievon iſt der Unterſchied der Zeugung und der Schöpfung. Wäre die Welt abſolut gut, ſo wäre ſie nicht verſchieden von dem Sohn, welcher, dem Vater in allem gleich, die abſolute Vollkommenheit des Vaters ſelbſt iſt. Aber eben deswegen iſt der Sohn, wegen ſeiner weſentlichen Identität mit dem Vater, nicht geſchaffen, ſondern gezeugt, zwar ein Anderer als der Vater, aber in dieſem Andersſeyn ſo unzertrennlich Eins mit dem Vater, daß der Unterſchied, durch welchen ein von Gott weſentlich verſchiedenes Anderes geſezt wird, hier gleichſam noch keinen Raum finden kann [3]). Soll alſo nicht blos ein

2) De trin. IV, 3.: *Verbum Dei — est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum, quae nunc sunt in hac universa natura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt, et omnia vita sunt, et omnia unum sunt. — Sic enim omnia per ipsum facta sunt, ut quidquid factum est in his, in illo vita sit et facta non sit, quia in principio non factum est verbum, sed erat verbum apud Deum etc.*

3) Contra epist. Manich. c. 42.: *Quod — natum de illo — summe, id est, incorruptibiter bonum — videmusque injuste flagitari, ut tam summe bona sint, quae fecit de nihilo, quam summe bonus est, quem de se genuit, quem nisi unum genuisset, non id, quod ipse est, genuisset, quia ipse unus est. Quapropter unico quidem filio, per quem facta sunt a patre omnia bona de nihilo, imperite atque impie fratres quaeruntur.*

Sohn, ſondern auch eine Welt ſeyn, ſo kann ſie nicht gezeugt, ſondern nur geſchaffen ſeyn, und ſofern ſie geſchaffen iſt, was eben der Unterſchied der Schöpfung und Zeugung iſt, nur aus Nichts geſchaffen ſeyn, ſie iſt alſo ebenſowohl von Gott, als nicht von Gott, ſowohl eine ſeyende, als nichtſeyende, in den Gegenſaz des Poſitiven und Negativen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Guten und Böſen hineingeſtellte, d. h. endliche Welt [4]). Iſt Gott das unveränderlich abſolut Gute, ſo iſt ſie das veränderlich relativ Gute, es gehört zum Begriff der Welt, daß das Gute, das in ihr iſt, ein unendlich getheiltes, nach der größten Verſchiedenheit der Stufen verſchiedenes iſt, zugleich aber auch die Idee der Allheit in ſich ausdrückt [5]). Die nothwendige Vermittlung zwiſchen Gott und der Welt iſt daher der Sohn. Wie er gleichen Weſens mit Gott und gleich ewig mit ihm

4) Contra epist. Manich. c. 27. Gott bewirkte durch ſeine Weisheit, *ut posset esse, quod non erat, et in quantum esset, bonum esset, in quantum autem deficeret, se non de Deo genitum, sed ab ipso de nihilo factum ostenderet.* Vgl. c. 41: *Ex eo, quod — naturae — corrumpi possunt, non de Deo genitae, sed ab eo de nihilo factae sunt.* De civit. Dei XII, 1.: *Quae fecit, bona — quod ab illo, verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt.* Vgl. c. 8.

5) Contra epist. Manich. c. 27. Weil Gott *magnum aliquod bonum ex nihilo facere potuit, potuit etiam, quia bonus est, et nulli bono invidet, facere alterum bonum, quod illo priore esset inferius — et deinde usque ad infimum bonum naturarum factarum ordinem ducere, donec universitas earum non numero indefinito incerta diffluret, sed certo terminata consisteret.* Vgl. De civit. Dei XII, 2. Gott iſt das *summe esse, aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.*

iſt, ſo hat er auch die geſchaffene endliche Welt auf abſolute ewige Weiſe in ſich, als die ideelle Einheit alles deſſen, was in der Zeit werden ſollte [6]). Er iſt alſo die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Gott konnte demnach, wenn er überhaupt Schöpfer einer Welt werden wollte, nur eine endliche Welt ſchaffen, aber warum ſchuf Gott die Welt? Der Grund der Weltſchöpfung kann, wie ſich von ſelbſt verſteht, nur die Liebe und Güte Gottes ſeyn, je entſchiedener aber die Urſache der Weltſchöpfung ſchlechthin nur in den Willen Gottes geſezt wird, deſto willkürlicher, zufälliger, äuſſerlicher erſcheint das Verhältniß der Welt zu Gott, und die natürliche Conſequenz hievon iſt die Annahme, daß Gott die Welt in irgend einem beliebigen Puncte der Zeit geſchaffen habe. Je mehr man dagegen die Schöpfung der Welt aus der abſoluten Idee Gottes zu begreifen ſucht, deſto mehr muß man ſich auch von der Vorſtellung eines zeitlichen Umfangs der Welt entfernen. Wie der Sohn, ſofern er zwar von Gott gezeugt iſt, aber auf ewige Weiſe, und die Welt in ſich hat, aber nur ideell, die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, ſo hat auch die Welt eine Seite, auf welcher ſie durch ein inneres weſentliches Band mit dem abſoluten Weſen Gottes verknüpft iſt. Gott wäre nicht der wahrhaft Abſolute, wenn er nicht in einer endlichen Welt die abſolute Idee ſeines Weſens offenbarte und realiſirte. Dieſe ſpeculative Betrachtung der Weltſchöpfung iſt auch dem Auguſtinus nicht fremd. Er ſucht die Welt in ein ſo viel möglich enges Verhältniß zu Gott zu ſezen. Der Sohn iſt ja ſelbſt die ideelle ewige Einheit der Welt. Schon darum mußte er Bedenken tragen, ſchlechthin einen zeitlichen Urſprung der Welt anzu-

6) Vgl. mit der zuvor angeführten Stelle De trin. IV, 3. die Stelle De civit. Dei XII, 16.: *In ipsius aeternitate, atque in ipso ejus verbo, eidem coaeterno, praedestinatione fixum erat, quod in tempore futurum.*

nehmen. Er unterscheidet die verschiedenen Momente, die hier in Betracht kommen, sehr genau. Behaupte man, die Welt sey absolut ewig und anfangslos und darum nicht von Gott geschaffen, so widerstreite diese Meinung ebensosehr dem Begriffe der Welt [7]), als dem Begriffe Gottes. Nehme man aber an, die Welt sey zwar von Gott geschaffen, aber nicht in der Zeit, ihre Schöpfung habe ihren eigenen Anfang und sie sey auf intelligible Weise immer geschaffen, so gehe man zwar von dem richtigen Gesichtspunct aus, alles Zufällige und Veränderliche von dem Wesen Gottes auszuschließen, aber es lasse sich auch diese Ansicht von der Ewigkeit der Welt nicht durchführen. Wäre, wenn die Welt ewig ist, auch die Seele gleich ewig mit Gott, so würde der sündhafte Zustand, in welchem sie sich befindet, kein ewiger, sondern nur ein erst entstandener seyn können. Will man nun nicht einen ewigen Wechsel von Seligkeit und Unseligkeit annehmen, was an sich eine ganz unhaltbare Vorstellung wäre (weil ein solcher Wechsel den Begriff der Seligkeit ganz aufhebt), so muß man die Seele aus der Unseligkeit, in welcher sie früher war, in eine bleibende Seligkeit erst übergehen lassen, somit etwas Neues in ihr sezen, und dieses Neue kann seine Ursache nur im ewigen Rathschlusse Gottes haben. Muß man also auch bei dieser Ansicht eine Veränderung in Gott annehmen, so wird man auch nicht läugnen können, daß es sich mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses wohl vereinigen lasse, die Seele sey zwar geschaffen, aber für

7) Treffend spricht Augustinus das Hauptmoment des kosmologischen und physikotheologischen Beweises in dem Saze aus (De civit. Dei XI, 4.): *Mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodam modo tacitus et factum se esse et nonnisi a Deo, ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulcro, fieri se posse proclamat.*

eine endloſe Dauer, und es läßt ſich demnach auch ein zeitlicher Anfang der Welt wohl denken, ohne daß man annehmen muß, Gott habe bei der Schöpfung der Welt ſeinen ewigen Rathſchluß und Willen geändert. Sehr richtig hält Auguſtinus denen, welche in der Annahme eines zeitlichen Anfangs der Welt ſo große Schwierigkeit finden, entgegen, daß es ſich hier nicht blos um die Zeit, ſondern ebenſo ſehr auch um den Ort oder den Raum handle. Denkt man ſich eine unendliche Zeit vor der Welt, in welcher Gott nicht ohne ſchöpferiſche Thätigkeit geweſen ſeyn kann, ſo muß man ſich auf die gleiche Weiſe auch einen unendlichen Raum außerhalb der Welt denken, auf welchen ſich die nie ruhende göttliche Allmacht ebenſo, wie auf die Welt, erſtreckt haben muß. Hätte alſo die Annahme keine vernünftige Conſequenz, daß Gott zufällig gerade an dieſem beſtimmten Ort des unendlichen Raums, in welchem jeder andere Punct denſelben Anſpruch, der Ort der Welt zu ſeyn, haben konnte, hingeſetzt habe, ſo muß dieſelbe Conſequenz auch in Anſehung der Zeit gelten [8]). Allein es folgt hieraus nur, daß die beiden Begriffe Zeit und Welt nicht von einander getrennt werden können. Verhalten ſich Zeit und Ewigkeit zu einander, wie das Veränderliche und Unveränderliche, ſo kann es keine Zeit geben, ohne daß es auch eine Creatur giebt, an welcher Bewegung und Veränderung ſtattfindet. Daher iſt die Welt nicht in der Zeit, ſondern nur mit der Zeit geſchaffen, und Gott, deſſen Ewigkeit jede Veränderung ſchlechthin ausſchließt, iſt, wie er Schöpfer der Welt iſt, ſo auch Schöpfer und

8) De civit. Dei XI, 5.: *Ita non est consequens, ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius, quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praeterirent, nec fuerit aliqua differentia, unde tempus tempori eligendo praeponeretur.*

Ordner der Zeit [9]). Kann aber die Welt nur mit der Zeit geschaffen seyn, weil sie, in der Zeit geschaffen, auch schon eine Zeit vor sich hätte, somit auch einen Anfang, so behauptet Augustinus, wenn er die Welt mit der Zeit beginnen läßt, ebendamit auch die Anfangslosigkeit der Weltschöpfung, und wenn die Welt nur als anfangslos, d. h. als die unendliche Zeit selbst gedacht werden kann, so kann sie auch nur in einem immanenten Verhältniß zu Gott stehen. Die Welt kann nicht ohne Gott und Gott nicht ohne die Welt gedacht werden: die in ihrer creatürlichen Abhängigkeit von Gott zwar endliche, aber unter den Formen der unendlichen Zeit und des unendlichen Raums angeschaute und auf diese Weise an der Unendlichkeit Gottes selbst theilnehmende Welt, ist, so betrachtet, in ihrer Einheit mit Gott die Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder das mit dem Unendlichen zugleich gesezte Endliche, das Veränderliche am Unveränderlichen, die in der Form der unendlichen Zeit sich offenbarende Ewigkeit. So gewiß es keinen Moment geben kann, in welchem die Welt nicht schon geschaffen war, (weil ja die Zeit nur an der Welt fixirt werden kann, jeder Moment der Zeit daher die Welt schon zu seiner Voraussezung hat), so gewiß kann auch Gott als Schöpfer und Herr der Welt, was er seinem Begriff nach ist, nie ohne die Creatur gewesen seyn, aber gleichwohl ist die Creatur nicht gleich ewig mit Gott, da sie ja von Gott nicht gezeugt, sondern nur aus Nichts geschaffen ist [10]). Gott ist die in sich ewige

9) De civit. Dei XI, 6.: *Cum tempore factus est mundus, et in ejus conditione factus est mutabilis motus.*

10) De civit. Dei XI, 6.: *Cum Deus, in cujus aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video, nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora cur-*

abſolute Vorausſezung der von ihm auf auſſerzeitliche Weiſe geſchaffenen Welt, das ſchlechthin Einfache und Unveränderliche, ſofern er nichts anderes zu ſeiner Vorausſezung hat, als nur ſich ſelbſt, und in ihm kein Unterſchied iſt zwiſchen Subſtanz und Qualität, oder zwiſchen Seyn und Haben [11]), die Welt iſt das Geſchaffene, Endliche und in ſeiner Endlichkeit Veränderliche und Mannigfaltige, die nothwendige Vermittlung aber zwiſchen dem Einen und Andern iſt, daß Gott nicht blos ſchafft, ſondern auch zeugt, oder in ſeiner abſoluten Einheit und Einfachheit auch der Dreieinige, perſönlich Unterſchiedene iſt. Mit dem Unterſchied der Perſonen in Gott iſt aber zugleich auch ein Verhältniß geſezt, eine nicht blos ſchlechthin in ſich zurückgehende Beziehung Gottes auf ſich ſelbſt, ſondern eine Beziehung Gottes wenn auch nicht auf ein Anderes, doch auf einen Andern, oder ein Unterſchied zwiſchen Seyn und Haben, denn der Vater hat den Sohn, iſt aber nicht ſelbſt der Sohn, und der Sohn hat

---

rerent. Vgl. XII, 15.: *Quapropter si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem, verum tamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam, nec ei coaeternam, erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens.*

11) De civit. Dei XI, 10.: *Propter hoc natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aër lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id, quod habet. — Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter veregue divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina, vel sapientia, vel beata sunt.*

den Vater, iſt aber nicht ſelbſt der Vater [12]). In dem Unterſchied der Perſonen iſt aber ſodann weiter auch ſchon die Welt auf ideelle Weiſe mitenthalten, ſofern der Sohn in ſeinem Unterſchiede vom Vater das Wort oder die Weisheit des Vaters iſt, und als ſolche auch der Inbegriff der göttlichen Ideen, der unſichtbaren unveränderlichen Begriffe der Dinge, auch der ſichtbaren und veränderlichen, die durch ihn geſchaffen, und ſofern er das, was er hat, auch iſt, mit ihm Eins ſind, oder das mit der Schöpfung der Welt identiſche Wiſſen Gottes, die Einheit der ſchöpferiſchen Allmacht und der Allwiſſenheit Gottes, das in dem Wiſſen Gottes unmittelbar mitbegriffene Anſichſeyn der Dinge, die ideelle Welt, welche ſelbſt nichts anders iſt, als die Einheit des Endlichen und Unendlichen oder des idealen und realen Seyns [13]). Auf dieſes immanente Verhältniß Gottes und

12) De civit. Dei XI, 10.: *Quod de simplici bono genitum est, et hoc est, quod illud, de quo genitum est, — alius est (spiritus) quam pater et filius — sed alius dixi non aliud, quia et hoc pariter simplex pariterque bonum est incommutabile et coaeternum. Et haec trinitas unus est Deus, nec ideo non simplex, quia trinitas — sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique pater habet filium, nec tamen ipse est filius et filius habet patrem, nec tamen ipse est pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur non ad alterum, hoc est quod habet, sicut ad se ipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est.*

13) De civit Dei XI, 10.: *Dictus est in scripturis sanctis spiritus sapientiae multiplex* (Sap. 7, 22.) *eo, quod multa in se habeat, sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium*

der Welt, des Endlichen und Unendlichen, bezieht ſich die von Auguſtinus gemachte Unterſcheidung einer doppelten Weiſe der Erkenntniß, je nachdem die Dinge in ihrem Anſichſeyn oder Fürſichſeyn erkannt werden. An ſich werden ſie erkannt, wenn ſie in ihrer Einheit mit der Weisheit Gottes, als dem ſchöpferiſchen Princip, aus welchem ſie hervorgegangen ſind, betrachtet werden, für ſich aber, wenn ſie ohne dieſe Beziehung auf ihr abſolutes Seyn nur nach ihrer realen Wirklichkeit Gegenſtand der Anſchauung ſind, was Auguſtinus, mit Rückſicht auf die Schöpfungsgeſchichte, den Abend und Morgen des Erkennens nennt [13]). Das Wiſſen Gottes ſelbſt iſt

et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest, porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset, Deo autem nisi notus esset, esse non posset. Vgl. c. 21.: für Gott iſt Alles abſolute Gegenwart: *neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta, quae novit. — Ibi ergo vidit bonum esse, quod fecit, ubi bonum esse vidit, ut faceret. Nec quia factum vidit, scientiam duplicavit, vel ex aliqua parte auxit — qui tam perfecte non operaretur, nisi tam perfecta scientia, cui nihil ex ejus operibus adderetur.* Iſt alſo der Sohn das Wiſſen Gottes, ſo iſt dieſes abſolute Wiſſen auch die Identität des Wiſſens und Seyns, weil Gott nichts wiſſen kann, was nicht iſt. Vgl. De trin. VI, 11. In Gott ſind *intelligere* und *esse* Eins.

14) De civit. Dei XI, 29.: *Multum differt, utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso. Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum, cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur, et aliter justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justi, sic deinde cetera.*

nach Auguſtinus ein ſchlechthin unendliches, und er beſtreitet daher die Meinung des Origenes, daß das Wiſſen Gottes an ſich nur ein endliches und beſchränktes ſey, und daß Gott wegen dieſer nothwendigen Schranke ſeines Wiſſens nur eine endliche Welt habe ſchaffen können. Die Art und Weiſe, wie Origenes dieſe Endlichkeit beſtimmte, verdiente allerdings den Tadel des Auguſtinus, und er hatte gewiß alles Recht, beſonders die damit zuſammenhängende Lehre des Origenes von beſtimmten Perioden, in welchen die Endlichkeit der Welt ihren Umlauf nehmen und alles in beſtändigem Wechſel wiederkehren ſollte, zu widerlegen [15]), unterſcheiden wir aber von dieſer mangelhaften Form der Darſtellung die Sache

— *Omnia haec aliter in verbo Dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est, secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis, illic clariore hic obscuriore cognitione, velut artis atque operum, quae tamen opera cum ad ipsius creatoris laudem veneration emque referuntur, tanquam mane lucescit in mentibus contemplantium.* Vgl. c. 7.: *Scientia creaturae in comparatione scientiae creatoris quodam modo vesperascit, itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris, nec in noctem vergitur, ubi non creator creaturae dilectione relinquitur. — Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte, qua facta est.* Vgl. 1 Moſ. 1, 5.

15) De civit. Dei XII, 18. f.: *Qui tandem nos sumus homunculi, qui ejus scientiae limites figere praesumamus, dicentes, quod nisi eisdem circumitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta, quae fecit, vel praescire ut faciat, vel scire, cum fecerit?* Eine *revolutio incessabilis* müßte demnach ſtattfinden, *quoniam Deus neque a faciendo quiescere, neque sciendo possit ea, quae infinita sunt, indagare.*

ſelbſt, ſo nahm in der That auch Auguſtinus in allem demjenigen, was er einerſeits über den Unterſchied des Vaters und Sohns, andererſeits über das Verhältniß der Schöpfung zur Zeugung lehrte, dieſelbe Schranke an, welche Origenes für nothwendig erachtete, und beide Kirchenlehrer ſtimmen in der Anſicht zuſammen, daß das Verhältniß Gottes zur Welt, wie es durch die göttliche Allwiſſenheit und die mit der Allwiſſenheit identiſche Allmacht vermittelt wird, nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gedacht werden könne.

In dem Verhältniß der Welt zu Gott iſt nun zwar der Unterſchied, der in dem Verhältniß des Sohns zum Vater nur als ideelles Moment geſezt iſt, zu ſeiner Realität gekommen: die Welt iſt nicht, wie der Sohn, aus dem Weſen des Vaters gezeugt, ſondern aus nichts geſchaffen, und die Negativität des Nichts iſt in die Endlichkeit der aus Gott hervorgegangenen Welt mit aller Macht eingedrungen: gleichwohl aber iſt die der Welt in ihrer Endlichkeit anhängende Nichtigkeit nicht vermögend, ſie aus der Einheit mit Gott herauszureiſſen. Die Welt, ſofern ſie von Gott geſchaffen iſt, iſt an ſich gut und vollkommen, das im Veränderlichen ſich abſpiegelnde Bild des unveränderlichen abſoluten Gottes, und ſelbſt die Negativität des Nichts, mit welchem ſie behaftet iſt, dient nur dazu, den ganzen Inbegriff der verſchiedenen Formen und Abſtufungen, die zur Totalität des Univerſums gehören, zur Erſcheinung zu bringen. Durch dieſe Auffaſſung der Welt, als eines in ſich getheilten, aber in ſeiner Getheiltheit unendlich ſchönen und zweckmäßig organiſirten Ganzen, ſchließt Auguſtinus alles Manichäiſche von ſeiner Weltanſicht aus. Gott iſt nicht durch eine ihm fremde feindliche Gewalt, wie die böſe Subſtanz des manichäiſchen Syſtems iſt, zur Vermiſchung des Guten und Böſen gezwungen worden, ſondern alles, was iſt, iſt, ſofern es iſt, an ſich gut, und was man böſe heißt, iſt nur eine Verneinung und Ver-

minderung des Guten [16]). Gott iſt daher auch im Kleinen groß, und es iſt nur die am Einzelnen hängende Beſchränkt-

16) Die *causa justissimq condendi* iſt, wie Auguſtinus mit Plato ſagt De civit. Dei XI, 21., *ut a bono Deo bona opera fierent.* Häretiker haben dieß freilich nicht eingeſehen, *nec adtendunt, quam vel in suis locis naturisque vigeant, pulcroque ordine disponantur* (nämlich dasjenige, was der *egena carnis hujus fragilisque mortalitas*, die ſchon jezt das Gericht in ſich hat, zum Anſtoß gereicht), deßwegen dürfe man die Vorſehung nicht tadeln, *cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni, sed a terrenis usque ad coelestia, et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora, ad hoc inaequalia, ut essent omnia.* Deswegen iſt es, wie Auguſtinus weiter zeigt De civit. Dei XII, 4., lächerlich, in der lebloſen Natur etwas fehlerhaft und verwerflich finden zu wollen, *cum istae creaturae eum modum nutu creatoris acceperint, ut cedendo ac succedendo peragant infimam pulcritudinem temporum in genere suo istius mundi partibus congruentem. Neque enim coelestibus fuerant terrena coaequanda, aut ideo universitati deesse ista debuerunt, quoniam sunt illa meliora.* Deswegen gibt es einen *ordo rerum transeuntium. Cujus ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus pro conditione nostrae mortalitatis intexti, universum, cui particulae, quae nos offendunt, satis aperte decenterque conveniunt, sentire non possumus. — Non itaque ex commodo vel incommodo nostro, sed per se ipsam considerata natura dat artifici suo gloriam. — Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam, et quamdam secum pacem suam, profecto bonae sunt. — Quae cum ita sint, Deus qui summe est, atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quae non summe est, quia neque illi aequalis esse deberet, quae de nihilo facta esset, neque ullo modo esse posset, si ab illo facta non esset* (das Hauptmoment

heit des menſchlichen Standpuncts, wenn man, was an ſich und in ſeiner Beziehung zum Ganzen zu betrachten iſt, nur nach ſeinem ſubjectiven Wohl und Wehe beurtheilt. Vom Geſichtspunct des Ganzen und des allgemeinen Endzwecks der göttlichen Vorſehung aus betrachtet, iſt alles, was iſt, an ſich und an dem Orte, welchen es in der Ordnung des Ganzen einnimmt, gut, alles Böſe und Mangelhafte iſt immer nur am Guten und Vollkommenen, und keine Corruption kann ſo weit gehen, daß ſie nicht durch das Nichtſeyn des Seyenden das realiſirte, was ſeyn ſoll [17]). Wie hierin die Widerlegung des manichäiſchen Dualismus liegt, ſo misbilligte Auguſtinus auch die demſelben verwandte Meinung des Origenes, welcher zufolge die Welt von Gott nicht unmittelbar für das Daſeyn des Guten geſchaffen iſt, ſondern nur als Schranke des Böſen, zur Beſtrafung und Einkerkerung der gefallenen Geiſter nach den verſchiedenen Graden ihrer Verſchuldung. Auch dieſe Anſicht widerſtreitet der abſoluten Idee Gottes, ſofern die Urſache der Weltſchöpfung und alle Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit in der Welt nur in der Sünde liegen würde: das Böſe wäre das Ueberwiegende, alles Geſchaffene Bedingende, und Geiſt und Ma-

der auguſtiniſchen Speculation) *nec ullarum vitiorum offensione vituperandus et omnium naturarum consideratione laudandus est.*

17) De civit. Dei XII, 3.: *Esse vitium et non nocere non potest. Unde colligitur, quamvis non possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen posse nocere nisi bono, quia non inest, nisi ubi nocet. Hoc etiam isto modo dici potest, vitium esse nec in summo posse bono, nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam — inquantum autem naturae sunt, bonae sunt.* Man vgl. über die Polemik des Auguſtinus gegen die Manichäer in Anſehung dieſes Puncts das Manich. Religſyſt. S. 29. f.

terie träten in denselben Gegensaz zu einander, in welchem nach dem Manichäismus das Gute und Böse zu einander stehen. Wie ungereimt wäre es, sagt Augustinus zur Widerlegung dieser falschen Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie, wenn man z. B. die Ursache des Daseyns der Einen Sonne in der Welt nicht in der Idee der Schönheit und Zweckmäßigkeit, nach welcher das Weltganze geschaffen ist, finden wollte, sondern nur in dem Grade und der eigenthümlichen Beschaffenheit der Sünde, durch welche jene Eine Seele gerade in diesen materiellen Körper eingeschlossen zu werden verdiente [18])?

Auch das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ist, kann uns demnach nicht hindern, die Welt in ihrer noch unverlezten und unverrückten Einheit mit Gott zu begreifen: sie ist ungeachtet ihrer Endlichkeit und Negativität an sich gut und vollkommen. Aber eben darum ist, so lange die Welt nur aus diesem Gesichtspunct betrachtet wird, auch in dieser Betrachtung der Unterschied noch nicht zu seiner vollen realen Bedeutung gekommen. Die Welt ist das von Gott geschaffene Endliche, aber was ist denn in der endlichen Welt selbst das wahrhaft Substanzielle derselben? Kann die eigentliche Substanz der Welt nicht in die endlichen Dinge überhaupt, sondern nur in den endlichen Geist gesezt werden, so kann auch nur in dem endlichen Geist der wahrhafte Unterschied, in welchem die Idee Gottes aus sich selbst heraustritt, der wirkliche Gegensaz, in welchem das Eine dem Andern unmittelbar entgegengesezt ist, sich herausstellen, und so bedeutungsvoll und tiefeingreifend dieser Gegensaz ist, so muß gleichwohl auch ihn die absolute Idee, Gottes, wenn sie anders die wahrhaft absolute Idee ist, in sich zu ertragen und in sich wieder aufzuheben im Stande seyn. Dieser Zusammenhang der Gedanken ist zwar bei Augustinus nicht mit

18) De civit. Dei XI, 23.

denſelben Worten ausgeſprochen, aber demungeachtet kann der logiſche Fortſchritt ſeines Syſtems nur von dieſem Standpunct aus recht begriffen werden, wenn er von dem Verhältniß Gottes und der Welt, das auch die Speculation des Auguſtinus nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen auffaſſen kann, zu dem Gegenſaz des Guten und Böſen fortgeht, und in dieſem Gegenſaze erſt die eigentliche Aufgabe der ſpeculativen Weltbetrachtung erkennt. In dem Begriffe des Böſen und in ſeinem Gegenſaz zum Guten liegt daher das Hauptmoment, in welchem das auguſtiniſche Syſtem ſich weiter fortbewegt.

Gott iſt, ſo kommt Auguſtinus auf den Begriff des Böſen, das abſolute Seyn, ebendeswegen kann ihm, dem ſchlechthin Seyenden, der das Princip alles Seyns iſt, nichts Seyendes, keine Natur, ſondern nur das Nichtſeyende entgegenſtehen. Der Gegenſaz zwiſchen Seyn und Nichtſeyn iſt aber nichts anderes, als die Negation jedes realen Gegenſazes. Gibt es daher einen realen Gegenſaz gegen Gott, ſo kann ein ſolcher nicht in das Seyn, oder in die Natur, ſondern nur in den Willen, in ſeinem Unterſchied von der Natur, geſezt werden. Da nun aber der Gott ſich widerſezende Wille dem ſchlechthin Unwandelbaren und Incorruptibeln nicht ſchaden kann, ſo kann das Widerſtreitende und Feindliche, das der Gegenſaz gegen Gott in ſich ſchließt, nur an dem Subject des Gott widerſtrebenden Willens ſich manifeſtiren, und das Böſe, das aus dieſer Richtung des Willens entſpringt, iſt ebendeswegen das das Gute der Natur corrumpirende Princip, das **vitium naturae**, eine Corruption der Natur, die nicht in der Natur ſelbſt, ſondern nur in einem von der Natur verſchiedenen Princip, alſo nur in dem Willen eines freien Subjects ihren Grund haben kann [19]). Die

19) De civit Dei XII, 2.: *Ei, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est, summae essentiae et*

Ursache des Bösen oder verkehrten Willens aber kann nur der Wille selbst seyn. Der Wille wäre nicht, was er seinem Begriff nach seyn soll, der freie Wille, wenn er nicht die absolute Ursache seiner selbst wäre. Denn was soll die Ursache des bösen Willens seyn? Sezt man irgend etwas als Ursache desselben, so hat es entweder einen Willen, oder keinen. Hat es einen Willen, so ist dieser Wille entweder gut oder böse. Der gute Wille kann nicht die Ursache des Bösen seyn, hat aber das, was als die Ursache des bösen Willens gedacht wird, einen bösen Willen, so muß man wieder fragen, woher dieser böse Wille selbst kommt, und man kann zulezt nur bei einem ursprünglich bösen Willen stehen bleiben. Der ursprünglich böse Wille aber kann nur in einer Natur seyn, denn wäre er nicht in einer Natur, so wäre er überhaupt nicht, ist er aber in einer Natur, so kann er, da jede Natur an sich gut ist, nur als das die Natur corrumpirende Princip gedacht werden, ist er aber die Corruption der Natur, so hat er die Natur immer schon zu seiner Voraussezung, und der Wille kann ebendeswegen nicht von Anfang an böse gewesen, sondern böse erst geworden seyn. Die Natur selbst aber kann nie die Ursache des bösen

---

auctori omnium qualiumcunque essentiarum essentia nulla contraria est. — Deus immutabilis est et omni modo incorruptibilis. Idcirco vitium, quo resistunt Deo, qui ejus appellantur inimici, non est Deo, sed ipsis malum, neque hoc ob aliud, nisi quia corrumpit in eis naturae bonum. Natura igitur non est contraria Deo, sed vitium. Quia quod malum est, contrarium est bono. Quis autem neget Deum summe bonum. Vitium ergo contrarium est Deo, tanquam malum bono. — De vitiis quippe nunc loquimur ejus naturae, cui mens inest capax intelligibilis lucis, qua discernitur justum ab injusto (d. h. es ist jezt nicht von der endlichen Natur, sondern dem endlichen Geist die Rede).

Willens ſeyn, da jede ſeyende Natur an ſich gut iſt, das Gute aber nie die Urſache des Böſen ſeyn kann. Es gibt daher überhaupt keine **causa efficiens** des böſen Willens, ſondern nur eine **causa deficiens**, und der böſe Wille ſelbſt iſt keine **affectio**, ſondern eine **defectio**. Der böſe Wille nimmt ſeinen Anfang, wenn man von dem, was abſolut iſt, zu dem abfällt, was ein Minus des Seyns in ſich hat. In der abſoluten Natur Gottes iſt kein Abfall möglich, er kann nur bei demjenigen ſtattfinden, was aus nichts geſchaffen iſt. Eben jenes Nichts alſo, aus welchem alles geworden iſt, enthält die Möglichkeit des Böſen, ſofern das Böſe nichts anderes iſt, als die Negation des Seyenden, die allem Endlichen anhängende Negativität, aber auch dieſes Nichts der Schöpfung erklärt nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Böſen, und zum wirklich Böſen wird das durch die Schöpfung aus Nichts an ſich möglich gewordene Böſe immer nur durch den Willen ſelbſt, welcher nicht nothwendig, ſondern willkürlich, d. h., auf eine nicht weiter erklärbare Weiſe ſich ſelbſt beſtimmt, und durch ſeine Selbſtbeſtimmung ſich vom Seyenden zum Nichtſeyenden wendet [20]).

20) De civit. Dei XII, 8.: *Hoc scio, naturam Dei numquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt* (vgl. c. 6.: *voluntatem malam non ex eo esse incipere, quod natura est, sed ex eo, quod de nihilo natura facta est*). *Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt (tunc enim aliquid faciunt), causas habent efficientes, in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt (quid enim tunc faciunt, nisi vana?) causas habent deficientes. Itemque scio, in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret, et ideo non necessarios sed voluntarios defectus justa poena consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad id quod minus est.*

Ist das Böse auf der einen Seite zwar die freie That des Willens, auf der andern Seite aber, seiner metaphysischen Möglichkeit nach, schon in dem Nichts, aus welchem alles geschaffen ist, an sich vorhanden, und ideell in ihm gesezt, so gehört es wesentlich zum Begriff der Welt, und es muß daher auch das Interesse der speculativen Betrachtung seyn, das Willkürliche in dem Daseyn des Bösen so viel möglich auf die dasselbe bedingende höhere Nothwendigkeit zurückzuführen. In diesem Interesse geschieht es nun, wenn der Ursprung des Bösen zwar nicht aus Gott abgeleitet, was unmöglich ist, aber mit der Schöpfung der Welt so nahe als möglich zusammengerückt und daher schon in die Sphäre der Engelwelt selbst als ein ihrem Daseyn im Grunde gleichzeitiger Abfall von Gott gesezt wird. Mit dem Schöpfungswort, in welchem Gott sprach: es werde Licht, und das Licht ward, wurden auch die Engel geschaffen, als die Geister, die an dem ewigen Licht theilnehmen, das die unwandelbare Weisheit Gottes selbst ist, durch welche alles geschaffen ist, oder der eingeborene Sohn Gottes. Was sie als Lichtwesen sind, sind sie nicht in sich, sondern nur in Gott, denn in sich selbst sind sie nur Finsterniß, und ohne Theilnahme am ewigen Licht, doch gab es keinen Moment, in welchem die Geister, die wir Engel nennen, zuvor in sich selbst dunkel waren, ehe sie Licht wurden, sondern wie sie Licht wurden, wurden sie auch erleuchtet [21]). Sind die Engel, was sie sind, nicht für sich, sondern nur in Gott, durch die Theilnahme an dem Licht, das jeden Engel zu einem reinen Engel macht, so daß, wer davon sich abwendet, unrein und finster wird, so ist eben darin die Möglich-

21) De civit. Dei XI, 9. Die Engel sind in *se ipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae, Malt enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit.* Vgl. c. 11.

keit des Böſen geſezt. Weil ſie an ſich nicht gut ſind, das Princip des Guten in ihnen nur Gott iſt, ſo iſt das Böſe nichts anders, als der Unterſchied deſſen, was ſie für ſich ſind, von dem Anſichſeyn des Guten. Dieſe Möglichkeit wird zur Wirklichkeit, ſobald ihr Fürſichſeyn, das zunächſt nur ideell geſezt iſt, durch einen Act der Selbſtbeſtimmung, in welchem ſich die Creatur in ihrem freien Fürſichſeyn erfaßt, ein reelles wird. Auguſtinus leitet dieſen Act aus dem Motiv des Stolzes ab [22]), ſofern das Weſen des Stolzes darin beſteht, daß die Creatur durch die freie Selbſtbeſtimmung ihres Willens ſich in ihr Fürſichſeyn vertieft. Wie dieſer Act ſelbſt entſteht, läßt ſich, da ſein Princip nur die Freiheit ſeyn kann, nicht weiter erklären, man kann daher nur darauf zurückgehen, daß er ſeiner Möglichkeit nach in dem negativen Verhältniß der Creatur zu dem abſoluten Princip alles Seyenden enthalten iſt, oder in dem Nichts, aus welchem alles geſchaffen iſt, weswegen es, wie Auguſtinus ſagt, keine **causa efficiens malae voluntatis** gibt, ſondern nur eine **deficiens** [23]). Aber eben dieſe Beſtimmung, daß

22) De civit. Dei XIV, 11.: *Superbus ille angelus — per eandem superbiam a Deo ad semetipsum conversus — de spiritali paradiso cecidit.* Die gewöhnliche, auf 1 Moſ. 6, 2. beruhende, Vorſtellung von dem Fall der Engel (man vgl. die chr. Gnoſis S. 346. f. und Cölln zu Münſchers Lehrb. der Dogmengeſch. I. S. 89. f.) verwirft Auguſtinus De civ. Dei XV, 23.: *Dei angelos sanctos nullo modo illo tempore sic labi potuisse crediderim.* Er nimmt an, daß unter den Engeln in jener Stelle, wie öfters in der Schrift, *Dei homines* zu verſtehen ſeyen. *Non illos ita fuisse angelos, ut Dei homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse, scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat.*

23) De civit. Dei XII, 6.: *Cum causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo*

der böſe Wille keine **causa efficiens**, ſondern nur eine **causa deficiens** habe, ſchien zu fordern, auch nach der Urſache des guten Willens zu fragen. Wollte man auch bei dem guten Willen keine **causa efficiens** annehmen, ſo ſcheint ja hieraus zu folgen, daß der gute Wille der guten Engel nicht geſchaffen, ſondern gleich ewig mit Gott iſt. Sind ſie ſelbſt geſchaffen, ſo muß auch er geſchaffen ſeyn, und er kann nur mit ihnen und von dem, von welchem ſie geſchaffen ſind, geſchaffen ſeyn. Der Unterſchied beſteht daher darin, daß die Einen in demſelben guten Willen beharrten, die Andern aber durch ihren böſen Willen von dem guten Willen abfielen. Woher anders hatten aber jene den guten Willen, in welchem ſie beharrten, als von dem, der ſie mit dem guten Willen, oder mit der reinen Liebe, durch die ſie ihm anhiengen, ſchuf, ſo daß er ſowohl ihre Natur ſchuf, als auch zugleich ihnen die Gnade verlieh? Die Andern aber, welche,

---

qui summe est, aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt, et hoc vitium, quid aliud, quam superbia nuncupatur (Eccl. 10, 15.)? *Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam, et qui magis essent, si ei, qui summe est, adhaererent, se illi praeferendo, id quod minus est, praetulerunt. Hic primus defectus et prima inopia primumque vitium ejus naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam eo, qui summe est, frui posset, a quo aversa, non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret. Hujus porro malae voluntatis causa efficiens si quaeratur, nihil invenitur.* Auguſtinus zeigt, daß die Urſache des böſen Willens nur das Böſe ſeyn könnte, während doch das Böſe, was es als Böſes iſt, nur durch den böſen Willen iſt. *Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis, non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem.*

obgleich gut geſchaffen, böſe ſind, durch ihren eigenen böſen Willen, welchen nicht die gute Natur, ſondern der freiwillige Abfall vom Guten bewirkte, ſofern ja die Urſache des Böſen nicht das Gute, ſondern der Abfall vom Guten iſt, haben entweder die Gnade der göttlichen Liebe in geringerem Grade erhalten, als die, die in ihr beharrten, oder es fand, wenn beide gleich gut geſchaffen worden ſind, nicht dieſelbe Unterſtüzung ſtatt, und während die einen durch den böſen Willen fielen, gelangten die andern zu der vollen Seligkeit und der Gewißheit, daß ſie nie aus ihr fallen werden [24]). Auguſtinus ſezt ſomit zwar auf der einen Seite den Abfall der Engel von Gott oder dem Guten in die Selbſtbeſtimmung des Willens, geht aber auf der andern Seite doch wieder darüber hinaus, indem er bei den guten Engeln die Beharrung im guten Willen nicht blos von der Selbſtbeſtimmung des Willens, ſondern vielmehr von einer die Beharrung erſt möglich machenden Unterſtüzung der göttlichen Gnade ableitet [25]), worin von ſelbſt die Vorausſezung liegt, daß auch

24) De civit. Dei XII, 9.

25) A. a. O.: *Si non potuerunt se ipsos facere meliores, quam eos ille fecerat, quo nemo melius quidquam facit, profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adjutorio creatoris habere non possent.* (Wie wenn die Beharrung im Guten durch die Selbſtbeſtimmung des Willens nur ein Beſſerwerden des an ſich Guten wäre, und nicht vielmehr das Gute ſelbſt, ſofern ja das Subject nur durch ſeine Selbſtbeſtimmung ſittlich gut ſeyn kann). *Et cum id egit eorum bona voluntas, ut non ad se ipsos, qui minus erant, sed ad illum, qui summe est, converterentur, eique adhaerentes magis essent, ejusque participatione sapienter beateque viverent, quid aliud ostenditur, etsi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo deserto remansuram, nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso face-*

bei den bösen Engeln der Abfall nicht blos aus einer Schuld ihres Willens, sondern ebensosehr aus dem Mangel der den guten Engeln zu Theil gewordenen göttlichen Gnade zu erklären ist. Die Freiheit des Willens ist daher hier nicht in ihrem reinen Begriff festgehalten, da der Wille, sobald ihm die Beharrung im Guten, deren Mangel den Abfall zum Bösen zur unmittelbaren Folge hat, nicht durch sich selbst möglich ist, sondern nur durch die Mitwirkung eines andern, vom Willen verschiedenen, Princips, ebendamit aufhört zu seyn, was er seinem Begriff nach seyn soll, die freie Selbstbestimmung des Subjects. Die Ursache des Falls führt demnach auf Gott selbst zurück, welcher die von ihm geschaffenen freien geistigen Wesen von Anfang an nicht in demselben Grade an seiner Gnade, der nothwendigen Bedingung des Guten, theilnehmen ließ, es ist nicht jene absolute ursprüngliche Gleichheit, welche Origenes zur nothwendigen Voraussezung jeder Selbstbestimmung des freien Willens machte, sondern schon vor derselben ein Plus und Minus der Gnade und der Theilnahme an Gott, dem absolut Guten, gesezt und eben damit der Unterschied des Guten und Bösen auf den Anfang der Schöpfung selbst zurückgeführt, ein Widerspruch, welcher die nothwendige Folge des Schwankens zwischen zwei wesentlich verschiedenen Bestimmungen ist, wenn man auf der einen Seite zwar in Ansehung des Bösen kein Bedenken trägt, die Ursache des Bösen in die subjective Selbstbestimmung des Willens zu sezen, auf der andern Seite aber die Möglichkeit des Guten oder die Beharrung im Guten nicht sowohl auf die freie Selbstbestimmung des Subjects, als vielmehr nur auf das objective Princip der göttlichen Gnade

---

ret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem. Auch hier tritt die Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung des Subjects zum Guten gegen die Causalität Gottes ganz zurück.

zurückführen zu können glaubt. Gilt dieser rein objective Gesichtspunct in Beziehung auf das Gute, so muß er auch in Beziehung auf das Böse gelten, und es ist hauptsächlich hieraus zu erklären, warum Augustinus das Wesen und den lezten Grund des Bösen in die ursprüngliche Negativität der aus Nichts geschaffenen Welt sezt, oder in das Fürsichseyn der Creatur, sofern die Creatur nicht ist, was der Schöpfer ist, sich zu ihm nur verhält, wie das Veränderliche zu dem Unveränderlichen [26]). Auch schon darin nimmt Augustinus, selbst abgesehen von dem Plus und Minus der Gnade, eine ursprüngliche Verschiedenheit der von Gott geschaffenen Engel an, daß er durch den nachfolgenden Fall eines Theils der Engel die ursprüngliche Seligkeit derselben gleich anfangs alterirt werden läßt. Kann ein wahrhaft seliges Leben nur ein ewiges seyn, so hatten diese Engel ein solches nicht, weil ja ihr anfängliches Leben ein Ende nahm, und wenn sie sich dessen bewußt waren, so ließ sie die Furcht, wenn sie sich aber dessen nicht bewußt waren, der Irrthum nicht wahrhaft selig seyn, waren sie sich aber

---

26) De civit. Dei XII, 1.: *Dicimus incommutabile bonum non esse, nisi unum, verum, beatum Deum: ea vero quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo, verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt.* Auf dieselbe Weise erklärt Gregorius von Nyssa (Catech. orat. c. 6.) das Böse aus dem Unterschied des Geschaffenen und Ungeschaffenen. Da die ungeschaffene Natur keiner Bewegung und Veränderung fähig ist, alles durch die Schöpfung Gewordene aber die Natur des Veränderlichen hat, wie ja die Schöpfung selbst mit einer Veränderung anfing, indem das Nichtseyende durch die göttliche Macht in das Seyn versezt wurde, so hat jene geschaffene Macht (der Teufel) durch eine freie Bewegung ihres Willens das, was ihr gefiel, sich erwählt, und ihre Gedanken für das an sich Gute verschließend auf das dem Guten Entgegengesezte gerichtet.

des Endes ihrer Seligkeit mit Beſtimmtheit weder bewußt noch nicht bewußt, ſo konnten ſie wegen dieſer Ungewißheit die Fülle des ſeligen Lebens nicht haben, die wir bei den guten Engeln vorausſezen müſſen [27]).

An die Sphäre der Engelwelt ſchließt ſich die Sphäre der Menſchenwelt an. Den Unterſchied zwiſchen den Engeln und Menſchen macht die Sterblichkeit der menſchlichen Natur, die durch die Sünde zum wirklichen Tod geworden iſt. Hätte der Menſch nicht geſündigt, ſo würde er ohne die Dazwiſchenkunft des Todes in die Unſterblichkeit der Engel und die ſelige Ewigkeit übergegangen ſeyn. An ſich war alſo in ihm nur die Möglichkeit des Todes geſezt, die die Wirklichkeit des Todes nicht zur nothwendigen Folge haben mußte [28]). Dieſe Beſtimmung hält Auguſtinus ausdrücklich feſt, um im Gegenſaz gegen die manichäiſche und platoniſche Anſicht von dem Verhältniß des Geiſtes und der Materie auch die körperliche oder fleiſchliche Natur des Menſchen unter der urſprünglichen an ſich guten Schöpfung Gottes zu begreifen und der Meinung zu begegnen, daß die Verbindung der Seele mit dem Leib dem Menſchen an ſich ſchon den Eintritt in ein wahrhaft ſeliges und ewiges Leben unmöglich mache. An ſich waren daher die erſten Menſchen, wie die Engel, vollkommen gut und rein, und die Urſache, welche beide, die Menſchen ſowohl als die Engel, in zwei völlig verſchiedene Gemeinſchaften trennte, lag nicht in ihrer Natur, ſondern in ihrem Willen. Es iſt bekannt, wie Auguſtinus den urſprünglichen Zuſtand des Menſchen als einen durchaus idealen darſtellt. Wie die Engel alle Dinge in dem Worte

27) De civit. Dei XI, 11.

28) De civit. Dei XIII, 1. 19. XIV, 5. Man vgl. über die ſogenannte *immortalitas major* und *minor*, oder das *non posse mori* und *mori non posse* Wiggers Auguſt. u. Pelag. S. 181. f.

oder in ihrem Anſichſeyn erkennen [29]), ſo hatte auch der erſte Menſch die intellectuellſte Erkenntniß und vollkommenſte Weisheit. Vor allem aber hatte Gott den Menſchen mit einem vollkommen guten Willen geſchaffen. Der erſte Menſch hatte die unverdorbenſten Willenskräfte, nicht blos die Möglichkeit des guten Willens, ſondern den guten Willen ſelbſt, und wegen dieſer guten Beſchaffenheit ſeines Willens war er im Zuſtande vollkommener Gerechtigkeit und Heiligkeit, ohne allen Widerſtreit des Geiſtes und Fleiſches, der Vernunft und der Sinnlichkeit, ohne Kampf gegen Fehler, nicht weil er dem Kampfe nachgab, ſondern weil er in ſeiner Natur nichts zu bekämpfen hatte, nur nahm Auguſtinus auch bei dem Menſchen, wie bei den Engeln, ſchon vor dem Fall ein adjutorium der Gnade an, ohne welches der Menſch, wenn er beharren wollte, nicht im Guten beharren konnte [30]). Wie der Menſch überhaupt in ſeiner intellectuellen und vernünftigen Natur das Bild Gottes iſt, ſo war er es damals in dem idealen Zuſtande, in welchem er ſich befand, in weit höherem Grade, als der mit den Engeln gleichberechtigte Bürger der supera sancta civitas, in welcher ſich als ihrem reinſten Reflex die Trinität des göttlichen Weſens abſpiegelt. Es war die vollkommenſte Harmonie des Göttlichen und Menſchlichen, des Geiſtigen und Leiblichen, der Idee und der Wirklichkeit, weswegen auch der Ort, in welchem der Menſch war, das Paradies, ſowohl geiſtig als körperlich zu nehmen iſt. Es war ein wirklicher Ort, und man darf nicht glauben, daß alles, was von ihm geſagt wird, ſich nur auf das Intelligible bezieht und bildlich oder typiſch zu verſtehen iſt. Eine ſolche Bedeutung findet allerdings ſtatt, aber das Sichtbare und Körperliche iſt dadurch nicht ausgeſchloſſen. Es war weder

29) Vgl. Wiggers a. a. O. S. 172. f.

30) *Per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, hoc est verbum ejus unigenitum.* De civ. Dei XI, 29.

blos körperlich wegen des körperlich, noch blos geistig wegen des geistig Guten, sondern beides zugleich, geistig, um durch die innern, körperlich, um durch die äussern Sinnen des Menschen den höchsten Genuß zu gewähren [31]). So lebte der Mensch in ihm im Zustande der reinsten Glückseligkeit, in der Fülle aller Güter, frei und unberührt von allen Uebeln und Affecten, welche das körperliche und geistige Wohlseyn stören [32]).

Allein dieselbe Sünde, welche in die Engelwelt den großen unheilbaren Riß gebracht hatte, drang auch in das paradisische Leben der ersten Menschen ein. Der aus Stolz aus dem geistigen Paradies gefallene Engel beneidete [33]) als der Gefallene den noch stehenden Menschen, und er suchte

---

31) De civit. Dei XIII, 21. XIV, 12. Allegorisch versteht Augustinus unter dem Paradies das Leben der Seligen, unter seinen vier Flüssen die vier Cardinaltugenden u. s. w. Man könne aber unter dem Paradies auch die Kirche verstehen, unter den vier Flüssen die vier Evangelien, unter dem Lebensbaum Christus, dem Baum der Erkenntniß den eigenen Willen u. s. w.

32) De civit. Dei XIV, 10.: *Quid timere aut dolere poterant, illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo, nec aberat quidquam, quod bona voluntas adhiberet aut secerneret nec inerat, quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet? Amore erat imperturbatus in Deum, — grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum. Erat devitatio tranquilla peccati etc.*

33) De civit. Dei XIV, 11.: *Superbus ille angelus ac per hoc invidus — stantis, quoniam ipse ceciderat, invidebat.* Ebenso leitet Greg. von Nyssa aus dem Neide des Teufels den Fall der Menschen ab a. a. O.: δεινὸν ποιεῖται καὶ ἀνεκτὸν ὁ τὴν περίγειον οἰκονομίαν λαχὼν, εἰ ἐκ τῆς ὑποχειρίου αὐτῷ φύσεως ἀναδειχθήσεταί τις θεία πρὸς τὴν ὑπερέχουσαν ἀξίαν ὁμοιωμένη.

ſich nun mit ſchmeichleriſcher trugvoller Argliſt in die Sinnen des Menſchen einzuſchleichen, indem er durch das für ihn hiezu ganz geeignete Organ der Schlange ſich zunächſt an das Weib, als den ſchwächeren Theil des Menſchenpaars, wandte, um von Schritt zu Schritt den ganzen Menſchen in ſeine Gewalt zu bringen. Die Sünde, in welche der Menſch auf dieſe Weiſe fiel, zog deswegen ſo ſchwere und verderbliche Folgen nach ſich, weil die erſten Menſchen, ſolange ſie noch allein waren, auch die Einheit des ganzen Geſchlechts waren, ſo daß nicht blos das Eine Individuum ſündigte, ſondern die ganze Subſtanz der menſchlichen Natur in ihnen eine ſündhafte, von dem Princip der Sünde und des Todes ergriffene und durchdrungene, und ebendeswegen dem göttlichen Verdammungsurtheil unterworfene wurde [34]). Was in dem erſten Menſchen die Urſache der erſten Sünde war, das Uebergewicht der ſinnlichen Luſt über den Geiſt, wurde in allen ſeinen Nachkommen der bleibende Zuſtand des Widerſtreits des Fleiſches wider den Geiſt, die Sünde wurde, in

34) De civit. Dei XIII, 14.: *Deus creavit hominem rectum, naturarum auctor non utique vitiorum, sed sponte depravatus justeque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur, qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta justeque damnata non alterius conditionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series hujus calamitatis exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis, qui per gratiam Dei liberantur, miseriarum connexione perduxit.*

dem der Mensch, als Sünder, nur Sünder mit derselben verdorbenen Natur, die er selbst hatte, erzeugen konnte, zur Erbsünde, und das eigentliche Wesen derselben ist die **carnalis concupiscentia**, die sowohl Strafe der Sünde als selbst Sünde ist, und als die vom Teufel dem menschlichen Geschlecht geschlagene Wunde, alles was durch die Vermittlung dieser sinnlichen Lust geboren wird, in der Gewalt des Teufels zu seyn zwingt, welcher so gleichsam rechtmäßig die Früchte von seinem Baume erndet [35]). Je größer und schwerer aber die Folgen waren, welche die erste Sünde nach sich zog, desto mehr sah sich Augustinus zu der Frage veranlaßt, warum denn gerade nur durch diese Sünde, wie doch sonst bei keiner andern Sünde geschehe, die menschliche Natur verändert worden sey. Er erinnert in dieser Beziehung [36]), man dürfe die erste Sünde deswegen nicht für leicht und gering halten, weil sie in einem unerlaubten Genusse bestund, das eigentliche Wesen dieser Sünde sey der Ungehorsam gewesen, da der Gehorsam das Princip und der Inbegriff aller Tugenden sey, und je leichter jene Sünde von dem ersten Menschen nach dem ganzen Zustand, in welchem sie sich befanden, hätte vermieden werden können, desto schwerer sey das Vergehen, dessen sie sich schuldig gemacht haben. Um das Wesen dieser Sünde näher zu bestimmen, bemerkt Augustinus sehr richtig, man dürfe ihren Anfang nicht in die äussere That sezen, da es zur offenen That nicht hätte kommen können, wenn ihr nicht der böse Wille vorangegangen wäre. Der Anfang des bösen Willens aber habe nur Stolz seyn können, Stolz aber sey das Verlangen nach verkehrter Größe. Eine verkehrte Größe sey es, wenn man das Princip, welchem man anhängen sollte, verläßt, und

35) Die näheren Nachweisungen hierüber bei Wiggers Aug. und Pelag. S. 99. f.

36) De civit. Dei XIV, 12.

ſein eigenes Princip werden und ſeyn will. Dieß geſchieht, wenn man ſich ſelbſt zuſehr gefällt, und ſich ſelbſt gefällt man, wenn man von dem unwandelbar Guten abfällt, an welchem man größeres Gefallen haben ſollte, als an ſich ſelbſt. Dieſer Abfall iſt die freie Selbſtbeſtimmung des Willens. Zur böſen That wurde daher jener unerlaubte Genuß nur dadurch, daß er von ſolchen geſchah, die zuvor ſchon böſe waren. Nur von einem böſen Baum hätte eine böſe Frucht kommen können. Das Böſewerden aber geſchieht immer nur gegen die Natur, durch die Schuld des Willens. Aber auch durch die Schuld des Willens könnte die Natur nicht verdorben werden, wenn ſie nicht aus Nichts geſchaffen wäre. Daß ſie alſo Natur iſt, hat ſeinen Grund darin, daß ſie von Gott geſchaffen iſt, daß ſie aber von dem, was iſt, abfallen kann, kommt daher, daß ſie aus Nichts geſchaffen iſt. Der Menſch fiel aber nicht ſo ab, daß er gar nichts war, ſondern nur, daß er zu ſich gewandt, weniger wurde, als er war, ſolange er dem abſolut Seyenden anhing. Gott verlaſſen, um in ſich zu ſeyn, d. h. ſich gefallen, iſt demnach nicht Nichts ſeyn, ſondern dem Nichts ſich nähern. Wie alſo die Sünde negativ die Negation des Anſichſeyenden iſt, ſo iſt ſie poſitiv das Fürſichſeyn des Subjects [37]), das aus der demuthsvollen Abhängigkeit von Gott in Stolz und Selbſterhebung übergeht. Eben dieſer Character der Sünde ſtellt die Sünde der erſten Menſchen der Sünde der Engel völlig gleich. Die Sünde iſt hier, wie dort, der Abfall von Gott, das Fürſichſeyn des Subjects, das ſtatt in Gott, dem Abſoluten, in ſich ſelbſt das Princip ſeines Seyns und Lebens haben will. Näher betrachtet aber iſt die Sünde der Engel

37) *Suum sibi exsistendo principium per superbiam.* De civit. Dei XIV, 13. Vgl. XXII, 1. Die Engel ſündigten *per elationem, qua ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent.*

eigentlich nur das Durchgangs-Moment, durch welches das Princip der Sünde zu der menschlichen Natur gelangt, um in ihr sich in seiner vollen Realität festzusezen, und in seiner ganzen Macht auszubreiten. Wenn auch die Sünde in den gefallenen Engeln darin als die finstere Macht des Bösen erscheint, daß sie den einmal ihr verfallenen Willen unwandelbar in sich festhält, so eröffnet dagegen die leibliche sinnliche Natur des Menschen der Sünde um so mehr den fruchtbaren Boden, in welchem sie in ihrer sich stets aus sich selbst erneuernden Kraft ins Unendliche fortwuchern kann. Wie die Sünde erst in dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen zu dem Widerstreit des Geistes und Fleisches wird, welcher die Sünde als eine den Menschen selbst wider seinen Willen bestimmende Macht erscheinen läßt, so wird sie auch erst in der durch Zeugung sich fortpflanzenden Natur des Menschen zu der Erbsünde, welche die Natur des Menschen schon vor jeder Selbstbestimmung des Willens zur Quelle jeder wirklichen Sünde macht. In der leiblichen sinnlichen Natur des Menschen liegt der Grund, warum die Sünde im Menschen ihren eigentlichsten Sitz und ihre concrete Realität in der sinnlichen Lust des wider den Geist gelüstenden Fleisches hat, in der concupiscentia oder libido, ihre intensivste Stärke aber, ihren Brennpunct, hat diese libido in der mit der Zeugung verbundenen Lust, welche auf dieselbe Weise, wie sie das Princip der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts ist, so auch die Natur jedes menschlichen Individuums in dem ersten Moment seines Werdens mit ihrem tödtlichen Gifte durchdringt [38]).

38) De civit. Dei XVI, 14.: *Cum sint multarum libidines rerum, tamen cum libido dicitur, neque cujus rei libido sit, additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae corporis partes excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus, nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat, totumque commovet*

Wenn daher auch die Menſchen im paradieſiſchen Zuſtande ſich gleichfalls durch geſchlechtliche Zeugung fortgepflanzt hätten, ſo würde dieß doch ohne die fleiſchliche Luſt geſchehen ſeyn, die erſt die Folge der Sünde iſt, und die menſchliche Natur in allen ihren Individuen ſchon vermöge ihres Urſprungs zu einer durch die Sünde verdorbenen, dem Tod und der ewigen Verdammniß unterworfenen macht [39]). In dieſer libido im engſten Sinne ſtellt ſich die unwillkürliche Macht, welcher der Menſch durch die Sünde anheim gefallen iſt, als das immanente ſchöpferiſch thätige Princip der menſchlichen Natur, in ihrer wahrhaften Geſtalt dar [40]).

Das alſo iſt der große, Gott und Welt trennende, Zwieſpalt und Gegenſaz: aus der Einen in dem Abfall von Gott beſtehenden Sünde iſt ein Quell des Verderbens entſprungen, der, zum mächtigen, alles verſchlingenden Strome ge-

---

hominem animi simul affectu cum carnis appetitu conjuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua major in corporis voluptatibus nulla est, ita ut momento ipso temporis, quo ad ejus perventitur extremum, pene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.

39) De civit. Dei XVI, 21.: *Post peccatum orta est haec libido, post peccatum eam natura non impudens, amissa potestate, cui corpus ex omni parte serviebat, sensit, adtendit, erubuit, operuit.* Vgl. c. 22.

40) De civit. Dei XVI, 20.: *In ejus (libidinis) inobedientia, quae genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit, et potestati voluntatis eripuit, satis ostenditur, quid sit hominis illi primae inobedientiae retributum, quod in ea parte oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quae illo primo et magno in deterius est mutata peccato, a cujus nexu nullus eruitur, nisi id quod, cum omnes in uno essent, in communem perniciem perpetratum est, et Dei justitia vindicatum, Dei gratia in singulis expietur.*

worden, über die ganze Menschheit sich ausbreitet, und die immer wachsende Masse des Verderbens in dem ganzen Umfange der menschlichen Natur durch alle Generationen hindurch fortwälzt. Gott und Welt sind absolut entzweit, wie Gutes und Böses, Positives und Negatives, Seyn und Nichtseyn in absolutem Gegensaz einander entgegen stehen. Aber es ist dieß nur die Eine Seite des augustinischen Systems, von welcher aus wir uns zu der andern hinüberwenden müssen, auf welcher der trennende Gegensaz wieder aufgehoben und die ursprüngliche Einheit der Welt mit Gott wiederhergestellt werden soll.

Durch die Sünde ist der große, wie es scheint, unheilbare Riß geschehen, welcher die Welt aus ihrer Einheit mit Gott herausgerissen hat. Der freie, für sich seyende Wille der Creatur hat sich als eigenes Princip wider die göttliche Ordnung erhoben, aber gleichwohl ist dadurch die ewige, von Gott bestimmte, Ordnung der Welt nicht gestört und zerrissen worden, denn der Fall der freien Creatur ist von Gott, wenn auch nicht gewollt, doch vorausgesehen, und ebendeswegen zwar nicht mit dem Willen, doch auch nicht gegen den Willen Gottes geschehen [41]). Hat Gott der von ihm

41) De civit. Dei XIV, 11.: *Quia Deus cuncta praescivit, et ideo hominem quoque peccaturum ignorare non potuit, secundum id quod praescivit, atque disposuit civitatem sanctam, eam debemus asserere, non secundum illud, quod in nostram cognitionem pervenire non potuit, quia in Dei dispositione non fuit. Nec enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium, quasi Deum, quod statuerat, mutare compulerit, cum Deus praesciendo utrumque praevenerit, id est, et hominem, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus. Deus enim etsi dicitur statuta mutare* (1 Mos. 6, 6. u. s. w.) — *juxta id dicitur, quod homo speraverat, vel naturalium causa-*

geſchaffenen Creatur mit der intellectuellen Natur auch die Freiheit des Willens verliehen, ſo daß ſie vermöge der Veränderlichkeit ihrer Natur, durch welche ſie ſich von Gott, dem abſolut Unveränderlichen, weſentlich unterſcheidet, durch die göttliche Unterſtüzung [42]) ebenſo im Guten beharren, als durch

---

rum ordo gestabat, non juxta id quod se omnipotem futurum esse praescierat. Vgl. c. 27.: *Cum igitur hujus futuri casus humani Deus non esset ignarus, cur eum non sineret invidi angeli malignitate tentari? nullo modo quidem, quod vinceretur, incertus, sed nihilo minus praescius, quod ab ejus semine, adjuto sua gratia, idem ipse diabolus fierat sanctorum gloria majore vincendus. Ita factum est, ut nec Deum aliquid futurorum lateret, nec praescientia quemquam peccare compelleret, et quid interesset inter propriam cujusque praesumtionem et suam tuitionem, angelicae et humanae rationali creaturae consequenti experientia demonstraret. Quis enim audeat credere aut dicere, ut neque angelus, neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse? Sed hoc eorum potestati maluit non auferre, atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret, ostendere.* Auch den Fall der Engel ſah Gott voraus. XXII, 1.: *Cum praesciret angelos quosdam per elationem, qua sibi ipsi ad beatam etiam sufficere vellent, tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse judicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere.*

42) Eine Mitwirkung der Gnade hielt Auguſtinus auch ſchon im paradieſiſchen Zuſtand für nothwendig. XIV, 27.: *bene vivere sine adjutorio Dei etiam in paradiso, non erat in potestate, erat autem in potestate male vivere.* Ein ſolches *adjutorium* iſt jedoch, ſobald einmal die Freiheit des Willens wahrhaft geſezt iſt, ein überflüſſiges Mittelglied. Denn wie kann der freie Wille das *adjutorium Dei* anders ſich aneignen, als durch ſich ſelbſt? Sonſt müßte ja zur An-

die freie Selbstbestimmung ihres Willens in das Böse umschlagen konnte, so konnte er auch den Fall der Creatur nicht hindern, ihr Fall ist daher wenigstens durch göttliche Zulassung erfolgt, aber auch zulassen konnte Gott den Fall der Creatur aus dem Guten ins Böse nicht schlechthin, sondern nur sofern durch das aus dem Fall entstandene Böse das Gute, das allein der unmittelbare Gegenstand des göttlichen Willens seyn kann, vermittelt werden sollte [43]). Aber wie kann denn das Böse zur Vermittlung des Guten dienen? Auf diese Frage giebt Augustinus verschiedene Antworten, welche zunächst, so wie sie an verschiedenen Stellen der Entwicklung seines Systems sich finden, in keiner nähern Beziehung zu einander stehen, hier aber in ihrem Verhältniß zu einander aufgefaßt werden müssen. Steht einmal fest, daß das Böse, da es als Böses nicht unmittelbar Gegenstand des göttlichen Willens seyn kann, von Gott nur um des Guten willen zugelassen oder gewollt seyn kann, so wird man immer wieder auf die Ansicht zurückgeführt, daß das Böse als Böses keine selbstständige Realität hat, daß es nur ein verschwindendes Moment des Guten ist, oder für Gott, auf dem Standpunct der absoluten göttlichen Betrachtung, überhaupt nicht existirt. Auf diesen Standpunct stellt sich Augustinus zurück, wenn er die Sünde geradezu zur Vollkommenheit der Welt rechnet. Kann die Welt in ihrem Unterschied von Gott, dem absolut Einen und unveränderlich Guten, nur als die Totalität des in sich getheilten unendlich mannigfaltigen Seyns betrachtet werden, so würde der Welt kein wesentliches Moment ihrer Totalität, somit auch ihrer Vollkom-

eignung des *adjutorium* immer wieder ein anderes *adjutorium* ins Unendliche vorausgesetzt werden.

43) Vgl. die zuvor angeführten Stellen, in welchen schon gesagt ist, daß Gott das Böse nur mittelbar um des Guten willen, habe zulassen können.

menheit fehlen, wenn nicht auch die Sünde in ihr wäre. Daß es alſo auch Sünder in der Welt giebt, hebt die Schönheit und Vollkommenheit der Welt ſo wenig auf, daß ſie dadurch vielmehr erſt bewirkt wird, wie ein Gemälde erſt durch das Zuſammenſeyn von Licht und Schatten ſeine Vollendung erhält [44]). Es iſt klar, daß das Böſe, ſo betrachtet, nur der ſubjectiven endlichen, am Einzelnen hängenden, Betrachtung anheimfällt, während es auf dem Standpunct der abſoluten Betrachtung nur ein Theil der Vollkommenheit des Weltganzen iſt. Es iſt im Ganzen dieſelbe Antwort auf die vorliegende Frage, wenn Auguſtinus an einem andern Orte ſagt: wenn auch von den Böſen vieles gegen den Willen Gottes geſchehe, ſo werde doch alles, auch was dem Willen Gottes zuwider zu ſeyn ſcheine, von der göttlichen Weisheit und Allmacht zu dem von Gott vorausgewußten guten Ausgang und Endzweck hingelenkt. Wie alſo nach der zuerſt gegebenen Antwort das Böſe als Böſes in der Idee der Weltvollkommenheit verſchwindet, ſo verſchwindet es hier in der endlichen Vollendung des Weltlaufs, es exiſtirt demnach hier wie dort an ſich nicht, ſondern es hat ſeine Stelle nur in der Endlichkeit der ſubjectiven Betrachtung oder der Welt, deren zeitlicher Verlauf für Gott eine abſolute Gegenwart iſt, in welcher mit dem Anfang und Daſeyn des Böſen ſogleich auch das Ende deſſelben geſezt iſt. Auguſtinus führt dieß weiter ſo aus, daß er einen doppelten Willen Gottes unterſcheidet, den an ſich ſeyenden und den in den endlichen Subjecten reflectirten. In Anſehung des leztern

44) De civit. Dei XI, 23.: *Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit. Quondam sicut pictura cum colore nigro loco suo posita, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulcra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet.*

will Gott in dem von ihm beſtimmten Willen der endlichen Subjecte auch das, was er an ſich nicht will, und weil er es nicht will, auch nicht vollbringt, wie ja die Heiligen in ihrem von Gott beſtimmten heiligen Willen vieles wollen, was nicht geſchieht, ungeachtet er die wirkende Urſache iſt, daß ſie es wollen [45]). Hätte Auguſtinus dieſe Unterſcheidung eines doppelten göttlichen Willens auf die Erklärung des Daſeyns des Böſen näher angewandt, ſo hätte er das Böſe nur aus demſelben Unterſchiede des Wollens und Nichtwollens erklären können, aus welchem es in der Folge von Calvin erklärt worden iſt. Er will das Böſe, ſofern er im Böſen nur das an ſich ſchon vorhandene, für Gott nicht erſt aus dem Böſen werdende Gute will, er will es aber nicht, ſofern die Böſen in ihrem von Gott geordneten Willen das Böſe nur als Böſes wollen. Auch hier fällt demnach das Böſe an ſich mit dem Guten zuſammen, es hat ſeinen Grund nur darin, daß der an ſich nur das Gute wollende Wille Gottes in den endlichen Subjecten zum reflectirten, mit der Endlichkeit und Negativität behafteten, Willen wird, es iſt demnach auch hier nur ein verſchwindendes, für Gott eigentlich nicht exiſtirendes, Moment des Guten, weil es nur der das Gute vermittelnde Uebergang iſt, dieſer Uebergang aber in die abſolute Gegenwart des göttlichen Bewußtſeyns nicht fallen kann. Wenn man daher Gott, ſofern er das ſeinem Willen widerſtreitende Böſe zu einem guten Ziele lenkt, eine

45) De civit. Dei XXII, 2.: *Secundum hanc voluntatem, quam Deus operatur in hominibus, etiam velle dicitur, quod ipse non vult, sed suos id volentes facit, sicut dicitur cognovisse, quod ut cognosceretur fecit, a quibus ignorabatur* (Gal. 4, 9.). — *Secundum hanc ergo voluntatem, qua Deum velle dicimus, quod altos efficit velle, a quibus futura nesciuntur, multa vult, nec facit. — Vult Deus et non facit, ut ipsum dicamus velle, qui ut velint ista facit.*

Veränderung zuſchreibt, ſo fällt dieſe Veränderung nicht in Gott, ſondern nur in das Subject, in deſſen ſubjectiver endlicher Betrachtung als böſe erſcheint, was an ſich gut iſt [46]). In den beiden hier entwickelten Antworten auf die obige Frage wird zwar das böſe als ein das Gute vermittelndes Moment genommen, aber nur ſofern es an ſich nicht reell exiſtirt und mit dem Begriffe des Endlichen zuſammenfällt, ebendeswegen kann man nun auch eigentlich nicht ſagen, daß das Böſe in dieſem Sinne die Vermittlung des Guten ſey; es iſt nur das in der Welt, der Einheit des Endlichen und Unendlichen, als verſchwindendes Moment enthaltene Endliche. Beſtimmter wird die Realität des Böſen in ſeinem eigentlichen Sinne in einer dritten Antwort vorausgeſezt, welche Auguſtinus auf die obige Frage giebt. Das Böſe iſt die nothwendige Vermittlung des Guten, weil ohne das Daſeyn des Böſen auch kein Bewußtſeyn des Guten möglich wäre. Das Böſe wäre nicht, wenn nicht die gut geſchaffene, aber veränderliche Natur durch die Sünde die Urheberin des Böſen geworden wäre. Da nun aber das Böſe einmal iſt, ſo giebt es durch ſein Daſeyn ein Zeugniß von der urſprünglichen Vollkommenheit, ſofern der Abfall von Gott, was das Böſe iſt, ein ſo großes Uebel nicht ſeyn könnte, wenn nicht die von Gott geſchaffene Natur ein ſo großes Gut wäre. Wie man erſt aus der Blindheit des Auges recht erkennt,

46) De civit. Dei XII, 2.: *Tantae est ille sapientiae, tantaeque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et justos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati ejus videntur adversa. Ac per hoc cum Deus mutare dicitur voluntatem, ut quibus bonus erat, verbi gratia, reddatur iratus, illi potius, quam ipse mutantur, et eum quodammodo mutatum in his, quae patiuntur, inveniunt: sicut mutatur sol saucitis oculis et asper quodam modo ex miti et ex delectabili molestus efficitur, cum ipse apud se ipsum maneat idem qui fuit.*

daß das Auge zum Sehen geschaffen ist, so bringt also erst das Böse und das aus ihm entspringende Verderben das Gute der Schöpfung zum vollen Bewußtseyn [47]). Das Böse wird hier zwar als der reale Gegensaz des Guten genommen, zugleich aber doch wieder nur aus dem Gesichtspunct der Endlichkeit der Welt betrachtet, da die Welt als eine endliche auch nur eine Welt aller möglichen Gegensäze seyn kann. Das Böse fällt auch so nur in das subjective Bewußtseyn, sofern die Welt, als eine endliche, wie sie dem subjectiven Bewußtseyn sich darstellt, nicht ohne das Böse gedacht werden kann. Ebendarum aber haben wir hier immer noch nicht die genügende Antwort auf die obige Frage. Soll das Böse zur Vermittlung des Guten dienen, der Begriff des Guten erst durch die Dazwischenkunft des Guten realisirt werden, so muß das Böse selbst ein wesentliches Moment des Processes seyn, durch welchen sich Gott in seiner Beziehung zur Welt mit sich selbst vermittelt. Dieß kann nur so geschehen, daß gezeigt wird, wie der durch das Böse entstandene Gegensaz in der Einheit der Welt mit Gott auch wieder aufgehoben ist, und eben durch diese beiden Momente, das Daseyn des Gegensazes und seine Aufhebung, die Idee der göttlichen Vollkommenheit realisirt wird. Es fragt sich daher, ob und wie das augustinische System das Daseyn der

47) De civit. Dei XXII, 1.: *Omnino nulla essent (mala), nisi natura mutabilis, quamvis bono et a summo Deo atque incommutabili bono, qui bona omnia condidit, instituta, peccando ea sibi ipsa fecisset. Quo etiam peccato suo teste convincitur, bonam conditam se esse naturam. Nisi enim magnum et ipsa, licet non aequale conditori, bonum esset, profecto desertio Dei, tanquam luminis sui, malum ejus esse non posset. — Natura, quae fruebatur Deo, optimam se institutam docet ipsa vitio, quo ideo misera est, quia non fruitur Deo.*

Sünde und ihre Herrſchaft in der Welt aus dieſem Geſichtspunct betrachtet?

Urſprünglich war von Gott alles gut geſchaffen, und zwar beſtund die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt vor allem in den von Gott geſchaffenen guten und ſeligen Geiſtern, welche die Gemeinde Gottes, die civitas Dei, die sancta et superna civitas bilden. Sie ſind die Geiſter, in deren intellectueller, des Gottesbewußtſeyns fähiger, Natur Gott ſich ſelbſt Inhalt und Gegenſtand eines von ihm verſchiedenen und doch zugleich mit ihm identiſchen Bewußtſeyns iſt, Gott als Subſtanz erſt wahrhaft zum Subject wird, der Reflex, in welchem das dreieinige Weſen Gottes in ſeiner ganzen Vollkommenheit ſich abſpiegelt. Ihre Einheit mit Gott war die Identität Gottes mit ſich ſelbſt, ſeine ewige Selbſtanſchauung, vermittelt durch die geiſtigen Subjecte, die er ſich ſelbſt als den Reflex ſeines Weſens gegenüberſtellte, und in deren ſubjectivem Bewußtſeyn er ſich ſelbſt gegenſtändlich wurde [48]). Dieſe Einheit der Creatur mit Gott, dem Schöpfer, wurde zwar dadurch zerriſſen, daß ein Theil dieſer Geiſter, zu deren intellectueller Natur auch die Freiheit des Willens unzertrennlich gehörte, durch eine freie Bewegung ihres Willens ſich von Gott abwandte und von ihm abfiel. Allein dieſer Fall war gleichwohl keine Zerreiſſung des Bandes, das die Gemeinde Gottes mit Gott verknüpfte. Wie Gott den Fall der freien Geiſter von Ewigkeit voraus-

48) De civit. Dei XXII, 1: *Ipse est enim, qui in principio condidit mundum, plenum bonis omnibus visibilibus atque intelligibilibus rebus, in quo nihil melius instituit, quam spiritus, quibus intelligentiam dedit, et suae contemplationis habiles capacesque sui praestitit, atque una civitate devinxit, quam sanctam et supernam dicimus civitatem, in qua res, qua sustententur beatique sint, Deus ipsa illis est, tanquam vita victusque communis.*

ſah, ſo war mit dem Fall die durch ihn eingetretene Folge von Anfang an wieder aufgehoben, und der Vorſatz Gottes ſtund von Ewigkeit feſt, die durch den Fall der Engel verminderte Zahl der Glieder der Gemeinde Gottes durch andere intellectuelle Naturen zu ergänzen [49]). Die Subſtanz des

49) De civit. Dei XXII, 1.: *Praevidens, quid boni de malo esset ipse facturus, de mortali progenie, merito justeque damnata, tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est, angelorum, ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur.* Vgl. Enchir. de fide, spe et carit. c. 29.: *Placuit universitatis creatori atque moderatori Deo, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea, quae perierat, in perpetua perditione permaneret, quae autem cum Deo, illa deserente, perstiterat, de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet, alia vero creatura rationalis, quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque supplicitis et originalibus et propriis tota perierat, ex ejus parte reparata, quod angelicae societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur. Hoc enim promissum est resurgentibus sanctis, quod erunt aequales angelis Dei. Ita superna Jerusalem — mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum daemonum novimus etc.* Der Menſch erſcheint hier nur als Erſazmann für den Engel, und man muß demnach glauben, daß der Menſch ohne den Fall der Engel gar nicht geſchaffen worden wäre. Auguſtinus würde ſich demnach der von ihm ſonſt verworfenen Idee des Origenes darin wieder genähert haben, daß auch er annahm, die Schöpfung der körperlichen Natur, zu welcher der Menſch gehört, ſey erſt in Folge eines ſie bedingenden Sündenfalls geſchehen. Da aber ſonſt Auguſtinus den Menſchen als intellectuelle Creatur den Engeln gleichſtellt, ſo iſt

Guten, deſſen Inbegriff die civitas Dei iſt, blieb alſo der Idee nach quantitativ dieſelbe, da die Zahl der die civitas Dei bildenden Subjecte eine in ſich geſchloſſene abſolute Einheit iſt, qualitativ aber wurde ſie ſchon in Beziehung auf die Engel dadurch erhöht, daß die in der Einheit mit Gott beharrenden Engel durch den geſchehenen Fall der andern die Gewißheit ihrer in alle Ewigkeit fortdauernden Seligkeit erhielten und dadurch erſt ihr wahres Selbſtbewußtſeyn gewannen [50]). Aber auch in Anſehung derer, die an die Stelle der gefallenen Engel traten, wurde die Idee des Guten, oder die objective Gottes-Idee, auf eine Weiſe realiſirt, wie nur unter Vorausſezung des Falls geſchehen konnte. Da, wie allgemein angenommen war, gefallene höhere Geiſter keiner Wiederherſtellung in ihren frühern Zuſtand fähig ſind, ſo tritt nun ſtatt der gefallenen Engel der Menſch in die ihm gebührende Stelle in der göttlichen Weltordnung ein, und zwar findet bei ihm, da auch er von ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit abfiel, und durch ſeinen nicht minder vorherge-

vielmehr anzunehmen, daß der Fall, unter deſſen Vorausſezung der Menſch geſchaffen iſt, bei Auguſtinus nicht die Zufälligkeit hat, wie der Fall der höheren Geiſter bei Origenes, ſondern im urſprünglichen Weltplan Gottes ſelbſt ſchon begriffen iſt. Auch der Menſch iſt daher nicht blos ſubſidiariſch, ſondern nach der urſprünglichen Idee ſeines Weſens geſchaffen. Was in den Engeln im Grunde nur ideell und abſtract geſezt iſt, das an ſich Gute und an ſich Böſe, hat im Menſchen, der beides zugleich ſeyn kann, ſowohl gut als böſe, erſt ſeine wahrhaft concrete Wirklichkeit. Darum iſt er dasjenige Glied der göttlichen Weltordnung, in welchem die Umkehr aus dem Einen in das Andere geſchieht, der Gegenſaz ſich dialectiſch vermittelt.

50) Enchir. c. 28.: *Ceteri pia obedientia Domino cohaeserunt, accipientes etiam, quod illi non habuerunt, certam scientiam, qua essent de sua sempiterna et nunquam casura stabilitate securi.*

sehenen Fall der Vorsaz Gottes ebenso wenig verrückt werden konnte, als durch den Fall der Engel, ganz dasselbe statt; auch er ist als ein Gefallener zu betrachten, nur mit dem großen Unterschied, daß bei ihm mit dem Fall zugleich auch die Möglichkeit der Erhebung aus dem Fall, oder der Erlösung, gesezt ist, und die Frage, wie das durch die Sünde entstandene Böse die Vermittlung des Guten seyn könne, wird daher nun identisch mit der Frage, wie in der Erlösung des Menschen aus dem Fall die Idee der göttlichen Vollkommenheit selbst sich realisire? An sich zwar würde es, muß man denken, das Beste gewesen seyn, wenn alles in der ursprünglichen Vollkommenheit und Einheit mit Gott geblieben wäre, gehört es aber zur Vollkommenheit des göttlichen Wesens, daß die dieselbe bestimmenden göttlichen Eigenschaften sich so viel möglich in ihrem ganzen Umfange offenbaren, so hätte dieß ohne die Dazwischenkunft des Falls nicht auf dieselbe Weise geschehen können, und das aus dem Falle entstandene Böse ist somit selbst ein vermittelndes Moment zur Realisirung der mit dem Wesen Gottes identischen Idee des Guten. Ohne die Sünde wäre Gott zwar, wie er sich durch die Schöpfung der Welt offenbarte, der absolut Gute gewesen, daß er aber als der absolut Gute auch der Gerechte und Barmherzige ist, konnte nur unter Voraussezung des Falls in der Welt offenbar werden. Als den Gerechten erweist er sich in den verdienten Strafen, welche er über die gefallenen Engel und die ganze verdorbene Masse des menschlichen Geschlechts verhängte, ob er gleich auch in der gerechten Verdammniß, welcher er die Gefallenen unterwarf, nicht aufhört, sie zu Gegenständen seiner ewigen, keinem geschaffenen Wesen sich völlig entziehenden, Güte zu machen [51]). An sich hätte er das voll-

51) Enchir. c. 25.: *Communia mala sunt et hominum et angelorum pro sua malitia Domini justitia damnatorum. — Ad iram quippe Dei pertinet justam, quidquid*

kommenſte, in der ewigen Idee ſeiner Gerechtigkeit gegründete, Recht gehabt, an allen gefallenen Weſen das durch die Sünde verſchuldete Verdammungsurtheil zu vollziehen, hätte er aber dieß wirklich gethan, ſo hätte er ſich nur in ſeiner abſoluten Gerechtigkeit geoffenbart; indem er zwar die Einen verdammt, der andern aber ſich erbarmt, ſezt er dadurch nicht blos ſeine Gerechtigkeit, ſondern auch ſeine Barmherzigkeit in das hellſte Licht, und gibt ſich als denjenigen zu erkennen, der aus dem durch die Sünde eröffneten Quell des Verderbens die reichſte Fülle des Guten hervorgehen läßt [52]). In dem nothwendigen, durch die Idee der abſoluten Vollkommenheit Gottes bedingten, Verhältniß der göttlichen Barmherzigkeit zur göttlichen Gerechtigkeit liegt daher der lezte und höchſte Grund der Er-

---

coeca et indomita concupiscentia faciunt libenter mali, et quidquid manifestis opertisque poenis patiuntur inviti: non sane creatoris desistente bonitate et malis angelis subministrare vitam vivacemque potentiam, quae subministratio si auferatur, interibunt, et hominum, quamvis de propagine vitiata damnataque nascentium, formare semina et animare, ordinare membra, per temporum aetates, per locorum spatia, vegetare sensus, alimenta donare. Man vgl. über die Art und Weiſe, wie Gott auch in der gefallenen Natur wirkt, die er bei ihrer Vortrefflichkeit nur wegen der Größe der Sünde verdammte, de civit. Dei XXII, 24.

52) Enchir. c. 27.: *Melius judicavit de malis bene facere, quam mala nulla permittere. Et si quidem in melius hominum reformationem nullam prorsus esse voluisset, sicut impiorum nulla est angelorum, nonne merito fieret, ut natura, quae Deum deseruit — universa in aeternum desereretur ab eo, et pro suo merito poenam penderet sempiternam? Plane ita faceret, si tantum justus, non etiam misericors esset, suamque indebitam misericordiam multo evidentius in indignorum potius liberatione monstraret.* Vgl. Wiggers a. a. O. S. 290. f. 307.

lösung, welche, wie ja auch der Fall von Ewigkeit vorhergesehen ist, auf einem ewigen Rathschlusse Gottes beruht, in welchem der Fall mit allen seinen Folgen von Ewigkeit wieder aufgehoben ist. Wie nun die Erlösung nach Augustinus nur durch die Sendung und Menschwerdung des Sohns, durch einen gottmenschlichen, Gott und den Menschen in seiner Person einigenden, Erlöser vollbracht werden konnte, als ein Werk der Gerechtigkeit Gottes sowohl als seiner Gnade [53]), mag hier nicht weiter entwickelt werden, da alles, was sich darauf bezieht, eigentlich nur der äussere Verlauf der Sache ist. Das Innere aber, das dieses Aeussere zu seiner Voraussezung hat, liegt in der Lehre von der Prädestination, die als die Seele des augustinischen Systems anzusehen ist, sofern sie ihrer innersten Tendenz nach dahin geht, die durch die Sünde gestörte und zerrissene Einheit der Welt, oder der vernünftigen Creatur, mit Gott auf dem geradesten, unmittelbar zum Ziele führenden, Wege wiederherzustellen. Bedenkt man, wie Augustinus in der Lehre von der Prädestination nicht nur jede Rücksicht auf menschliche Werke und Verdienste, überhaupt auf jede sittliche Würdigkeit, welchen Namen sie auch haben möge, ausschließt, sondern auch die subjective Freiheit des Menschen auf eine Weise verlezt, die man nach der gewöhnlichen Ansicht nur als eine unerträgliche Härte seines Systems betrachten zu können glaubt, so läßt sich dieß nur daraus erklären, daß er sich in dieser Lehre auf einen Standpunct stellte, auf welchem es sich ihm in allem, was die Seligkeit der Menschen betrifft, nicht um die Sache des Menschen selbst, sondern nur um die Sache Gottes zu handeln schien. Es ist für den Menschen in seinem Verhältniß zu Gott die schlechthinigste Willkür, daß er den einen begnadigt und beseligt, den andern verwirft und verdammt, denn er erbarmt sich, wessen er will, und ver-

53) Vgl. die chr. Lehre von der Versöhnung S. 68. f.

härtet, wen er will, wie der Töpfer die Macht hat, aus derſelben Maſſe ein Gefäß zur Ehre, ein anderes zur Unehre zu machen [54]). Alles, was von einem andern Standpunct aus als die nothwendige ſubjective Vorausſezung und Bedingung der Seligkeit zu betrachten iſt, hat in dieſem Syſtem ſeinen objectiven Grund nur in Gott. Nicht weil wir geglaubt haben, ſondern damit wir glauben, hat uns Gott erwählt, und nicht weil wir geglaubt haben, ſondern damit wir glauben, werden wir berufen. Dieß iſt die Erwählung, wodurch Gott diejenigen, welche er gewollt hat, in Chriſto vor der Schöpfung der Welt erwählt hat, damit ſie wären heilig und unbefleckt vor ihm, indem er ſie zur Kindesannahme vorher beſtimmte. So wird alles in den Erwählten von dem gewirkt, welcher ſie zu Gefäſſen der Barmherzigkeit gemacht und auch erwählt hat in ſeinem Sohn vor Erſchaffung der Welt durch die Erwählung der Gnade [55]). Darum liegt alles, wozu die Erwählten beſtimmt ſind, in unendlicher Ferne ſo ſehr über ihr zeitliches Leben hinaus, daß die zeitliche Wirklichkeit ihres Lebens ſelbſt nur der im Grunde völlig bedeutungsloſe Reflex deſſen iſt, was ſie ideell und abſolut in Gott ſind. Sie ſind, was ſie ſind, längſt ehe ſie ſind, und ihr zeitliches Leben ſelbſt, wie es auch beſchaffen ſeyn mag, kann daher auf keine Weiſe ändern, was ſie an ſich ſind. Diejenigen, die nach Gottes vorherſehender Verfügung vorher gekannt, vorher beſtimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht ſind, nicht blos die noch nicht Wiedergeborenen, ſondern auch die noch nicht Geborenen, ſind ſchon Kinder Gottes, und können überhaupt nicht verloren gehen. Denn wie könnten ſie verloren gehen, wenn Gott es iſt, der in ihrem Herzen die Seligkeit wirkt, dem, wenn er ſelig machen will, kein Wille des Menſchen widerſteht. Denn ſo

54) Wiggers a. a. O. S. 300. f.
55) Wiggers a. a. O. S. 292. f.

ist das Wollen oder Nichtwollen in der Gewalt des Wollenden oder Nichtwollenden, daß es den göttlichen Willen nicht hindert und seine Macht nicht übertrifft. Auch aus denen, welche thun, was er nicht will, macht er selbst, was er will. Selbst aus dem Willen des Menschen macht er, was er will, wenn er will. Würde von den Prädestinirten und Vorhergekannten Einer verloren gehen, so würde Gott getäuscht, es geht aber keiner verloren, weil Gott nicht getäuscht wird. Wenn von ihnen Einer verloren ginge, so würde Gott durch das menschliche Verderben überwunden, es geht aber keiner von ihnen verloren, weil Gott durch nichts überwunden wird. Der durch die Liebe thätige Glaube, welcher die subjective Bedingung der Seligkeit ist, wankt in Solchen überhaupt nicht, oder, wenn einige sind, bei denen er wankt, so wird er wieder hergestellt, bevor dieses Leben endet, und nachdem die Ungerechtigkeit, welche dazwischen gekommen war, getilgt ist, wird die Beharrlichkeit bis ans Ende ihnen zugerechnet. Diejenigen aber, welche nicht beharren und so von dem christlichen Glauben und Wandel abfallen, daß das Ende des Lebens sie als solche findet, sind ohne Zweifel auch nicht zu der Zeit, in welcher sie gut und fromm leben, zu der Zahl der Auserwählten zu rechnen. Denn sie sind nicht von jener verdammten Masse durch das Vorherwissen Gottes und die Prädestination ausgesondert und daher nicht nach dem Vorsaze berufen [56]). Daher kommt zulezt alles auf die Gnade des Beharrens an, das **donum perseverantiae**, das eigenthümliche Geschenk der Auserwählten, dieses selbst aber hat zu seiner Voraussezung den ganzen zeitlichen Verlauf der unwiderstehlich wirkenden Gnade, und die Gnade überhaupt ist die Verwirklichung der Prädestination, der absoluten göttlichen Willensbestimmung, in welcher alles an sich ist und

56) Vgl. besonders De correptione et gratia c. 7. 9. 14. Wiggers a. a. O. S. 296. f. 300.

beſchloſſen liegt, was ſich in der Wirkſamkeit der Gnade zeitlich entwickelt [57]). In dieſem ganzen Proceß iſt Gott der allein Thätige und Wirkende, und der Menſch, als das freie Subject, um deſſen Seligkeit es ſich handelt, iſt gleichſam eine bloße Form für einen ihm fremden Inhalt, ein bloßes Gefäß der göttlichen Gnade. Der Eine Punct, in welchem er als freies ſelbſtthätiges Subject auftritt, iſt der Moment des Falls, aber dieſer Eine Act der Freiheit geſchieht nur dazu, die Freiheit zu verlieren, denn nach dem Fall hat der Menſch nur die Freiheit zum Böſen, die ebendeßwegen keine Freiheit iſt, und wenn nun auch Auguſtinus, wie er überhaupt von der Freiheit ſchwankend und unbeſtimmt in ſehr verſchiedenem Sinne ſpricht, die Freiheit die wahrhafte nennt, in welcher der Wille nicht den Laſtern und Sünden dient, welcher von Gott gegeben worden iſt, und da er durch das eigene Verderben verloren iſt, nur von dem wiedergegeben werden kann, von welchem er gegeben werden konnte, der freie Wille, der um ſo freier iſt, je geſunder er iſt, um ſo geſunder aber, je mehr er der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen iſt, weil der nicht frei ſeyn kann, der von der Ungerechtigkeit beherrſcht wird [58]), ſo iſt doch auch dieſem Begriffe der Freiheit keine tiefer begründete Bedeutung für das Syſtem gegeben. Der Menſch, als das freie ſelbſtbewußte Subject, kommt hier überhaupt nicht zu ſeinem Rechte.

57) De praedestin. sanct. c. 19.: *Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio,* oder *ipsius praedestinationis effectus.* Von der Präſcienz unterſcheidet ſich die Prädeſtination, wie das Wiſſen vom Wollen und Thun. *In sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare.* De dono persev. c. 17.

58) De civit. Dei XIV. 11. Ep. CLVII, 2. Vgl. Wiggers a. a. O. S. 131. f.

Elemente hiezu sind zwar vorhanden: der Mensch ist die intellectuelle, des Gottesbewußtseyns fähige, Natur, das Bild Gottes, dessen wesentlichste Bestimmung die denkende Vernunft ist, die auch in dem gefallenen Menschen nicht völlig erlöschen konnte [59]), ein den Engeln gleich berechtigtes Glied der civitas Dei, welche Gott sich gegenüberstellt, um mit ihr durch die Einheit des Seyns und Lebens verbunden zu seyn, aber bei allem diesem bleibt das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott ein blos äusserliches und unlebendiges, wie ja auch die dasselbe vermittelnde göttliche Gnade nur auf dem Wege der äussern Einwirkung und Mittheilung zu dem Menschen gelangt. In der, in dem augustinischen System eine sehr wichtige Stelle einnehmenden, Idee der civitas Dei ist zwar der speculative Gedanke ausgesprochen, daß es ein im Wesen Gottes selbst gegründetes Bedürfniß ist, in einer Gemeinde freier selbstbewußter Subjecte, deren festbestimmte Zahleinheit nur in dem absoluten Wesen Gottes ihren Grund haben kann, sich zur Identität mit sich selbst zusammenzuschliessen, sobald aber das freie Subject sich in seinem freien Fürsichseyn erfaßt hat, wird das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott nur aus dem Gesichtspunct der Sünde aufgefaßt und als Schuld- und Strafverhältniß bestimmt, und der vermittelnde Proceß, in welchem der Mensch aus seinem natürlichen Seyn sich zur Einheit mit Gott erheben soll, wird zu einem mechanischen Verfahren, in welchem die allmächtig wirkende göttliche Gnade an dem rein passiv zu ihm sich verhaltenden Menschen auf dem kürzesten und geradesten Wege alles Sündhafte und Verdammliche abthut, damit Gott in seiner Gemeinde das reine Bild seines Wesens anschaue, und die ursprüngliche Einheit der vernünftigen Creatur oder der Welt mit Gott wiederhergestellt wäre.

59) *Non in eo penitus exstincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei.* De civit. Dei XXII, 24.

Die aus Gott hervorgegangene, jedoch aus der Einheit mit ihm herausgetretene und von ihm abgefallene Welt iſt auf dieſe Weiſe zwar zu der urſprünglichen Einheit mit Gott zurückgeführt, aber es iſt dieß nur auf einem beſtimmten Puncte geſchehen, in den Erwählten, und das auguſtiniſche Syſtem hat es daher mit der Beantwortung der zwei weitern Fragen zu thun: 1., wie verhalten ſich die Nichterwählten, die von Gott in dem Zuſtande der Sünde und Verdammniß Zurückgelaſſenen, zu der Idee Gottes, und 2., wie verhält ſich in den Erwählten ſelbſt, ſofern ſie in Folge des Falls nicht blos der Sünde, ſondern auch dem Tode unterworfen ſind, dieſe leibliche, unter der Herrſchaft des Todes ſtehende, Seite ihres Weſens zu der Seligkeit, in welcher ſie in der innigſten Gemeinſchaft mit Gott ſtehen ſollen?

Die erſte dieſer beiden Fragen betrifft zunächſt das Verhältniß, in welchem die beiden **civitates** zu einander ſtehen. Es gibt nemlich nach Auguſtinus zwei **civitates**, wie es zwei Claſſen von Menſchen gibt, ſolche, die nach dem Geiſt oder nach dem Willen Gottes leben, und ſolche, die nur dem Fleiſch oder ihrem eigenen Willen folgen. Die eine iſt die **civitas Dei** oder **coelestis**, die andere die **civitas hujus seculi** oder **terrena**, auch die **civitas diaboli** wird ſie genannt, da ſie nicht nur diejenigen in ſich begreift, die zulezt mit dem Teufel in die ewige Verdammniß eingehen, ſondern auch die gefallenen Engel ſelbſt, wie dagegen die **civitas Dei** nebſt den guten Engeln die Gemeinſchaft derer in ſich ſchließt, die mit Gott zu herrſchen prädeſtinirt ſind. Was den Unterſchied dieſer beiden **civitates** begründet, iſt nur die Gnade, ohne deren unverdiente Dazwiſchenkunft alle als dieſelbe verdorbene Maſſe derſelben Herrſchaft des Todes unterworfen ſeyn würden [60]). Den Ausgang ihres zeitlichen Verlaufs haben daher

60) De civit. Dei XIV, 1. XV, 1. 21. XVIII, 18. *(hujus seculi civitas profecto et angelorum et hominum societas*

die beiden civitates in der gemeinſamen, in Adam eröffneten, Pforte der Sterblichkeit, und der gegenwärtige Weltlauf iſt beiden als die Sphäre angewieſen, in welcher ſie zu dem jeder beſtimmten Ziele gelangen ſollen, aber die Glieder der einen civitas ſind hier nur Fremdlinge, die der andern dagegen einheimiſche Bürger. Die leztern haben daher auch, wie ja auch das Fleiſch dem Geiſt, die Sünde der Gnade vorangeht, den Vorzug der Priorität, und Kain iſt vor Abel geboren, in welchen beiden Söhnen Adams die beiden civitates typiſch repräſentirt ſind [61]). In dem feindlichen Haß und Brudermord der beiden Adamsſöhne ſtellt ſich uns der die beiden civitates trennende Gegenſaz dar, ſo wie dagegen der gleiche von Romulus an Remus verübte Brudermord den Zwiſt und Streit veranſchaulicht, durch welchen die civitas hujus seculi mit ſich ſelbſt entzweit iſt. Denn das iſt das Eigenthümliche der Böſen, daß ſie nicht blos die Guten haſſen und befeinden, ſondern auch ſich ſelbſt [62]). Ihren zeitlichen Verlauf hatte die civitas Dei in der Zeit vor Chriſtus in dem israelitiſchen Volke, deſſen Stammvater Abraham zu der Zeit, als Ninus in Aſſyrien herrſchte, in Chaldäa

---

impiorum est) XXI, 1. *(ambae civitates, quarum una est Dei, altera diaboli).*

61) De civit. Dei XV, 1 : *Prior est natus civis hujus seculi, posterior autem isto peregrinus in seculo, et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus. — Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem, Abel autem tanquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni ejus tempus adveniat, cum congregatura est omnes in suis corporibus resurgentes, quando eis promissum dabitur regnum, ubi cum suo principe rege seculorum sine ullo temporis fine regnabunt.*

62) De civit. Dei XV, 5.

geboren wurde, die **civitas hujus seculi** entwickelte ihre irdiſche Macht und Größe in den beiden großen Weltreichen, dem aſſyriſchen und babyloniſchen, deſſen Hauptſtadt Babylon gleichſam das erſte Rom war, und dem römiſchen. Die Größe des römiſchen Reichs iſt nicht als ein Werk des Zufalls oder des Fatums anzuſehen, ſondern auf die göttliche Vorſehung zurückzuführen, welche die großartigen Beſtrebungen eines Volks, deſſen leitendes Princip der Ruhm war, nicht anders, als durch irdiſche Größe belohnen konnte, und an den Römern, den Bürgern der himmliſchen **civitas**, zeigen wollte, mit welcher Liebe man ſich dem himmliſchen Vaterland hingeben müſſe [63]). Wie die **civitas Dei** vor Chriſtus zwar im israelitiſchen Volke war, aber nicht alle Israeliten auch ächte Glieder der Gottesgemeinde waren, ſo hatte ſie dagegen auch unter den auswärtigen Völkern einzelne erwählte Glieder, die durch denſelben Mittler ihr angehörten [64]).

---

63) De civit. Dei V, 15.: *Quibus non erat Deus daturus vitam aeternam cum sanctis angelis suis in civitate sua coelesti, ad cujus societatem pietas vera perducit — si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam perventre nitebantur.* — C. 16.: *Non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur, romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est, verum etiam ut cives aeternae illius civitatis, quam diu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla, et videant, quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.*

64) De civit. Dei XVIII, 47.: *Homines quosdam non terrena sed coelesti societate ad veros Israelitas supernae civis patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt (Judaei), quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Job.* — *Divinitus*

In der christlichen Periode dehnt sich die Kirche über alle Völker aus, aber nur um so größer ist auch die Mischung der Guten und Bösen, der Erwählten und Verworfenen, bis endlich die Scheidung erfolgt, welche beide auf immer trennt, und bewirkt, daß Gott in dem Guten Alles in Allem ist [65]).

Eben diese Scheidung ist nun aber der Punct, wo die Speculation ihre Aufgabe wieder anknüpft, um die Frage zu beantworten, wie sich die ewige Verdammniß der Verworfenen mit der absoluten Idee Gottes vereinigen läßt? Durch das Gericht, das von Christus am Ende der Tage über die ganze vernünftige Creatur gehalten wird, muß alles mit der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ausgeglichen werden, und die Gerechtigkeit des ganzen gegenwärtigen Weltlaufs, welcher wenigstens in seiner äussern Erscheinung so oft ein gro-

---

autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno scire-mus, etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Jerusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui venturus in carne sic antiquis sanctis praenuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei domum, Dei templum praedestinatos perducat ad Deum.

65) De civit. Dei XVIII, 49.: *In hoc maligno seculo, in his diebus malis, ubi per humilitatem praesentem futuram comparat ecclesia celsitudinem — sola spe gaudens — multi reprobi miscentur bonis, et utique tanquam in sagenam evangelicam colliguntur, et in hoc mundo, tanquam in mari, utrique inclusi retibus indiscreti natant, donec perveniatur ad littus, ubi mali segregentur a bonis, et in bonis tanquam in templo suo, sit Deus omnia in omnibus.*

ſes Räthſel iſt, zum klaren Bewußtſeyn kommen [66]). Ueber die Böſen und Verworfenen kann nur ein verdammendes Urtheil ergehen, aber warum muß ihre Verdammniß eine ewige ſeyn, und wie kann ſie als eine ewige gedacht werden? Gegen die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß ſcheint ſich ſchon der Zweifel zu erheben, daß menſchliche Körper von einem ewig brennenden Feuer nicht gequält werden können, ohne früher oder ſpäter aufgerieben zu werden. Allein dieſes Bedenken wird theils durch natürliche Analogien, theils durch Berufung auf die göttliche Allmacht, welcher auch das Unglaubliche nicht unmöglich iſt, leicht gehoben. Ebenſo wenig macht die Frage Schwierigkeit, wie die Dämonen ohne Körper durch ein körperliches Feuer gequält werden können [67]). Wichtiger iſt das Bedenken, das in dem Mißverhältniß einer ewigen Strafdauer zu der kurzen Zeit, in welcher die Sünde vollbracht wurde, zu liegen ſcheint. Allein das Extenſive der Strafe muß ſich, wie Auguſtinus bemerkt, nicht nach dem Extenſiven des Vergehens richten. Beruft man ſich auf den bürgerlichen Staat, ſo iſt es ganz analog, daß, wie die Todesſtrafe den Verbrecher auf immer aus der Geſellſchaft der Lebenden entfernt, ſo die ewige Strafe des zweiten Todes den Sünder auf immer aus der himmliſchen civitas ausſchließt. Ueberhaupt ſchlägt Auguſtinus alle aus der Idee der Gerechtigkeit erhobenen Einwendungen durch die Erinnerung an die alle Vorſtellung überſteigende Größe der begangenen Sünde [68]) nieder, für wel-

66) De civit. Dei XX, 2.

67) De civit. Dei XXI, 1. f. — c. 10 : *Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi?*

68) De civit. Dei XXII, 12.: *Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum.*

che daher auch eine ewige Strafe keine Ungerechtigkeit ſeyn könne. Eine andere Frage aber iſt, ob man ſich hier ſchlechthin nur an den Begriff der Gerechtigkeit zu halten habe, und ob nicht, wenn man auch zugibt, daß Gott durch den zwiſchen dem einen oder dem andern gemachten Unterſchied ſowohl ſeine Gerechtigkeit als Barmherzigkeit habe offenbaren müſſen, das überwiegende Moment zulezt doch wieder auf die Seite der leztern fallen müſſe. Allein, ſobald man von der Idee der göttlichen Barmherzigkeit ausgeht, wäre kein Grund vorhanden, ſie auf die böſen Menſchen zu beſchränken, und nicht zugleich auf die böſen Geiſter auszudehnen. Da nun aber die Annahme einer endlichen Erlöſung und Beſeligung des Teufels und der Dämonen mit dem klaren Buchſtaben der Schrift im offenbaren Widerſpruch ſteht, ſo kann dieſe Annahme auch bei den böſen Menſchen nicht ſtattfinden, und die ewige Dauer ihrer Strafe bleibt daher eine feſtſtehende unverrückbare Lehre [69]). Ebendamit bleibt nun aber auch in dem Verhältniß der intellectuellen Creatur zu Gott ein unaufgehobener Gegenſaz, und der ſo gewaltſame Riß dauert in alle Ewigkeit fort, durch welchen ein ſo großer Theil derſelben aus der urſprünglichen Einheit mit Gott herausgeriſſen worden iſt. Wenn daher auch Auguſtinus jede weitere Frage hierüber durch die Auctorität der Schrift abſchneidet, ſo kann doch die ſpeculative Betrachtung die Härte nicht überſehen, die auf dieſem Puncte beſonders in ſeinem Syſteme zurückbleibt. Hat Gott die **civitas Dei** ſich gegenübergeſtellt, um in ihr, der Geſammtheit der nach ſeinem Bilde geſchaffenen vernünftigen Creaturen, ſich ſelbſt anzuſchauen, und in dieſer Selbſtanſchauung ſich dadurch mit ſich ſelbſt zu vermitteln, daß er dieſes Andere ſowohl von ſich unterſcheidet, als in ihm ſich mit ſich ſelbſt Eins

69) De civit. Dei XXI, 23. C. 17. nimmt Auguſtinus auch auf die entgegengeſezte Anſicht des Origenes Rückſicht.

weiß, ſo bleibt ein ewiger unauflöslicher Zwieſpalt in dem Selbſtbewußtſeyn Gottes, wenn Gott mit der Creatur, mit welcher er ſich Eins wiſſen will, nicht Eins wiſſen kann, ſondern ſie auf ewig von ſich zurückſtoſſen muß, und wenn die Gerechtigkeit, durch welche er dieß thut, auch eine Manifeſtation ſeines abſoluten Weſens iſt, ſo wird dadurch der Widerſpruch nur um ſo ſchroffer, in welchem die abſolute Gerechtigkeit Gottes mit ſeiner abſoluten Schöpfergüte ſteht. Zwar kann man dem auguſtiniſchen Syſtem zufolge ſagen, die Idee der **civitas Dei** habe ihre abſolute Wahrheit ſchon darin, daß Gott die urſprüngliche Zahl ihrer Glieder durch die an der Stelle der gefallenen Engel in ſie aufgenommenen prädeſtinirten Menſchen ergänzt, und es fehle ſo der **civitas Dei** auch nach dem Falle nichts, damit Gott in ihr ſich zur vollkommenen Identität mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt; allein es tritt uns hier nur ein neuer Mangel des auguſtiniſchen Syſtems entgegen, denn wie kann die **civitas Dei** eine, der abſoluten Idee Gottes adäquate, in ſich geſchloſſene, abſolute Totalität ſeyn, wenn ſie von Anfang an nicht die Geſammtheit der vernünftigen Creaturen in ſich begreift? Wird Gott dadurch nicht unmittelbar zum Schöpfer vernünftiger Weſen gemacht, die von der **civitas Dei** ausgeſchloſſen ſind, wenn die Zahl der Glieder derſelben eine beſtimmte Grenze hat, Gott alſo eine größere Zahl vernünftiger Weſen geſchaffen hat, als die **civitas Dei** ihrer Natur nach in ſich aufnehmen kann? Und wenn man auch auf der einen Seite ſagen kann, eben dieſe Beſchränkung der **civitas Dei** auf eine beſtimmte Zahl ſey ſelbſt ſchon unter Vorausſezung des Falls geſchehen, ſo kann man auf der andern Seite mit gleichem Rechte ſagen, die **civitas Dei** habe ihren abſoluten Grund nur in dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt, und die Freiheit der vernünftigen Weſen verliert daher alle ihre Bedeutung, wenn ihr von Anfang an die Vorausſezung gegenüberſteht, daß ſie ſich nur auf eine

beſtimmte Weiſe entſcheiden werde. Dieß iſt das Mißverhältniß der ſubjectiven Freiheit und der objectiven Gottes-Idee, das ſich durch das ganze auguſtiniſche Syſtem hindurchzieht. Uebrigens ſcheint dem Auguſtinus ſelbſt der zuvor erwähnte Widerſpruch nicht ganz entgangen zu ſeyn, wenn er wiederholt bemerkt [70]), daß die **civitas Dei** durch den Fall der Engel und die dagegen erfolgte Aufnahme der Menſchen nicht nur nicht verloren, ſondern vielleicht noch gewonnen habe. Dieſes „vielleicht" ſcheint ja die Vorausſezung, daß die Zahl der Glieder der **civitas Dei** eine von Anfang an feſtbeſtimmte ſey, wieder zurücknehmen zu wollen, was ſich nur daraus erklären läßt, daß ſich ihm ſelbſt das Inadäquate der Vorſtellung aufdrang, die Menſchen als intellectuelle Naturen zu bloßen Stellvertretern der Engel in ihrer Beziehung zur **civitas Dei** zu machen. Eine blos ſecundäre ſtellvertretende Bedeutung haben ſie allerdings, wenn die mythiſche Idee der Engel feſtgehalten wird, gleichen ſich aber die Engel und die Menſchen in dem Begriffe der freien, intellectuellen Natur mit einander aus, ſo werden die Engel ein ſehr bedeutungsloſes Mittelglied zwiſchen Gott und dem Menſchen.

Es bleibt demnach in den Böſen und Verdammten eine unaufgelöste Incongruenz mit der Idee Gottes, aber auch in Anſehung der Erwählten und Seligen entſteht noch die Frage, wie ihre wirkliche Aufnahme in die **civitas Dei** und ihre dadurch vermittelte Einheit mit Gott zu denken iſt. Der leibliche Tod, welchem auch ſie in Folge der Sünde verfallen ſind, wird zwar durch die Auferſtehung wieder aufgehoben, aber es fragt ſich nicht nur, wie die Auferſtehung überhaupt möglich iſt, ſondern auch, wie der durch die Auferſtehung wiederhergeſtellte materielle Körper eine reelle Stelle in der **civitas Dei** finden kann. Die Möglichkeit der

70) S. oben S. 929.

Auferſtehung rechtfertigt Auguſtinus durch die Berufung auf die ſchon geſchehene Thatſache der Auferſtehung Chriſti, das große, in den Glauben der Welt übergegangene, Wunder, durch welches auch das Unglaubliche glaublich geworden ſey, und die göttliche Allmacht, für welche auch das Unbegreifliche nichts Unmögliches ſey [71]). Durch die Thatſache der Auferſtehung Chriſti iſt auch zugleich jedes Bedenken in Hinſicht des andern Moments, der Materialität des Auferſtehungsleibs, gehoben, indem ja Chriſtus, wie allgemein angenommen iſt, mit ſeinem Fleiſche in den Himmel eingegangen iſt. Was jedoch den leztern Punct betrifft, ſo glaubt Auguſtinus das Intereſſe der chriſtlichen Anſicht von dem Verhältniß des Leibs zur Seele, oder der Materie zum Geiſt, noch beſonders gegen den platoniſchen Idealismus, und namentlich gegen die Behauptung des Porphyrius: **ut beata sit anima, corpus omne esse fugiendum** [72]), verfechten zu

71) De civit. Dei XXII, 5.

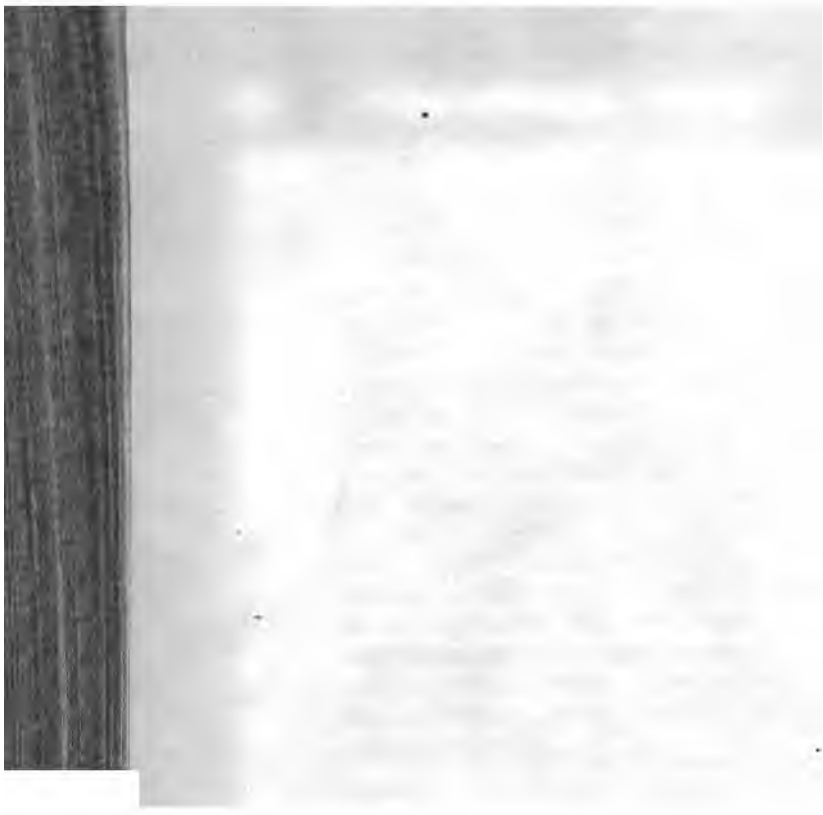
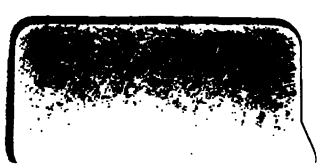
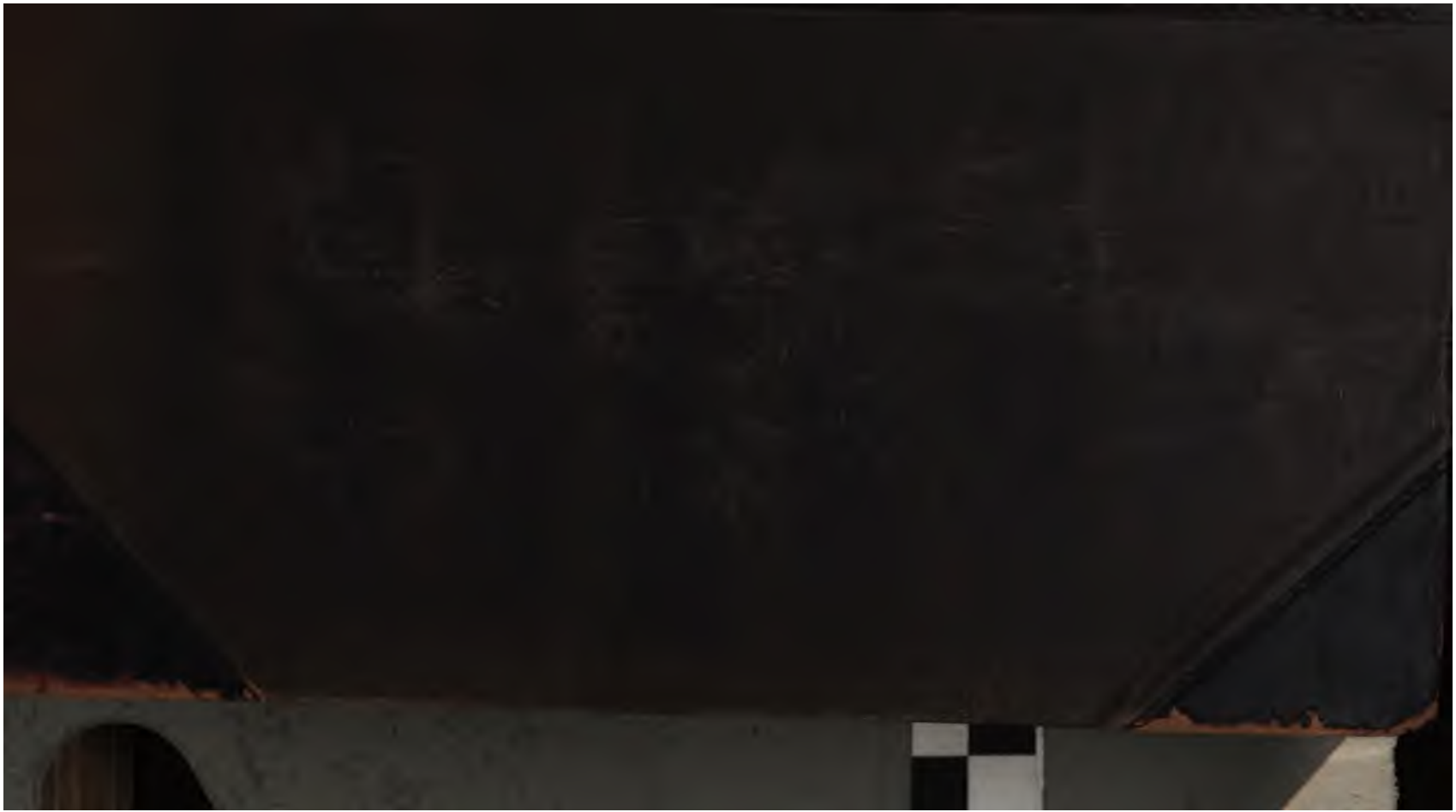
72) De civit. Dei XXII, 26. vgl. XIII, 17. — *Exagitant*, ſagt Auguſtinus von den Platonikern XXII, 16., *aeternitatem corporum, tanquam haec sint inter se contraria, ut et beatitudinem quaeramus animae et eam semper esse velimus in corpore velut aerumnoso vinculo colligatam: cum eorum auctor et magister Plato* (ſo ſucht Auguſtinus treffend den Platonismus durch ſich ſelbſt zu widerlegen), *donum a Deo summo diis ab illo factis dicat esse concessum, ne aliquando moriantur, id est, a corporibus, quibus eos connexuit, separentur* (Tim. S. 41.). Vgl. XXII, 26. f. Nehme man Plato und Porphyrius zuſammen, ſo gleichen ſich beide zur chriſtlichen Wahrheit aus, *quoniam secundum Platonem etiam sanctae animae ad humana corpora redibunt, secundum Porphyrium ad mala mundi hujus sanctae animae non redibunt. Dicat itaque cum Platone Porphyrius: redibunt ad corpora, dicat Plato cum Porphyrio: non redibunt ad mala, et ad ea corpora redire consentient, in quibus nulla patiuntur mala.*

müssen. Die Hauptpuncte dieser Erörterung sind kurz, daß es kein Widerspruch sey, einen irdischen Körper auch im Himmel anzunehmen, daß dasselbe Band, das hier Seele und Leib zur Einheit verknüpfe, sie auch künftig verknüpfen könne, und zwar um so besser, je geistiger und lebendiger der künftige Leib seyn werde, daß es daher nur darauf ankomme, aus dem künftigen Leibe alles Vergängliche, alles Hemmende und Träge der Materie, hinwegzudenken, wie die Seele durch die Sünde fleischlich geworden sey, so werde hinwiederum der Leib durch die Aufhebung der Sünde und des Todes geistig, aber auch das vergeistigte Fleisch sey gleichwohl wahres und wirkliches Fleisch. Es darf nicht erst darauf aufmerksam gemacht werden, wie sehr dem augustinischen System hier, wo es sich zur traditionellen christlichen Lehre rein apologetisch verhält, jede tiefere speculative Bedeutung fehlt. Die Möglichkeit eines ewigen Zusammenseyns von Seele und Leib, von Geist und Fleisch, in denselben Individuen ist nur behauptet, die Nothwendigkeit aber, zumal, wenn man bedenkt, welche crasse Vorstellung Augustinus von der Identität des künftigen Leibs mit dem jezigen hatte, auf keine Weise, weder aus der Idee Gottes, noch aus dem Verhältniß des Menschen, als des Subjects der Religion, zu Gott nachgewiesen. Speculativeren Gehalts scheint der den Schlußstein des augustinischen Systems bildende Gedanke zu seyn, daß die höchste Thätigkeit und seligste Ruhe der Erwählten die Anschauung Gottes sey. Denn was ist diese Anschauung anders, als die Einheit des subjectiven Bewußtseyns mit dem dasselbe erfüllenden absoluten Inhalt, dasselbe auf der Seite des endlichen, zu seiner Unendlichkeit sich erhebenden, Subjects, was auf der Seite Gottes seine in der civitas Dei sich reflectirende absolute Selbstanschauung ist [73])?

73) De civit. Dei XIII, 18.: *Posse esse corpus in coelo, cum terra universa libretur in nihilo. — Homines ad Dei*

Allein, da nun einmal der Körper, wenn auch in vergeiſtigter Geſtalt, ſeine Stelle in der **civitas Dei** eingenommen hat, ſo unterſucht Auguſtinus die ächt ſcholaſtiſchen Fragen, ob die Seligen Gott mit geſchloſſenen oder offenen Augen ſehen, und wenn ohne Zweifel mit geſchloſſenen, ob auch mit offenen leiblichen, und die Antwort iſt, daß Gott leiblich und geiſtig, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar in allen der Anſchauung ſich darbietenden Perſonen und Gegenſtänden geſehen werde [74]).

---

gratiam pertinentes cives sanctorum angelorum in beata vita manentium spiritualibus corporibus induentur — natura quidem manente carnis, sed nulla omnino carnali corruptibilitate vel tarditate remanente. Vgl. XXII, 5. 21.

74) De civit. Dei XXII, 29.: *Fieri potest, valdeque credibile est, sic nos esse visuros mundana tunc corpora coeli novi et terrae novae, ut Deum utique praesentem et universa etiam corpora gubernantem per corpora, quae gestabimus et quae conspiciemus, quaquaversum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate videamus. — Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur — aut quod ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in coelo novo et in terra nova, atque in omni, quae tunc fuerit creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocunque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi.*